REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

BEGRÜNDET VON
FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

BAND III:

Christusbild - Dogma I



1957

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

REDAKTIONSSCHLUSS DER LIEFERUNGEN VON BAND III

Lief. 17 Bogen 1– 5 (Christusbild – Claudianus I): 1. Februar 1955
Lief. 18 Bogen 6–10 (Claudianus I – Constantinus d. Gr.): 1. Mai 1955
Lief. 19 Bogen 11–15 (Constantinus d. Gr. – Cyprianus III): 1. August 1955
Lief. 20 Bogen 16–20 (Cyprianus III – Decke): 1. Dezember 1955
Lief. 21 Bogen 21–25 (Decke – Deus internus): 1. März 1956
Lief. 22 Bogen 26–30 (Deus internus – Diamant): 1. Juli 1956
Lief. 23 Bogen 31–35 (Diamant – Dionysius Areopagita): 1. Oktober 1956
Lief. 24 Bogen 36–40 (Dionysius Areopagita – Dogma I): 1. Februar 1957

PRINTED IN GERMANY
DRUCK: ALLGÄUER HEIMATVERLAG GMBH., KEMPTEN
EINBAND: GROSSBUCHBINDEREI C. H. SCHWABE, STUTTGART

Vorwort

Um den regelmäßigen Fortgang und die schließliche Vollendung des „Reallexikons für Antike und Christentum" sicherzustellen, ist im Jahre 1955 an der Universität Bonn das „Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike" errichtet worden. Gleichzeitig trat dem Herausgeber des Lexikons, der als Direktor des Instituts fungiert, ein wissenschaftlicher Beirat zur Seite, dem Gelehrte verschiedener Fachrichtungen der Altertumswissenschaft aus der Bundesrepublik und aus dem Ausland angehören. Als Träger des Instituts wurde ein Fördererverein ins Leben gerufen. Gestützt auf die verständnisvolle Mitwirkung dieser beiden Gremien und seines vergrößerten Mitarbeiterstabes, gestützt aber auch auf die großzügige Hilfe der „Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen", des Düsseldorfer Kultusministeriums und der „Deutschen Forschungsgemeinschaft", darf der Herausgeber zuversichtlich hoffen, die weiteren Lieferungen des „Reallexikons" in dichterer Folge und gesteigerter Qualität vorlegen zu können.

Um das Lexikon zu entlasten und die bereits erschienenen Teile durch Nachträge auf der Höhe der Forschung zu halten, wird das F. J. Dölger-Institut vom Jahre 1958 an ein „Jahrbuch für Antike und Christentum" herausgeben. Der ursprüngliche Plan, F. J. Dölgers Zeitschrift „Antike und Christentum" wiederaufleben zu lassen und den Zwecken des Instituts dienstbar zu machen, wurde aufgegeben.

Auch bei sorgfältiger Planung und Organisation wird es nicht immer möglich sein, den rechtzeitigen Eingang mancher Beiträge zu erreichen. Da auf Nachträge am Schluß der Bände möglichst verzichtet werden soll, wird es sich manchmal nicht vermeiden lassen, daß ein Thema nicht unter dem nächstliegenden Stichwort abgehandelt wird, sondern unter einem anderen, mehr oder weniger künstlich anmutenden. Der Herausgeber bittet die Benutzer des Reallexikons um Verständnis für eine solche Maßnahme, die er natürlich lieber vermieden sähe.

Bonn, den 1. August 1957 THEODOR KLAUSER

Christusbild.

A. Allgemeines. Eine echte Überlieferung über die äußere Erscheinung Christi besitzen wir nicht. Weder die Schriften des NT noch die ältere patristische Literatur enthalten einen Hinweis auf seine leibliche Gestalt. – Die Kirchenväter begnügen sich gern mit dem Hinweis auf Is. 53, 2f: ‚Und wir sahen ihn u. er hatte keine Gestalt noch Schönheit‘. So Justin. dial. 14, 8; 49, 2; Clem. Al. paed. 3, 3, 3; strom. 2, 22, 8; 3, 103, 3; 6, 151, 3; Tert. adv. Jud. 14; de carne Chr. 9. Die Begründung für diese zunächst seltsam anmutende Vorstellung gibt Clem. Al. strom. 6, 151, 3: ‚... damit niemand über dem Lobe der anmutigen Erscheinung u. über der Bewunderung für seine Schönheit versäume, sich um seine Worte zu kümmern‘. Etwas anders paed. 3, 3, 3: ‚Aber er trug nicht die Schönheit des Fleisches, die nur auf leerer Einbildung beruht, zur Schau, sondern die wahre Schönheit sowohl der Seele als auch des Körpers, die bei der Seele im Gutestun, bei dem Körper in der Unsterblichkeit des Fleisches besteht‘. Daß eine solche Auffassung vielfacher heidnischer Kritik ausgesetzt war, zeigt Orig. c. Cels. 6, 75/7. – Einen ganz anderen u. antikem Empfinden sicher näherliegenden Weg ging die Volksliteratur. Christus erscheint hier jugendlich u. schön von Gestalt. Die Belege sind zahlreich: Acta Andr. et Matth. 33 (AAA 2, 1, 115, Z. 6: ὅμοιος μικρῷ παιδίῳ εὐπρεπεῖ); Mart. Mt. 13 (AAA 2, 1, 232, Z. 1: ἰδοὺ παιδίον εὔμορφον); ähnlich 24 (AAA 2, 1, 250, Z. 10, u. 251, Z. 2); Act. Pt. Verc. 5 (AAA 1, 51, Z. 1: iuvenis decore splendidus); Act. Joh. 87 (AAA 2, 1, 193, Z. 25: ὡς νεανίσκος); ähnlich die V. Cypr. 12 (258, 2 Ruinart): iuvenis. Dieses Bild dringt auch in die spätere patristische Literatur, meist im Anschluß an Ps. 44, 3: speciosus forma prae filiis hon inum (Joh. Chrys. expos. in Ps. 44, 2 [PG 55, 185]; Hieron. ep. 65, 8 [CSEL 54, 624f]; comm. in Mt. 1, 9, 9 [PL 26, 56]). Mit der Schönheit verbindet sich oft (unter gnostischem Einfluß) übernatürliche Größe (Herm. s. 9, 6 u. 12; Act. Joh. 89: AAA 2, 1, 195, Z. 2; V. Cypr. 12). – Seltsam steht daneben eine dritte Vorstellung, nach der Christus ‚einem jeden in der Gestalt erschien, die seinem Vermögen u. seinem Heile angemessen war‘ (Orig. c. Cels. 6, 77). So Act. Pt. Verc. 21 (AAA 1, 69, Z. 9/12): quoniam seniorem vidimus, speciem habentem, qualem tibi enarrare non possumus; aliae autem: Iuvenem adolescentem; alii autem dixerunt: Puerum vidimus. Ähnlich Act. Joh. 87/9 (AAA 2, 1, 193/95): ‚bald ist es ein Knabe, bald ein Jüngling, bald ein ungestalter Mensch, der erscheint‘. – Wirkliche Beschreibungen Christi sind selten; vgl. das Material bei Dobschütz 293**/330**. Sie begegnen nicht vor dem 6. Jh. (Theod. Lector h. e. 1, 15; Anonym. Plac. itin. 23; Slaw. Rezension der Pilatuslegende [Lipsius, Apokr. Apostelgesch. 2, 1, 209]). Die weitaus größte Wirkung ging von der Ep. syn. orient. ad Theoph. imp. 7 aus; über die bei Dobschütz aO. 234**/66** abgedruckte Predigt geht ihre Beschreibung Christi in das Malerbuch vom Berge Athos ein (G. Schäfer, Handbuch der Malerei vom Berge Athos [1855] 415f, § 446).

Authentizität kommt diesen Beschreibungen ebensowenig zu wie den *Acheiropoieta; trotz der Berufung (Anonym. Plac.) auf das Christusbild im Praetorium des Pilatus, ‚quae illo vivente .. depicta est'. Sie sind nicht mehr als ‚der Niederschlag des Eindruckes bekannter Christusbilder oder des einer Zeit geläufigen Christustypus' (Dobschütz).

B. Älteste Nachrichten. Die ältesten Nachrichten über Christusbilder stammen aus gnostischen Kreisen. Bei den Karpokratianern gab es neben den Bildern des Pythagoras, des Plato u. des Aristoteles auch Bilder Christi, die gleich jenen bekränzt wurden; jüngere Quellen wollen auch von Adoration u. Weihrauch wissen (Iren. adv. haer. 1, 25, 6; Hippol. ref. 7, 32; Epiph. haer. 27, 6; PsAug. haer. 7 [Oehler, Corpus haer. 1, 198]). Eine ähnliche Überlieferung gibt es für Alexander Severus; hier sind es Abraham, Orpheus u. Apollonius v. Tyana, neben denen Christus erscheint (Hist. Aug. Alex. Sev. 29, 2). Zum Ganzen *Bild III, I c. – In Kreisen der Mutterkirche ist man wesentlich zurückhaltender. Zum ersten Male werden hier Bilder ähnlich den genannten bezeugt durch Eusebius (h. e. 7, 18, 4). Eusebius lehnt derartige Bilder als aus ‚heidnischer Gewohnheit' entsprungen ab. Ähnlich äußert er sich gegenüber Constantia, der Tochter Konstantins; ihren Wunsch nach einem Christusbild schlägt er unter Hinweis auf die atl. Bilderverbote ab (J. Pitra, Spicilegium Solesm. 1 [Paris 1852] 384; Boivin.: Nikeph. Greg. 2, 1301/3 Bonn; PG 20, 1545/8). Es handelt sich nicht um eine Ablehnung künstlerischer Betätigung bei den Christen überhaupt (Eusebs Schriften bezeugen an vielen Stellen das Gegenteil), sondern um die Ablehnung des Kultbildes; noch einmal macht sich die Stellungnahme der ersten drei Jahrhunderte zum Bilderkult geltend. Noch extremer ist der Standpunkt des Epiphanius. Auf einer Reise durch Palästina zerreißt er den Vorhang einer Kirche in Ἀναυθά (Hieron.: Anablatha); er erinnert sich rückschauend nicht einmal, ob es das Bild Christi oder eines Heiligen war, das den Vorhang schmückte (der Brief des Epiphan. griechisch bei G. Ostrogorski, Studien zur Geschichte des byz. Bilderstreites [1929] 73/5; lat. bei Hieron. ep. 51, 9 [1, 411 f Hilberg]; beide bequem bei P. Maas: ByzZ 30 [1929/30] 281/83). In seinen Schriften zur Bilderfrage (die betreffenden Schriften sind nur als Fragmente auf uns gekommen; vgl. K. Holl: SbB 1916, 828/68; Ostrogorski aO., der sich gegen die Echtheit von Brief u. Fragmenten ausließ; ihm widersprach F. Dölger: GGA 191 [1929] 357/72) lehnt er jede Art Bild ab, darunter auch das Ch. (frg. 24 Holl). Epiph. begründet seinen Standpunkt (neben dem Hauptgrund: Bilderkult ist Götzendienst) mit einem spezifisch christologischen Gedanken: Christus bleibt auch nach seiner Menschwerdung ἀκατάληπτος, unfaßbar (frg. 12. 14. 22 Holl); auch hat er nirgendwo angeordnet, ein Bild von sich zu machen (frg. 16/17 Holl). Wie sehr die Zeit bereits über diesen Standpunkt hinaus war, geht aus der geringen Wirksamkeit der Bemühungen des Epiph. hervor (Testament). Die vielzitierte Äußerung des Aster. Amas.: μὴ γράφε τὸν Χριστόν (hom. in div. et Laz. [PG 40, 168]) ist im Zusammenhang der Stelle nur als rhetorische Zuspitzung zu werten (so auch H. Koch, Die altchristl. Bilderfrage nach den liter. Quellen [1917] 65 f). – Ob die späte Überlieferung (Patria 3, 20 [Th. Preger, Scriptores orig. Const. 219, 13/15]), die das Standbild Christi in der Chalke Konstantin d. Gr. zuschreibt, den Tatsachen entspricht, darf wohl bezweifelt werden; Euseb. v. Const. 3, 3 kennt nur das Bild des drachentötenden Kaisers. – Über das Christusbild von Paneas vgl. Dobschütz 197/205; dazu J. Wilpert: Strena Buliciana (1924) 295/301; V. Schultze: ZNW 24 (1925) 51/6; W. Weber: Festgabe Deissmann (1927) 37/40. Zum Ganzen *Bild III, I d. f.

C. Einflüsse. Ein Einfluß des Zeusbildes oder anderer Götterbilder auf die Entwicklung des Christusbildes ist früher oft betont worden (vgl. N. Müller: Herzog-H. 4, 80/2), erfährt aber durch die Denkmäler keine nennenswerte Bestätigung. Gegen diese Feststellung spricht auch nicht die Legende von dem Maler, der Christus nach der Art des Zeus malen wollte u. dem darüber die Hände verdorrten (Theod. Lect. h. e. 1, 15; Theoph. a. m. 5955); es handelt sich um eine relativ junge Anekdote, die bereits ein entwickeltes Christusbild voraussetzt. – Auch der Einfluß bestimmter Landschaften auf das Ch. ist vielfach überschätzt worden. Zuweisungen wie die des langlockigen jugendlichen Christus an Kleinasien (J. Strzygowski, Orient oder Rom [1901] 59; ders., Kleinasien, ein Neuland [1903] 199; O. Wulff: Rep. Kunstwiss. 35 [1912] 202; O. Thulin: Festschrift J. Ficker [1931] 165) oder ähnliche lassen sich, abgesehen von anderen Gründen, heute

schon deswegen nicht mehr vertreten, weil die früher angenommene Lokalisierung der Denkmäler, auf der sie beruhen, weitgehende Korrekturen erfahren hat. Überhaupt liegt das Entscheidende der Entwicklung des Christusbildes wohl nicht so sehr in diesen Wandlungen der äußeren Erscheinung Christi, sondern in der Entwicklung der tragenden Vorstellungen von Christus. Diese Entwicklung vollzieht sich in vier Abschnitten: 1. das Ch. des 3. Jh.; 2. das Ch. der tetrarchischen u. frühkonstantinischen Zeit; 3. das Ch. der spätkonstantinischen Zeit; 4. das Ch. der theodosianischen u. nachtheodos. Zeit.

D. Drittes Jh. 1. Hirte. Für das 3. Jh. tritt die Person Christi fast ganz hinter der durch ihn gebrachten Erlösung zurück. In den wenigen Wunderbildern bleibt sein Bild stets etwas farblos; durchweg ist es ein jugendlicher Typ mit kurzem Haupthaar; vgl. die Darstellungen der Lazaruserweckung in S. Callisto (A 2: Wilpert, Mal. Taf. 39, 1; A 6: ebd. 46, 2), des Gespräches mit der Samariterin in Pretestato (ebd. 19), der Brotvermehrung u. der Besessenenheilung unter S. Sebastiano (H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom² [1927] Taf. 9). Wenn man sich Christus vorstellt, dann geschieht es eigentlich immer in Bildern, die das Besondere seiner Sendung durchscheinen lassen. Das vorzüglichste dieser Bilder, in denen die Vorstellungen des 3. Jh. von Christus Gestalt gewinnen, ist das des Hirten. Es knüpft an die bekannten Gleichnisse der Schrift an: Mt. 18, 12/14; Lc. 15, 3/7; Joh. 10, 11/16; dazu Hebr. 13, 20; 1 Petr. 2, 25; 5, 4. Darstellungen finden sich in den ältesten Katakombenteilen: Lucina (Doppelkub. XY: Wilpert, Mal. Taf. 25; Kammer C: ebd. Taf. 35, 2; Kammer E: ebd. Taf. 66, 2); Pretestato (sog. Passionskrypta: ebd. Taf. 17); Callisto (A 2: ebd. Taf. 38; A 3; A 4); Priscilla (ebd. Taf. 21, 1); ferner in Dura (Taufraum: Excavations, Report 5 [1932] Taf. 41/4). Etwas jünger sind die Hirtenbilder der Sarkophagplastik; Beispiele bieten die großen Figurensarkophage des 3. Jh. (Rom, Lat. [Via Salaria]: Wilpert, Sark. Taf. 1, 1; Maria Antiqua: ebd. Taf. 1, 2; Ravenna: ebd. Taf. 2, 2; La Gayolle: ebd. Taf. 1, 3) sowie die zahlreichen Riefelsarkophage der gleichen Zeit (Liste bei F. Gerke, Die christl. Sarkoph. der vorkonst. Zeit [1940] 340/2). Mit einer Ausnahme (La Gayolle) ist der Christus-Hirt der frühen Denkmäler jugendlich, unbärtig. Das Lamm trägt er auf seiner Schulter, andere stehen meist zu seinen Füßen. Die Heimkehr mit der wartenden Herde, im zweiten Fall auch mit den Nachbarn nach Lc., haben Dura u. ein Fresko an der Attika des Grabes X unter S. Sebastiano zum Gegenstand, beide noch aus dem ersten Drittel des 3. Jh. Im späten Jh. verblaßt das Bild. Idyllische Züge dringen ein; zum jugendlichen Hirten tritt der bärtige. – Den besonderen Sinngehalt des Bildes umschreibt etwa Clem. Al. protr. 11, 116, 1: ‚Es ist aber Gott immer am Herzen gelegen, die Menschenherde zu retten (σῴζειν). Deshalb sandte der gute Gott auch den Guten Hirten'. Ähnlich paed. 1, 53, 2f; 1, 84, 1; 3, 101, 3; im gleichen Sinne Mart. Polyc. 19, 2; Pass. Perp. 4; Act. Pt. Verc. 10 (AAA 1, 58); Act. Thom. 25 (AAA 2, 2, 141) u. die gleich zu nennenden Stellen. Von hier aus versteht sich auch der besondere sepulkrale Sinn der Darstellung: der Christus-Hirt als Bringer der Erlösung (σωτηρία) wird zur Hoffnung auch am Grabe. Daneben spielt auch der Gedanke mit an die Errettung der Seele aus den Gefahren der Jenseitswanderung: Beratiusplatte (J. Quasten: RM 53 [1938] 50/69). Die Deutung des Bildes auf den verzeihenden Erlöser im Sinne der Bußstreitigkeiten des 3. Jh. ist alt (vgl. Tert. paen. 8; pudic. 7. 10; H. Achelis: ZNW 16 [1915] 1/16), bedeutet aber bereits eine Verengung des ursprünglichen Sinnes; viel näher lag der ersten Zeit der Gedanke an die erste Buße, die Taufe. Ein Taufraum ist es auch, in dem sich eine der ältesten Darstellungen des Themas findet (Dura; vgl. auch J. Quasten, Das Bild des Guten Hirten in den altchristl. Baptisterien u. in den Taufliturgien des Ostens u. Westens: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten [1939] 220/44). Bei der Allgemeinheit der Vorstellung wird man das Bild des Hirten auch in den ältesten Kulträumen voraussetzen müssen; es ist das eigentliche Ch. des 3. Jh. Bilder des Hirten auf Bechern nennt Tert. pudic. 7. 10. – Mit dem Hirten verbindet sich gern der Gedanke an den Lehrer; das Heil wird im Erlebnis der Frühzeit ja ganz wesentlich durch Lehre vermittelt. *Aberkios nennt sich ‚Schüler des hl. Hirten'; dieser lehrt ihn ‚verläßliche Lehren'. Ähnlich Clem. Al. paed. 1, 53, 2f u. Orig. in Jesu Nave hom. 7, 6 (magistri pastoris sequamur exemplum). Es liegt in der Linie dieser Vorstellungen, wenn auf dem Fresko des Hypogäums am Viale Manzoni (J. Wilpert: MemPontAc 1, 2 [1922] Taf. 12) der Hirt Bart u. Pallium u. die Rolle des Lehrers trägt.

In den Zusammenhang der Mahlbilder führt die Vision der Act. Perp. 4. Perpetua sieht hier ‚hominem canum, in habitu pastoris ...' ‚et de caseo quod mulgebat dedit mihi'. Die Formen, unter denen das geschieht (Empfang in die Hände, das Amen der Anwesenden) sind die des Kommunionempfanges der alten Kirche. Von dieser Stelle her bekommt auch die Darstellung des Melkeimers in Lucina (Doppelkammer XY: Wilpert, Mal. Taf. 24, 2) ihren Sinn. Zum Ganzen: *Hirt.

2. Lehrer. Damit ist schon eine zweite wichtige Vorstellungsreihe angedeutet: Christus als παιδαγωγός, als Lehrer der wahren Philosophie. Die Belege sind zahlreich. Clem. Al. protr. 11, 112, 1: ‚da nun das Wort selbst vom Himmel herab zu uns gekommen ist, haben wir es, wie mir scheint, nicht mehr nötig, auf menschliche Lehre auszugehen ...; durch den Logos ist bereits die ganze Welt zu Athen u. Griechenland geworden'; paed. an vielen Stellen; Tert. pall. 6; pat. 3; Iren. adv. haer. 5, 1, 1; Act. Apoll. 41: διδάσκαλος καὶ σωτήρ (die Stelle vergleicht Christus mit Sokrates); Mart. Polyc. 17: βασιλεὺς καὶ διδάσκαλος. Die Menschen sind entsprechend seine Schüler (μαθητεῖς): Iren. adv. haer. 4, 22, 1; 4,33, 1; Hippol. philos. 10, 34; *Aberkios-Inschrift 3 (dazu Dölger, Ichth. 2, 466). Zur Heilsbedeutung der Lehre u. zur Vorstellung vom Christentum als wahrer Philosophie vgl. Kollwitz, Ch. des 3. Jh. 13/8; jüngere Belege Kollwitz, Plastik 163. Darstellungen Christi als Lehrer sind in der Frühzeit nicht allzu häufig; hierher gehört wohl das Fresko eines sitzenden Mannes mit Rolle in S. Callisto A 2 (Wilpert, Mal. Taf. 39, 2), ferner die Darstellungen Christi mit der Samariterin (das Wasser ist in Joh. 4 Bild der Lehre) in S. Callisto A 3 (Wilpert, Mal. Taf. 29, 2) u. Pretestato (ebd. Taf. 19). Christus trägt in diesen Szenen das Pallium des Lehrers, das nun sein ständiges Attribut wird, ebenso die Rolle. Dagegen ist die stehende Philosophenfigur in A 2 (Wilpert, Mal. Taf. 40, 3) wohl eher auf den christl. ‚Schüler' zu deuten. Dieser ist auch das immer wiederkehrende Thema der christl. Philosophensarkophage; vielfach sind die Köpfe sogar auf Porträt angelegt (S. Maria Antiqua, Ravenna). Daneben erscheint auch hier der göttliche Pädagoge. Ein besonders schönes Beispiel bietet der Sarkophag von La Gayolle (Wilpert, Sark. Taf. 1, 3); vor ihm der kleinere Schüler. Der Lehrer Christus ist wohl auch gemeint in der stehenden Philosophengestalt auf dem Kindersarkophag von Ravenna (ebd. Taf. 2, 2; hier gegenübergestellt der Figur des Hirten), ferner in der idealen Lehrergestalt auf der Wanne von der Via Salaria (ebd. Taf. 1, 1). Schon in die nächste Epoche leitet über die Loculusplatte im Konservatorenpalast (ebd. Taf. 3, 4). Die Frauengestalten, die hier den sitzenden Lehrer umstehen, sind nicht mehr die Musen der paganen Philosophensarkophage; vielleicht darf man bei ihnen an Personifikationen der πίστις u. anderer Tugenden denken (vgl. die Aberkios-Inschr. 12; weiteres Material bei Dölger, Ichth. 2, 483). Daß der Vorstellungskreis auch der nichtsepulkralen Kunst u. den Kulträumen nicht fremd bleibt, dafür bieten die Räume unter Ss. Giovanni e Paolo in Rom ein wertvolles Zeugnis (Wilpert, Mos. Taf. 128; konstant). Ein frühes indirektes Zeugnis für den Bildtyp bietet wahrscheinlich Tert. apol. 16, wo ein Spottbild beschrieben ist: ‚Der Christengott Onokoites. Er hatte Eselsohren, an einem Fuß einen Huf, trug ein Buch u. war mit einer Toga bekleidet'.

3. Orpheus. Dem Bilde des Hirten sehr nahe steht das des *Orpheus. Durch seinen Gesang wird er zum ‚Heiland' (σωτήρ) der Menschen. Vgl. Clem. Al. protr. 1, 4, 4: ‚Sieh, was das neue Lied vollbrachte: Menschen hat es aus Steinen, Menschen aus Tieren gemacht. Und die sonst tot waren, ... sie wurden wieder lebendig, sobald sie nur Hörer des Gesanges geworden waren'; dazu der ganze Zusammenhang des 1. Kap. Es ist für die Auffassung der ältesten Zeit charakteristisch, daß sie den Orpheus mit Schafen umgibt: S. Callisto, Orpheus-Cubiculum (Wilpert, Mal. Taf. 37); erst die konstantinische Kunst stellt ihn entsprechend der Sage inmitten wilder Tiere dar.

4. Chorführer. Mit dem göttlichen Orpheus in mancher Weise verwandt ist die Vorstellung vom Chorführer Christus; Clem. Al. protr. 9, 88, 3; 12, 119, 1f (... die schönen Lämmer, die die heiligen Weihen des Logos verkünden u. einen nüchternen Chorreigen versammeln); auch Eus. laud. Const. 14, 4 (οἷά τις μουσικὸς ἀνὴρ διὰ τῆς λύρας τὴν σοφίαν δεικνύμενος). Zugrunde liegt auch hier wieder die Vorstellung vom σωτήρ. Darstellungen Christi als Chorführer sind mir nicht bekannt, doch bekommen von hier die Bilder der Toten mit Musikinstrumenten in den Händen (J. Quasten, Die Leierspielerin auf heidn. u. christl. Sarkophagen: RQS 37 [1929] 1) einen neuen Sinn.

5. Fischer. Zu den Urbildern einer christlichen Errettung (σωτηρία) gehört auch das des *Fischers; vgl. Clem. Al. paed. 3, 101, 3: ‚Fischer der Sterblichen, die retten sich lassen aus dem Meere der Bosheit'. Beispiele bieten S. Callisto A 2 (Wilpert, Mal. Taf. 27, 2); A 3 (ebd. Taf. 27, 3); Sarkophag von La Gayolle (Wilpert, Sark. Taf. 1, 3); von der Via Lungara (ebd. Taf. 19, 6); von S. Maria Antiqua (ebd. Taf. 3, 1); von Ravenna (ebd. Taf. 2, 2); Grab des Iulius Tarpeianus unter St. Peter (Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro 2 [C. del Vatic. 1951] Taf. 12a). Gern wird der Fischer mit Taufszenen verbunden (A 2, A 3, Lungara, S. Maria Antiqua); vgl. Tert. bapt. 1: Nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Jesum Christum in aqua nascimur. Auf den Sarkophagen von La Gayolle u. Lungara ist er dem Hirten gegenübergestellt; doch erreicht er nie die Bedeutung des Hirtenbildes. Im späten Jahrhundert verliert das Bild, ähnlich dem des Hirten, an Dichte. Auf den Sarkophagen von Ravenna u. S. Maria Antiqua ist er auf die Nebenseite gewandert (S. Maria Antiqua als Netzfischer); auf dem lateran. Sarkophag 119 (Wilpert, Sark. Taf. 9, 3) ist er nur mehr idyllische Ausmalung der Meerszene. Individuelle Züge im Sinne des späteren Ch. hat der Fischer ebensowenig wie der Hirt u. Lehrer angenommen.

6. Steuermann. Gelegentlich begegnet auch die Vorstellung von Christus als einem *Steuermann; zugrunde liegt der Gedanke vom Leben als einer Seefahrt. Act. Andr. et Mt. 5 u. 17 (AAA 2, 1, 70, Z. 1; 85, Z. 5) steht Christus am Steuer des Schiffes, mit dem Andreas fährt. Ähnlich Clem. Al. protr. 12, 118, 4 u. paed. 1, 54, 2f. Eine schöne Darstellung bietet die Bronzelampe im Museo Archeologico in Florenz (G. Bovini, Monumenti figurati paleocrist. conserv. a Firenze [C.d.Vatic. 1950] 8/13). Ein Schiff im Sturm (vgl. E. Peterson, Das Schiff als Symbol der Kirche: TheolZ 6 [1950] 77/9) zeigt das bekannte Fresko in S. Callisto A 2 (Wilpert, Mal. Taf. 39, 2).

7. Basileus. Eine letzte Vorstellung ist die von Christus als König bzw. imperator. Über die literarischen Reflexe dieser Vorstellung u. ihre Entwicklung s. *Christus II (Basileus). Für die Kunst ist die Idee, soweit ich sehe, in der Frühzeit nur einmal fruchtbar geworden: in der sog. Dornenkrönungskammer in Pretestato trägt Christus in der Szene mit der Samariterin einen Purpurmantel (Wilpert, Mal. Taf. 19). Einen Purpurmantel trägt auch der ‚Heiland' der Malereien im hinteren Teile des Grabes X unter S. Sebastiano (H. Lietzmann, Petrus u. Paulus² [1927] Taf. 10).

E. Tetrarchisch-frühkonstantinische Zeit. 1. Wundertäter. Die geistige u. soziale Umschichtung der Gesellschaft des 3. Jh. geht auch an der christl. Gemeinde nicht spurlos vorüber. Dieser Umschichtung fällt zunächst die gebildete Oberschicht zum Opfer. Die Kunst des späten 3. u. beginnenden 4. Jh. steht vorwiegend im Dienste eines emporkommenden Kleinbürgertums; auf seine Bedürfnisse u. dessen Erlebnissphäre ist auch das Ch. dieser Zeit abgestimmt. Die Bildhaftigkeit der ersten Periode ist aufgegeben u. mit ihr die Hintergründigkeit der meisten ihrer Vorstellungen. An ihre Stelle tritt ein mehr persönlich vorgestellter Christus biblischer Prägung u. zw. sind es vor allem die Synoptiker, die den Stoff liefern für die Christusvorstellung der Zeit. Zusammenfassend etwa Euseb. ad s. coet. 15, 1f: ‚Und fürwahr, der Sohn Gottes ruft alle zur Tugend u. zeigt sich allen Verständigen als Lehrer der Gebote seines Vaters, wir müßten es denn unvermerkt verkennen, daß er um unseres Heiles willen auf der Erde umhergewandelt ist. Darum hat er die Kranken heimgesucht, die Schwachen von den sie bedrängenden Leiden befreit. denen, die in äußerste Armut u. Not gekommen waren, Trost gebracht . . .' Der hier ausgesprochene Gedanke bietet den inneren Zusammenhang der zahlreichen Wunderszenen der ein- u. zweizonigen Sarkophage des 4. Jh.: alle die Blindenheilungen, Totenerweckungen, Brotwunder usw. sind Offenbarungen des ‚Heilands' Christus. Hinter den meisten dieser Szenen steht wohl die große Kirchenkunst der Zeit; hierüber u. über den besonderen Grabsinn einzelner Szenen in der Sepulkralkunst vgl. *Malerei. Ihre Reihe beginnt kurz vor der Friedenszeit; Vorläufer sind die Loculusplatte im Konservatorenpalast (Wilpert, Sark. Taf. 3, 4), der lateran. Sark. 119 (aO. Taf. 9, 3) u. die polychromen Fragmente, es handelt sich wohl um Bekleidungsplatten, im Thermenmuseum (Paribeni, Catalogo² 1221; Wilpert aO. Taf. 220, 1). Handelt es sich bei den beiden ersten Stücken nur um eine neue Fassung der als Thema auch schon in der ersten Epoche belegten Lazarusgeschichte, so bieten die tetrarchischen Fragmente zum ersten Male einen größeren christologischen Zyklus. Der Christus all dieser Wunderszenen ist

jugendlich u. unbärtig; das Haupthaar ist bald kurz geschnitten, bald fällt es in Locken bis in den Nacken. Ausnahmen bilden nur die frühen Stücke, der lateran. Sark. 119 u. die Platten im Thermenmuseum: Christus trägt auf ihnen einen Bart. Auf den Platten läßt zudem das Pallium in der Art kynischer Wanderprediger die rechte Schulter frei. Für die nächste Entwicklung bleiben diese Stücke unfruchtbar; sie knüpft nicht hier, sondern an den jugendlichen Wundertäter der frühen Katakombenkunst an. – In der Katakombenmalerei setzt sich der Wunderzyklus nicht in gleichem Maße durch wie auf den Sarkophagen (ein Beispiel etwa das Grab mit den Frauenwundern in Marcellino e Pietro; J. P. Kirsch: RivAC 7 [1930] 210/14). Meist mischen sich die ntl. Rettungswunder stark mit solchen aus dem AT. Der Christus dieser Bilder ist durchweg der jugendliche Wundertäter mit dem kurzgelockten Haupthaar, wie wir ihn aus der ersten Epoche kennen. Überblickt man die große Masse der Denkmäler (dieser Epoche gehört die Mehrzahl der erhaltenen Katakombenteile an), so kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß der Zusammenhang mit der Kunst des 3. Jh. hier ein wesentlich dichterer ist als bei den fast traditionslos einsetzenden Zonensarkophagen. Das zeigt sich vor allem auch bei den großen repräsentativen Darstellungen, die die Mittelfelder der Decken schmücken.

2. Hirte. Unter diesen spielt noch immer eine bevorzugte Rolle die Gestalt des Guten Hirten. Zahlreiche Beispiele finden sich in Marcellino e Pietro (Wilpert, Mal. Taf. 61. 67. 72. 73. 100. 130. 131; J. P. Kirsch: RivAC 7 [1930] 226 Abb. 16), aber auch anderwärts. Durchweg ist der Hirt jugendlich u. bartlos, das Lamm trägt er auf seiner Schulter. Häufiger (Wilpert, Mal. Taf. 61. 72. 100; Kirsch aO.) ist er umgeben von seinem alten Pendant, der Orans, die nun aber, entsprechend dem realistischen Sinn der Epoche, als männliche u. weibliche Orans erscheint. Noch immer hat das Bild seinen alten Sinn bewahrt: Christus ist ‚Hirt der vernünftigen Herden auf Erden‘ (Euseb. theoph. 2, 83 [119*, 8 Gressm.]), ist ‚Heiland‘ (σωτήρ) der Menschen (ebd. 2, 95 [125*, 3]). Als Guter Hirt ist er bereit, ‚alles um der Rettung des verirrten Schafes willen zu leiden, selbst wenn er mit wilden Tieren kämpfen müßte‘ (ebd. 2, 83 [119*, 22]). Zum Kampf mit wilden Tieren auch Euseb. laud. Const. 7, 9 (215, 1 Heikel); dazu das oben zum Orpheusbild genannte Material. Mit der Hirtenvorstellung ist immer noch nahe verbunden die vom Lehrer. In Marcellino e Pietro, Kammer 19 (J. P. Kirsch: RivAC 7 [1930] 222) gruppieren sich um den Hirten im Mittelfeld der Decke zahlreiche (männliche u. weibliche) Gestalten mit einer geschlossenen oder auch offenen Rolle in den Händen. Zur Deutung vgl. Euseb. theoph. 2, 95 (125*, 3 Gressm.): ‚So also unterwies der gemeinsame Erlöser aller wie ein Guter Hirt u. Arzt seine vernünftigen Schafe auf Erden‘. Daß auch der Zusammenhang mit den Mahlbildern gelegentlich noch einmal nachklingt, zeigt die Gestalt des melkenden Hirten in Marcellino e Pietro, Kammer 5a (Wilpert, Mal. Taf. 93). Unberücksichtigt blieb bisher ein zweiter Typ von Hirtenbildern, der in dieser Epoche entsteht: der weidende Hirt (Beispiele: Wilpert, Mal. Taf. 51, 2. 121; eine Liste der erhaltenen Denkmäler ebd. 231/41). Mehrere Tiere umstehen den ebenfalls jugendlichen Hirten, zum Bild gehören meist einige Bäume, gelegentlich auch eine reicher ausgemalte Landschaft (vgl. Wilpert aO. Taf. 121). Doch geht mit dieser kompositionellen Bereicherung des Bildes eine Auflösung seines ideellen Gehaltes Hand in Hand. – In der Sarkophagplastik waren ähnliche Erscheinungen schon im letzten Drittel des 3. Jh. feststellbar (oben D 1); sie setzen sich auch in dieser Periode fort. In ihre Frühzeit gehören die Hirtensarkophage mit breiter, die ganze Front füllender Ausmalung des Hirtenlebens (Gerke, Sarkophage 338). Die Grenzen zwischen Gutem Hirten, paradiesischer Landschaft u. einfachem Hirtenidyll sind fließend u. im Einzelfall oft kaum zu bestimmen. Neben dem jugendlichen Hirten erscheint in dieser Denkmälerschicht der bärtige Hirt; Beispiele (die Bedeutung als Guter Hirt ist gesichert durch Größe u. Stellung in der Mitte) bieten etwa der Hirtensarkophag der Villa Doria Pamfili (Wilpert, Sark. Taf. 83, 6) oder der von Salona (ebd. Taf. 132, 3). – Zu erwähnen sind schließlich noch die zahlreichen Statuetten des Guten Hirten, die zum größten Teil dieser Epoche angehören. Katalog bei L. Clausnitzer, Die Hirtenbilder in der altchr. Kunst. Diss. Erl. (1904) 32/5; Ergänzungen bei E. Becker: ByzNJb 2 (1921) 379/88. Die wichtigsten abgebildet bei Wilpert, Sark. Taf. 52. Die Brunnenstatue eines Guten Hirten in Konstantinopel erwähnt Eus. v. Const. 3, 49.

3. Orpheus. Die Kunst des 3. Jh. hatte Or-

pheus mit Schafen umgeben. Gelegentlich begegnet diese Fassung auch noch in dieser Periode (Wilpert, Mal. Taf. 98). Vorherrschend ist jetzt aber das Bild des Orpheus zwischen wilden Tieren (Wilpert, Mal. Taf. 229; ein zweites Denkmal ebenfalls in Domitilla ist heute zerstört: Wilpert aO. 243 nr. 2; ders., Sark. Taf. 256, 6; Statuetten in Athen [G. Sotiriou, Guide du Musée Byzant. d'Athènes, 1932, nr. 93] u. Istanbul [Musées impér. ottomans: G. Mendel, Catalogue des sculpt. grecques, rom. et byzant., 1912/14, nr. 651]). Die wilden Tiere sind die leichtfertigen, jähzornigen u. wollüstigen Menschen, die der göttliche Orpheus mit seinem Gesange zähmt (Clem. Al. protr. 1, 4, 1) oder auch die Leidenschaften selbst (Clem. Al. paed. 3. 35, 1; Euseb. laud. Const. 14, 4f = theoph. 3, 39 [143, 18 Gressm.]). Im gleichen Sinne wird auch das Hirtengleichnis gedeutet; vgl. das Gute-Hirten-Bild in Pretestato mit der Herde auf der einen, u. Esel u. Schwein auf der anderen Seite des Hirten (Wilpert, Mal. Taf. 51, 1). Die Deutung der Tiere als Leidenschaften ist Allgemeingut alexandrinischer Theologie; über ähnliche Gedanken bei Philo u. anderen vgl. J. Quasten, Der Gute Hirte in hellenist. u. frühchristl. Logostheologie: Hl. Überlieferung, I. Herwegen dargeboten (1938) 51/8. Zum Ganzen auch *Orpheus. – Den Sieg über die wilden Tiere in neuer, verchristlichter Form spricht das Bild Christi auf dem Löwen aus, wie es ein Sarkophag in Gerona bietet (Wilpert, Sark. Taf. 112, 2). Zur Interpretation Euseb. theoph. 3, 55 (151*, 25 Gressm.): ,Was aber waren diese Tiere anders als die Häupter der Dämonen, die der Heilige Geist in gleichnisartiger Weise: Schlange, Natter, Löwe u. Drache nannte u. sprach: Auf Schlange u. Natter wirst du treten u. den Löwen und Drachen zermalmen'. Über die weitere Entwicklung des Themas s. unten G 4. Mit einem Kampf im Zirkus vergleicht den Tod Christi Euseb. theoph. 3, 55 u. 61 (151*, 7 u. 158*, 17 Gressm.): ,durch den Kampf mit dem Tode aber wie mit einem Ringkämpfer'. Ähnlich erscheint er den Seinen bei ihrem Kampf als Kampfrichter; vgl. Dölger, ACh 3 (1932) 177 (zu Act. Perp. 10) u. Kollwitz, Plastik 136 u. 148.

4. Lehrer der Apostel. Die große repräsentative Komposition der Zeit aber sind nun nicht mehr diese alten Bildtypen der Frühzeit, sondern eine neue Erfindung: Christus als Lehrer inmitten seiner Apostel. Die ersten Darstellungen des Themas reichen wohl noch in die Zeit vor dem Friedensschluß; zu nennen ist hier vor allem eine Decke in Marcellino e Pietro (Kammer 5a: Wilpert, Mal. Taf. 96; zur Datierung Kollwitz, Christus Lehrer 45f). Dargestellt ist Christus inmitten von 6 Jüngern. Er ist jugendlich unbärtig; die Rechte hat er im Sprechgestus erhoben, die Linke hält eine Rolle. Noch immer ist der Zusammenhang mit dem Bild des Lehrers der wahren Philosophie (zur Vorstellung in dieser Zeit Kollwitz, Ch. L. 49) spürbar: an der Türwand der gleichen Kammer findet sich die sitzende Gestalt eines lesenden Mannes, ähnlich den Lesenden der Sarkophage des 3. Jh. oder in S. Callisto, A 2 (Wilpert, Mal. Taf. 93f). Ähnliche Beziehungen läßt ein Fresko in S. Callisto (Wilpert, Mal. Taf. 243, 1) erkennen, das ganz nach dem Schema der linken Gruppe des Sarkophags von der Via Salaria gebaut ist: Christus sitzt nach rechts, vor ihm steht zuhörend ein Apostel, ein zweiter steht hinter Christus. Männliche Gestalten mit Rollen in den Händen umgeben den lehrenden Christus in Nunziatella (Wilpert aO. Taf. 75). Zum Ganzen Eus. ad s. coet. 15: ,und fürwahr, der Sohn Gottes ruft alle zur Tugend u. zeigt sich allen Verständigen als Lehrer der Gebote seines Vaters ... Das sei, versichert er, die erstaunlichste u. größte Kraft, Festigkeit des Geistes im Verein mit der Philosophie'. Im gleichen Zusammenhang erscheint auch noch einmal die Orans; ein Beispiel bietet die schon genannte Decke in Nunziatella. Im allgemeinen aber hat die Szene alle Erinnerungen an das 3. Jh. abgestreift. Inmitten von meist 12 Aposteln sitzt Christus, die Rechte im Sprechgestus erhoben, in der Linken die Rolle (Wilpert, Mal. Taf. 126. 148, 2. 152. 155, 2. 170. 177. 193; RivAC 5 [1928] 195 Abb. 19; ein Teil der Darstellungen reicht schon in spätkonstantinische Zeit herüber). Christus ist durchweg jugendlich u. bartlos; das Haupthaar ist kurz u. zumeist gelockt. Seltener u. sicher abgeleitet sind Bilder, die Christus ohne Apostel darstellen; Beispiele in Nunziatella (s. oben) u. Marcellino e Pietro (RivAC 9 [1932] 29 Abb. 7). Ein früher Vorläufer dieser Darstellungen findet sich, die Richtigkeit der Deutung vorausgesetzt, an der Attika des Grabes X unter S. Sebastiano (H. Lietzmann, Petrus u. Paulus[2] [1927] Taf. 9). – Im Bildprogramm der Katakomben wirkt die Szene fremd; ein sepulkraler Sinn ist nicht ohne weiteres gegeben. Ge-

legentlich sitzt sie in apsidenartigen Ausbuchtungen (Wilpert, Mal. Taf. 126. 193). Man hat deshalb angenommen, daß das Bild ursprünglich für die oberirdischen Kulträume geschaffen sei. Als einzige große repräsentative Komposition der Zeit muß man das Bild vor allem auch in der Apsis der Laterankirche voraussetzen. Erhalten hat sich aus dieser Frühzeit nichts; von jüngeren Wiederholungen des Themas bewahrt am ehesten S. Aquilino in Mailand die wesentlichen Züge der konstantinischen Komposition. Auch für Ostrom läßt sich die Darstellung aus jüngerem Material erschließen; vgl. Kollwitz, Plastik 161/66.

5. Adoriert. Auf den westlichen Sarkophagen dieser Zeit fällt das Thema seltsamerweise ganz aus; die Mitte der zahlreichen Zonensarkophage bilden entweder eine Orans zwischen zwei Aposteln oder die christologischen Szenen der Brot- und Weinvermehrung bzw. der Ansage der Verleugnung. Eine Ausnahme bildet eine frühe Gruppe von drei Sarkophagen (Florenz: Wilpert, Sark. Taf. 287, 1; Arles: ebd. 38, 3 u. Abb. 242; Rom, S. Sebastiano: ebd. Taf. 40). In der Mitte sitzt erhöht Christus, umgeben von zwei Aposteln. Ihm nahen sich von beiden Seiten je zwei proskynierende Gestalten mit verhüllten Händen. Es sind die ersten Verehrungsbilder dieser Art in der christlichen Kunst. Das gleiche Thema behandelt ein Fresko in Domitilla (Wilpert, Mal. Taf. 196); zwei Gestalten mit erhobenen Händen sind es hier, die sich Christus nahen. Frauen vor Christus bieten eine Platte im Thermenmuseum (Wilpert, Sark. Taf. 204, 3) u. ein Fragment in Berlin (ebd. Taf. 297, 4). Immer sind die Szenen ins Repräsentative umgesetzt. Rein biblisch gedacht, Christus als Lehrer der Bergpredigt, begegnet das Thema zweimal auf den polychromen Fragmenten des Thermenmuseums (s. oben). Ein weiteres gehört schon der spätkonstantinischen Zeit an (Wilpert, Sark. Taf. 6, 4).

F. Spätkonstantin. Zeit. 1. Basileus. In einen neuen Abschnitt tritt die Entwicklung in der Spätzeit des Kaisers Konstantin. Diese Jahrzehnte stehen theologisch ganz im Zeichen der christologischen Klärungen. Christus ist gleichwesentlich mit dem Vater, also gebührt ihm auch gleiche Ehre wie dem Vater; das ist der wesentliche Gewinn dieser Klärungen. Das Bild, in dem man vor allem die neue Stellung Christi umschreibt, ist das eines himmlischen Königs (*Christus II [Bas.]). Es mußte dieser Zeit besonders nahe liegen: das große Erlebnis dieser Generation ist ja das christliche Kaisertum. Man stellt sich Christus vor, wie man den irdischen Kaiser zu sehen gewohnt war, gibt ihm die Prädikate u. Insignien des irdischen Kaisers, Nimbus, erhobene Hand, Globus, Thron, Purpur usw. Die tiefere Begründung dieser Übertragung liegt in der inneren Verknüpfung beider Reiche; der irdische Kaiser ist nur ein Abbild (*Eikon) des himmlischen Kaisers (am ausführlichsten Eusebius, Tricennatsrede; dazu E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem [1935]; H. G. Opitz: ZNW 34 [1935] 1/19; H. Eger: ZNW 38 [1939] 97/115); zum Ganzen Kollwitz, Christus König; Grabar; *Herrscher.

2. Gesetzgeber. Die große repräsentative Neuschöpfung der Zeit ist die Gesetzesübergabe an Petrus bzw. Paulus. Die Gesetzesübergabe an Petrus wird erstmalig dargestellt in der Apsis von St. Peter. Erhalten ist dieses wichtige Mosaik nur in Zeichnungen, die vor dem Abbruch der alten Apsis gemacht wurden (Muentz: RevArch 2 [1882] 144_1), sowie in einer großen Zahl antiker Wiederholungen; die wichtigste von ihnen ist S. Costanza (Wilpert, Mos. Taf. 4). Christus ist bärtig; das ist von nun an auf repräsentativen Darstellungen das vorwiegende Aussehen Christi (Sauer, Aufk.). Um das Haupt hat er das königliche Symbol des Nimbus, die Rechte hat er erhoben (zum Gestus: H. P. L'Orange: SymbOsl 14 [1935] 86/114). Mit der Linken übergibt er Petrus die Rolle der lex (νόμος βασιλικός), die dieser, höfischem Brauch entsprechend, in den Bausch des Gewandes empfängt; auf der anderen Seite akklamiert Paulus. Der ganze Vorgang hat seine Parallele in der Überreichung der Codicillar-Diptychen bzw. der mandata principis an einen neu ernannten Beamten (Theodosius-Missorium: Delbrueck, Dipt. nr. 62). Neben der Gesetzesübergabe an Petrus kennen wir noch die an Paulus. Entstanden ist die Komposition wohl in Kpel, wo sich in der Platte Mendel 1328 noch eine Wiederholung erhalten hat; drei weitere kennen wir in Ravenna (Sarkophag von S. Maria in Porto fuori, den Säulensarkophag von S. Francesco u. den Figurensarkophag in Classe). Der Christus dieser Komposition ist unbärtig; der Kopf des ältesten Beispiels (S. Maria in Porto fuori) folgt ganz dem Typ des zeitgenössischen Kaiserporträts. Zum Ganzen Kollwitz, Christus Lehrer 59/66 (zur röm. Gruppe):

ders., Plastik 153/61 (zur Gesetzesübergabe an Paulus); Grabar 200. Von diesen Denkmälern her erklärt sich auch die gleichzeitig aufkommende Gesetzesübergabe an Moses (Katalog bei Wilpert, Mal. 422f).

3. Kosmokrator. Auch die ältere Komposition der Lehrversammlung erfährt jetzt eine neue Formulierung. Christus sitzt auf einem Thron, der auf dem Wolkenschleier steht, den Coelus über sich breitet; in der Linken hält er eine Rolle, die Rechte hat er im Sprechgestus erhoben. Beispiele bieten der Bassussarkophag u. eine Reihe ähnlicher Stücke (Wilpert, Sark. Taf. 13; 28, 1. 3; 29, 3; 121, 4; 284, 5; 286, 10). Auch hinter dieser Darstellung steht ein bestimmtes Thema höfischer Kunst: der Kaiser als Herr der Welt auf dem Coelus thronend (Galeriusbogen; Euseb. v. Const. 4, 69, 2). Zur Interpretation Petr. Chrysol. s. 13 (PL 52, 227): ,Christus rex noster commilitones suos de evangelico allocutus est tribunali'; es ist die Adlocution eines Kaisers, die hier dargestellt ist (zur Rolle in der Hand des Kaisers: Th. Birt, Die Buchrolle [1907] 68f. 72). Der Christus der genannten Denkmäler ist jugendlich. Das Haar trägt er halblang; auf einzelnen Stücken fällt es ihm bis auf die Schultern herab. Mehr der Grundidee dieser Bilder entspricht der Christus der Apostelversammlung in der Bäckergruft in Domitilla (Wilpert, Mal. Taf. 193; ähnlich 155, 2). Es ist ein bartloses Gesicht mit kurzem Haupthaar im Typ der gleichzeitigen Kaiser- u. Beamtenbilder. Über Christus ,consul' vgl. Kollwitz, Christus Lehrer 58_{75}.

4. Sieger. In diese Zeit fällt auch die Aufnahme des Passionsthemas in die christliche Kunst; damals entsteht die Gruppe der Passionssarkophage. Ihr ältestes erhaltenes Beispiel ist der auf die Passion Christi beschränkte Lat. 171 (Wilpert, Sark. Taf. 146, 3); die Mehrzahl der folgenden Stücke stellt der Passion Christi die seiner beiden Hauptapostel gegenüber (im einzelnen H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage [1929]; F. Gerke: Archaeol. Értesitö 52 [1939] 191/254). Der Christustyp dieser Sarkophage (es handelt sich um eine ausgesprochene Sarkophagkomposition, die in der Malerei bisher keine Parallele hat) ist eine jugendliche Gestalt mit kurz gelocktem, nur im Nacken längerem Haar. Mittelpunkt der ursprünglichen Komposition (später findet ein Austausch mit der Throngruppe statt: Bassussarkophag, Lat. 174) ist das Triumphkreuz. Damit erfährt die Gesamtkomposition ihre letzte Deutung vom Siege Christi her; im sepulkralen Zusammenhang ist der Sieg Christi zugleich der Sieg der Seinen. Der Gedanke, daß Christus ein Sieger ist, daß er Sieger ist vor allem durch seine Passion, ist in der zeitgenössischen Literatur zahllose Male zu belegen. Beispiele bieten, oft im Zusammenhang mit dem Sieg vor allem der Märtyrer: Damas. epigr. 8. 23. 61; Ambr.: PL 15, 1575. 1577. 1700. 1703. 1830. 1831; 16, 339. 730; Aug. in Joh. tr. 51, 2; Petr. Chrysol. s. 150 (PL 52, 601); Prud. perist. 1, 36; Sacr. Leon. 1, 8; 2, 23; 17, 26; 18, 26; 33, 10 u. viele andere Stellen; dazu das griech. Material Kollwitz, Plastik 136. 150. Zum Ganzen J. Gagé, La théologie de la victoire impériale: RevHist 171 (1933) 1 ff; Σταυρὸς νικοποιός. La victoire impériale dans l'empire chrét.: RevHistPhilRel 13 (1933) 370/400; Grabar 239; vgl. *Christus II (Basileus).

5. Kranzverleiher. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß der Sieg Christi auch der Sieg der Seinen ist. Als Zeichen des Sieges reicht er ihnen einen Kranz. Die Belege dafür sind zahlreich; Beispiele bieten Damas. epigr. 47. 49 Ihm; Ambr. virginib. 1, 2, 8 (PL 16, 190); Petr. Chrysol. s. 158 (PL 52, 618); Prud. perist. 2, 276. 556; 4, 20; 5, 4. 540; 14, 7. 119; ILCV Index s.v. corona. Dazu die griech. Belege Kollwitz, Plastik 136. 148. Dabei ist der Kranz bald der des Soldaten, bald der des Siegers im Zirkus. Zum Ganzen: K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (1940) 143/230; s. auch *Kranz. Die Mehrzahl der Darstellungen gehört schon der folgenden Epoche an; aus spätkonstantinischer Zeit etwa die Kronenverleihung in Domitilla (Wilpert, Mal. Taf. 125). Der jugendliche Christus mit dem halblang im Pagenschnitt geschnittenen Haar erinnert an den Christus des Bassussarkophages; der gleichen Zeit dürfte auch die Malerei entstammen.

6. Akklamiert. Von besonderer Bedeutung für die Zukunft werden die Huldigungsszenen, die in dieser Epoche zuerst auftauchen. Dargestellt sind vor allem zwei: Akklamation u. Kranzdarbringung. Ein akklamierender (*Akklamation) Paulus steht in der Gesetzesübergabe an Petrus diesem gegenüber (s. oben F 2), eine Mehrzahl von akklamierenden Aposteln gehört zur Gesetzesübergabe an Paulus; auf dem ältesten Beispiel, dem noch unserer Periode angehörenden Sarkophag von S. Maria in Porto fuori bei Ravenna, sind es

vier. Auf dem gleichen Sarkophag nahen sich auf den Nebenseiten je zwei Apostel mit einem Kranz. Dazu vgl. *Aurum coronarium. Ebenso bieten zwei Sarkophage mit mittlerem Thron über dem Coelus die gleiche Szene (Wilpert, Sark. Taf. 284, 5; 286, 10).

7. Wundertäter. Die Wunderszenen bieten demgegenüber nichts Neues. Der Christus dieser Szenen bleibt in dieser u. auch in der folgenden Periode der jugendliche Wundertäter mit dem kurzen, nur im Nacken länger herabfallenden Haar. Das Ch. der großen Repräsentationsszenen wirkt hier kaum herüber. – Die Vorstellungen des 3. Jh. sind in dieser Epoche höchstens noch in einigen verspäteten Denkmälern zu belegen. Allein das Hirtenbild bleibt lebendig, aber auch dieses tritt gegenüber der älteren Zeit stark zurück. Erst die theodosianische Zeit sollte ihm noch einmal zu einer kurzen Nachblüte verhelfen.

G. Theodosian. u. nachtheodosian. Zeit.

1. Adoriert. Die theodos. Zeit baut auf dem Neuen der spätkonstantinischen Epoche weiter. Der Zug zum Repräsentativen hat sich noch weiter verstärkt; das Huldigungsbild wird das eigentliche Thema der Zeit. Der Einfluß der höfischen Kunst (Theodosius-Obelisk, Arkadius-Säule) ist vielleicht noch stärker als in der vergangenen Epoche; zwischen christlichem u. höfischem Repräsentationsbild ist kaum ein Unterschied. Eine zweite nicht minder wichtige Quelle für das christliche Repräsentationsbild der Zeit wird die Bilderwelt der Johannesapokalypse. Aus der lebendigen Auseinandersetzung mit dem Königs- u. Kaiserkult der kleinasiatischen Städte heraus geschrieben, hatte sie bereits zahlreiche königliche Insignien auf Christus, den ‚König der Könige' übertragen. Ihre Bilder werden jetzt zu einer unerschöpflichen Quelle des christlichen Repräsentationsbildes.

2. Gesetzgeber. Im Sinne eines Huldigungsbildes wird jetzt die Gesetzesübergabe an Petrus ausgebaut. Die übrigen Apostel umgeben akklamierend die Mittelgruppe Christus-Petrus-Paulus; der Vorgang der Gesetzesübergabe als solcher tritt ganz in den Hintergrund. Beispiele bietet die unter stark höfischem Einfluß entstandene Gruppe der Stadttorsarkophage (H. U. v. Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag u. seine Nachfolge [1935]). Die Gesetzesübergabe an Paulus war von Anfang an figurenreicher. Dem Paulus tritt der zunächst fehlende Petrus gegenüber. Der späte Figurensarkophag von Classe (H. Dütschke, Ravennatische Studien [1909] nr. 80) parallelisiert ihn auch äußerlich mit Paulus u. nähert die Gruppe dadurch Huldigungsbildern wie dem Sarkophag des Rinaldus im Dom an (Dütschke nr. 13). Der Sarkophag in der Vorhalle des Domes zu Ferrara (Studi Rom. 2 [1914] Taf. 24), auf dem Petrus u. Paulus, beide mit geschultertem Kreuz, Christus akklamieren, schließt diese Entwicklung ab.

3. Lehrer der Apostel. Ungleich mannigfaltiger reagiert die Lehrszene auf die neuen Tendenzen. Noch in frühkonstantinischer Zeit entstanden, fehlen ihr von Haus aus, im Unterschied zur Gesetzesübergabe, alle repräsentativen Absichten. Nur in unbedeutenden Einzelheiten verändert erscheint die alte Komposition in S. Aquilino in Mailand (Berchem-Cl. Abb. 60). Aller Diskussionszusammenhang ist aufgelöst in den Reliefs von Yedikule u. Berlin (Kollwitz, Plastik Taf. 49/50). Ohne zu sprechen steht Christus in der Mitte seiner Apostel, die reine Repräsentation göttlicher Macht. Auf dem Berliner Relief trägt er außerdem zum ersten Mal das kaiserliche Zeichen des Kreuznimbus (zum Kreuznimbus E. Weigand: ByzZ 30 [1929/30] 590/3). War Christus in den genannten Beispielen entsprechend der alten Formulierung des Themas jugendlich unbärtig, so nimmt er auf einigen gallischen Sarkophagen mit der Apostelversammlung unter dem Einfluß der moderneren Gesetzesübergabe die Bärtigkeit an (Wilpert, Sark. Taf. 34, 1. 3). Christus lehrt auf diesen westlichen Beispielen, die Apostel sind in lebhafter Konversation begriffen. Die Versammlung sitzt vor einer offenen Halle, der regia coeli. Am stärksten wird das Neue fühlbar in Kompositionen wie S. Pudenziana (Wilpert, Mos. Taf. 42/4). Der Zusammenhang mit den älteren Denkmälern ist allein noch in den diskutierende Zweiergruppen bildenden Aposteln deutlich. Christus, auch hier wieder bärtig, ist ausgezeichnet mit allen Zeichen königlicher Macht: Nimbus, Thron mit Perlen u. Edelsteinen, Purpurkissen. Von rechts u. links nahen die beiden Ekklesien mit dem Ehrengeschenk der Goldenen Kronen. Und im Hintergrund baut sich die himmlische Stadt der Apokalypse mit ihren 12 Toren auf, überragt vom Tropaion des Kreuzes. Zur himmlischen Stadt (himmlischer Palast) vgl. die Schilderung bei Joh. Chrys. in Mt. hom. 1, 8 (PG 57, 23f); zur Vorstellung vom Himmel als einer Stadt auch Cumont, Or. Rel. 309_{21}.

4. Himmlischer Basileus. Die apokalyptische Schilderung wird vielfach am Triumphbogen noch weiter ausgebaut. In der Mitte steht hier der Thron des Lammes. Ihn umstehen die 7 Leuchter (zum Fackelrecht des Kaisers A. Alföldi: RM 49 [1934] 111/18) u. in den Zwickeln nahen sich die 24 Ältesten mit goldenen Kronen. Beispiele bieten S. Paolo (Berchem-Cl. Abb. 100/1), Ss. Cosma e Damiano (Wilpert, Mos. 102) und seine karolingische Wiederholung in S. Prassede (Berchem-Cl. Abb. 293/4). Mit der Zeit entfernt sich das große Repräsentationsbild immer weiter von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt. Hauptthema der jüngeren Apsiden ist die Aufnahme des oder der Titelheiligen in den himmlischen Palast. Petrus u. Paulus (Ss. Cosma e Damiano) oder Engel (S. Vitale: Berchem-Cl. Abb. 184) fungieren dabei als admissionales. Es entspricht höfischem Brauch, wenn die Heiligen bei dieser Gelegenheit ihr aurum oblaticium resp. der Stifter seine Stiftung auf verhüllten Händen darbringen, oder wenn der Heilige die Siegeskrone aus der Hand des himmlischen Kaisers ebenfalls in die verhüllten Hände empfängt (Cosma e Damiano, S. Vitale, S. Lorenzo fuori: Berchem-Cl. Abb. 241). Der Christus dieser Szenen ist durchweg bärtig; nur Ravenna u. sein Kreis (Parenzo) kennen auch im Repräsentationsbild den jugendlich-unbärtigen Christus. Christus steht auf den Wolken (Ss. Cosma e Damiano, S. Prassede), er steht (Neapel, Baptisterium: Berchem-Cl. Abb. 120) oder sitzt (S. Vitale, Parenzo: Berchem-Cl. Abb. 221, S. Lorenzo fuori) auf dem Globus. Der Sinn ist stets der gleiche: er ist Herr des Himmels (*Globus). Kaiserlicher Symbolik gehört auch das Stehen oder Thronen auf Löwen u. Drachen an; vgl. den Pignattasarkophag in Ravenna (Dütschke nr. 68) oder das Mosaik der Erzbischöfl. Kapelle (Wilpert, Mos. Taf. 89; zur Symbolik E. Weigand: ByzZ 32 [1932] 72/9). In den gleichen Zusammenhang gehören auch die Bilder des leeren Thrones; Beispiele in S. Maria Maggiore (Wilpert, Mos. Taf. 70/2), Capua vetere (Berchem-Cl. Abb. 95), Neonsbaptisterium (Wilpert, Mos. Taf. 81). Zum leeren Thron vgl. A. Alföldi: RM 50 (1935) 134/9.

5. Victor. Auf einzelnen dieser Darstellungen reicht eine Hand von oben Christus eine Krone (Cosma e Damiano; Katakombe ad decimum: Wilpert, Mos. Taf. 132). Auch diese Form der Bekränzung entstammt der höfischen Kunst; so krönt die Hand Gottes den siegreichen Kaiser (A. Alföldi: RM 50 [1935] 56; Kollwitz, Plastik 47/50). Über den Zusammenhang von Kaiser u. Sieg oben F 4. Das eigentliche Denkmal des Sieges Christi ist in dieser Epoche aber der auf dem Paradiesesberg stehende Christus mit dem großen gemmengeschmückten Kreuz. Im Unterschied zu den Majestasbildern, die aus der Gesetzesübergabe entwickelt sind, ist Christus hier wieder unbärtig. Vorbild dieses zunächst in Rom belegten Christusbildes ist wohl die Statue, die Konstantin nach dem Siege über Maxentius in Rom aufstellen ließ, u. die ihn als Sieger u. liberator mit ‚einer langen Lanze in Form eines Kreuzes‘ darstellte (Euseb. v. Const. 1, 40). Als victor u. liberator ist hier auch Christus dargestellt. Durch seinen Sieg wird er zum pacator orbis. Die ganze Friedensschilderung der röm. Welt, der offiziellen Denkmäler wie der Panegyriker, wird jetzt auf Christus übertragen; vgl. die Osterliturgie mit ihrer Friedensschilderung (pax, libertas, iustitia, fides, restitutor, renovatio u. a.). Zum Ganzen Kollwitz, Plastik 150f u. Heilsführung. Im Christus mit der crux triumphalis finden die Passionssarkophage der Zeit einen neuen Mittelpunkt (Fragment eines Passionssarkoph. im Lat.: Wilpert, Sark. Taf. 20, 5); die Unbärtigkeit Christi spricht sogar dafür, daß die Szene in diesem Zusammenhang entstand. Häufiger steht aber auch hier Christus im Mittelpunkt akklamierender Apostel (Wilpert, Sark. Taf. 35, 1; 37, 1/5; 243, 1). Zwischen Engeln zeigt den kreuztragenden Christus das Mosaik von S. Michele in Affricisco in Berlin (Berchem-Cl. Abb. 217). Neben der Darstellung Christi mit dem Kreuz lebt als Mittelpunkt der Passionssarkophage die ursprüngliche Szene des Triumphkreuzes weiter; dazu kommt eine aus der Gesetzesübergabe entwickelte Majestas mit (stehendem) bärtigem Christus; der Christus der Passionsszenen bleibt bis zum Ende der Gruppe unbärtig.

6. Patiens. Außerhalb der Passionssarkophage mit ihrer immer beschränkten Szenenwahl entsteht spätestens in frühtheodosianischer Zeit (Deckel der Lipsanothek von Brescia: J. Kollwitz, Die Lips. v. Br. [1933] Taf. 1) eine zweite Reihe von Passionsdarstellungen auf historisch-zyklischer Grundlage. Erhalten ist sie uns auf einer Reihe von Denkmälern der Kleinkunst (Londoner Passionskästchen,

Tür von S. Sabina); in der Sarkophagplastik ist sie allein vertreten durch den Sarkophag von Servanne (Wilpert, Sark. Taf. 15). Christus ist auf den älteren Beispielen noch jugendlich, auf der Tür von S. Sabina zum ersten Mal in diesem Zusammenhang bärtig. Als reifen Mann mit langem Haupthaar u. Bart zeichnen ihn dann auch die jüngeren Beispiele des Themas: der große Zyklus von S. Apollinare Nuovo u. der Codex von Rossano.

7. Infans. Nur wenig jünger ist ein zweiter Zyklus von Leben-Jesu-Szenen, der die Geburts- u. Jugendgeschichte umfaßt. Überliefert ist er in einer doppelten Fassung, einer mehr idyllisch-erzählenden u. einer höfisch umstilisierten. Erstere ist erhalten auf einer Reihe von Elfenbeinen, am umfänglichsten auf der Maximianskathedra, die zweite am Triumphbogen von Maria Maggiore. Die Geburt Christi wird hier zur Geburt eines königlichen Prinzen, die Ankunft der Magier zur Darbringung des aurum coronarium (auf die Verwandtschaft der Szene mit Bildern der Barbarenhuldigung wies F. Cumont hin: MemPontAcc 3 [1932/33] 99; zum Thronbild vgl. den oberen Streifen des Halberstädter Diptychons: Delbrueck, Dipt. nr. 2), die Ankunft in Ägypten zur feierlichen Apantesis (zur Sache E. Peterson: Zeitschr. f. system. Theol. 7 [1929/30] 682). Zum Ganzen Grabar 211/30. Entsprach die erste Reihe mehr der Art der Kindheitsevangelien, so hat diese Version zahlreiche Parallelen in der Liturgie u. Predigt der Zeit (Kollwitz, Plastik 180/2; ders., Christus König 113/5). Wieder entfaltet sich bei dieser Gelegenheit die ganze Friedensschilderung der röm. Welt. Der Geburtstag Christi ist ‚der Geburtstag des Friedens' (Leo s. 26, 5). Verus rex expulsurus tyrannum, vindicaturus patriam, instauraturus orbem, libertatem redditurus adventat (Petr. Chrysol. s. 156 [PL 52, 613]).

8. Wundertäter. Locker zwischen beide Zyklen schiebt sich der Wunderstoff. Er ist naturgemäß das variabelste Element im christologischen Zyklus. Christus bleibt hier jugendlich bartlos. Das gilt selbst dann, wenn in den Passionsszenen Christus nach jüngerer Manier bärtig dargestellt ist (Sabinatür, S. Apollinare Nuovo). Der Typ des Wundertäters u. auch der einzelnen Wunderszenen liegt zu fest, als daß man hieran noch ändern möchte.

9. Hirte. Eine kurze Nachblüte erlebt in dieser Epoche das alte Bild des Hirten; es ist das einzige Ch., das durch alle Epochen hindurch zu verfolgen ist. Zwei Stadttorsarkophage, der Pariser u. der von Tolentino, zeigen den Hirten inmitten akklamierender Apostel (Wilpert, Sark. Taf. 82, 4 u. 72), inmitten aller 12 Apostel, die jeder ein Lamm vor sich stehen haben, der Lateran-Sarkophag 177 (Wilpert aO. Abb. 26). Als königlicher Hirte, angetan mit Purpurchlamys, in der Linken das Gemmenkreuz, sitzt er im Mausoleum der Galla Placidia inmitten seiner Herde (Wilpert, Mos. Taf. 48).

H. Bergner, Der Gute Hirte in der altchristl. Kunst (1890). – L. Clausnitzer, Die Hirtenbilder in der altchristl. Kunst. Diss. Erlangen (1904). – E. v. Dobschütz, Christusbilder = TU 18 (1899). – R. Eisler, Orpheus the fisher (1921); Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύς (1929/30). – F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik (1940); Ideengeschichte der ältesten christl. Kunst: ZKG 59 (1940) 1/102; Die christl. Sarkophage der vorkonstantin. Zeit (1940). – A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936). – O. Gruppe, Die altchristl. Orpheusdarstellungen: Roscher, Lex. 3, 1, 1202/7. – W. Jost, Poimen. Das Bild vom Hirten. Diss. Gießen (1939). – W. Knapp, Die altchristl. Orpheusdarstellungen. Diss. Leipzig (1893). – L. Koch, Zur Theologie der Christusikone: Benediktin. Monatsschr. 19 (1937) 375ff; 20 (1938) 32ff. 168ff. 281ff. 437ff. – J. Kollwitz, Christus als Lehrer u. die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantin. Kunst Roms: RQS 44 (1936) 45/66; Oströmische Plastik der theodosian. Zeit (1940); Die Heilsführung der Heidenwelt: TheolGl 34 (1942) 182/93; Das Bild von Christus dem König in Kunst u. Liturgie der christl. Frühzeit: ebd. Werkheft 2 (1947/8) 95/117; Das Christusbild der 3. Jh. (1953). – N. Müller, Christusbilder: Herzog-H. 4, 63/82; 23, 308. – J. Sauer, Die ältesten Christusbilder (1920); Das Aufkommen des bärtigen Christustyps in der frühchr. Kunst: Strena Buliciana (1924) 303/29. – J. Strzygowski, Christus in hellenistischer u. orient. Auffassung: Beil. Münch. Allg. Ztg vom 19. 1. 1903. – G. Stuhlfauth, Die ältesten Porträts Christi u. der Apostel (1919). – J. E. Weis-Liebersdorf, Christus- u. Apostelbilder (1902). *J. Kollwitz.*

Christusepitheta.

Schon im NT kommen Jesus zahlreiche Amts- u. Würdebezeichnungen zu, die man als Haupttitel, als messianische, soteriologische u. christologische Titel bezeichnen kann (Taylor). Einer der Haupttitel Jesu, die ursprünglich messianische Amtsbezeichnung Christus (Messias), ist jedoch bereits in ntl. Zeit zu einem

zweiten Eigennamen Jesu geworden, der in Verbindung mit Jesus oder an Stelle von Jesus gebraucht wird (Bousset, Kyr. 77). Christus in der Bedeutung von Messias wird außerhalb der Bibel u. judenchristlicher u. gnostischer Kreise (zB. Hippol. ref. 7, 32/34) in einzelnen Fällen auch noch später verwendet (Clem. ep. Cor. 16, 1; 42, 1; 44, 3 u. a.; Iust. dial. passim; Melito frg. 2. 8, 4; Iren. haer. 3, 16, 3 M.; PsCypr. qu. idola 11/13). Im Griechischen muß die wörtliche Bedeutung von χριστός nicht erst wie im Lateinischen erklärt werden; in beiden Sprachen ist aber eine Sacherklärung nötig, die als nur lehrhaftes Wissen dem Eigennamen Christus keinen Eintrag tut (Iust. apol. 2, 6, 3; Iren. haer. 3, 18, 3 M.; Tert. adv. Prax. 28; apol. 3; adv. Marc. 3, 15. 16; PsCypr. mont. Sina et Sion 4; Cyrill. Hier. cat. 4; Rufin. comm. in symb. ap. 6; Isidor. et. 7, 2). Bemerkenswert ist das lange Fortleben des ursprünglichen Christustitels in der röm. Kirche, erkennbar in der Wortstellung Christus Jesus (Hippol. trad. ap. 8, 5; 21, 15; 22, 2; 23, 5 [Dix]; Hippol. ref. 9, 11, 3; Novat. trin. 9; altrömisches Symbol [KlT 17/18, 10]; davon abhängig Symbol von Aquileja u. Ravenna [KlT 17/18, 12]; Sacr. Leon. [25, 13 Feltoe]).

A. Katalog. In nachapostolischer u. patristischer Zeit werden die ntl. Christusepitheta beibehalten u. um neue vermehrt, die nach dem Vorbild des NT aus dem AT entnommen oder in der Auseinandersetzung mit der antiken Umwelt geschaffen werden. Die Reichhaltigkeit der ntl. u. patristischen Amts- u. Würdebezeichnungen Jesu zeigt der folgende Katalog der Christusepitheta (die Zahlen nach den mit Sternchen versehenen Epitheta verweisen auf Band u. Spalte des vorliegenden Lexikons).

*A u. O (Anfang u. Ende, Erster u. Letzter) 1, 1/4.
Agonothetes s. *Wettkampf; vgl. oben Sp. 13.
Abglanz der Doxa s. *Doxa.
Adam s. *Urmensch.
*Adler 1, 92 f; vgl. unten unter Evangeliensymbole.
Advocatus s. *Parakletos.
*Akrogoniaios.
*Altar 1, 353.
*Amen 1, 378/80; vgl. noch 2 Cor. 1, 19f; Apc. 3, 14; ThWb 1, 339/42.
Amor s. *Eros.
*Apollo 1, 529.
Archegos. Vgl. Act. 3, 15; 5, 31; Hebr. 2, 10; 12, 2; PsClem. ep. 20, 5; Eus. h. e. 5, 2, 3; ThWb 1, 485/6: s. auch *Heros.
Arm Gottes s. *Hand.
*Arzt 1, 723; s. auch *Asklepios.
*Asklepios 1, 798 (ergänzend ACh 6, 241/72).
*Assessor 1, 806.
Athletes (ἀθλητής) s. *Wettkampf.
*Auferstehung 1, 926/30.
*Auge 1, 968f.
Bacchus s. *Dionysos.
*Baum 2, 22/8.
*Berg 2, 137.
Bienenkönig s. *Biene 2, 279/82.
*Bild 2, 337.
*Blume 2, 457.
Bräutigam s. *Brautschaft 2, 546/64.
*Brot 2, 619.
Charis s. *Gnade.
*Christus (Messias) 2, 1250/7.
*Consul.
*David (Sohn, Reis, Wurzel, Schlüssel).
Eckstein s. *Akrogoniaios 1, 233f.
*Edelstein.
*Einhorn.
*Engel.
Erlöser s. *Erlösung.
Evangeliensymbole. Irenaeus (haer. 3, 11, 8 M.) beginnt mit der Deutung der vier Wesen von Ez. 1, 4ff; 10, 8ff u. Apc. 4, 6ff auf die vier Evangelien; Löwe, Stier u. Mensch wird wohl auch auf Christus selber gedeutet. Bei Victorin v. Pettau (comm. in Apc. 4, 4) sind alle vier Wesen Symbole Christi selber; die gleiche Deutung vertritt Ambrosius (expos. Lc. prol. 7/8) u. Gregor v. Elvira (fid. orthod. 6 [PL 17, 590]) mit der Aufzählung modo homo, modo vitulus, modo aquila, modo leo, während Hieronymus (comm. in Ez. 1, 1, 7) u. Augustinus (tract. in Joh. 36, 5 u. consens. ev. 4, 10) in den Lebewesen eher Hinweise auf die Evangelien u. ihre Autoren sehen.
*Fels.
*Fisch (ΙΧΘΥC).
Fundament. Vgl. ThWb 3, 63f.
Gigant s. *Körpergröße.
*Hand.
Haupt s. *Corpus Christi mysticum.
Herr s. *Kyrios.
*Hirt.
Hoherpriester s. *Archiereus 1, 602/4.
Imperator, Kaiser s. *Christus II (Basileus) 2, 1257/62.
Isaak s. *Abraham 1, 22.
*Jesus Christus. Vgl. *Christus I (Messias) 2, 1250/7.
Josue. Vgl. ThWb 3, 292f; H. Windisch, Der

Barnabasbrief = Hdb.z.NT Erg. (1920) 372f.
*Jupiter.
Kämpfer s. *Wettkampf.
Kampfrichter s. *Wettkampf.
Knecht Gottes. Vgl. ThWb 5, 653/713.
König s. *Christus II (Basileus) 2, 1257/62.
Kraft Gottes s. *Dynamis.
*Kranz.
*Lamm.
Leben. Vgl. ThWb 2, 833/74.
Lehrer. Vgl. ThWb 2, 138/62.
*Licht.
*Löwe; vgl. oben unter Evangeliensymbole.
*Logos.
*Melchisedech.
Mensch; vgl. oben unter Evangeliensymbole.
Messias s. *Christus I (Messias) 2, 1250/7.
Mittler. Vgl. ThWb 4, 602/29.
Morgenstern s. *Stern.
*Moses.
*Orpheus.
*Parakletos.
*Pelikan.
*Perle.
Pflug. Diese Bezeichnung Christi ist davon abzuleiten, daß man im Pflug einen Hinweis auf das Kreuz sah (Iust. apol. 1, 55); Gregor v. Elvira (fid. orth. 6 [PL 17, 591]) nennt Christus aratrum, quia signo crucis suae dura pectora subiciuntur et necessario semini ipsa praeparantur. Orientius (explan. nom. dei v. 128 [CSEL 16, 249]) fragt: unde aratrum? subigat quod pectora fructificetque.
*Phönix.
*Prophet.
Richter. Vgl. ThWb 3, 944.
*Salomo.
Samariter. Der barmherzige Samariter von Lc. 10, 30ff wird von Ambrosius (expos. Lc. 7, 74/84) u. Augustinus (tr. in Joh. 41, 13) auf Christus gedeutet; die ursprüngliche Beschimpfung Christi 'Samaritanus es' wird zu einem Titel Christi bei Augustinus (tr. in Joh. 43, 2) u. Gregor d. Gr. (in ev. hom. 18, 2). Beide Bibelstellen werden zusammen verwendet von Augustinus en. in Ps. 125, 15.
*Scarabaeus.
*Schlange.
Sohn s. *Jesus Christus.
*Sonne.
*Soter.
Stein s. *Fels.
*Stern. Vgl. ThWb 1, 501f.
Stier; vgl. oben unter Evangeliensymbole.
*Tag.
*Taube.
*Tempel. Vgl. ThWb 3, 230/47; 4, 884/95.
*Tür. Vgl. ThWb 3, 173/80.
*Wahrheit.
Wassermann s. *Sternbilder.
*Weg.
*Weinstock. Vgl. ThWb 1, 345f; vgl. auch *Dionysos.
*Weisheit.
Wettkämpfer (ἀθλητής) s. *Wettkampf.
Wurm. Christus wird von Hilarius (trin. 11, 15) als Wurm bezeichnet; Grundlage dafür ist Ps. 21, 7 u. die antike Ansicht, daß Würmer ohne Zeugung von selbst entstehen, neben der Beobachtung, daß die Würmer aus der Erde hervorkommen; dieses weise auf die Auferstehung, jenes auf die Geburt aus der Jungfrau hin. Augustinus (ep. 102, 6, 35/6 [CSEL 34, 2, 574/6]) kennt dieselben Ausdeutungen. Das Decret. Gelas. 1, 2 u. Isidor v. Sevilla (et. 7, 2) nennen Christus vermis, quia resurrexit; Gregor d. Gr. (mor. 30, 21, 66) spricht von Christus als Wurm im Hinblick auf Ps. 21, 7.

B. Epithetareihen. Besonders bemerkenswert ist die Ausbildung von Titelreihen, die nicht wie bei der Götterpolyonymie der synkretistischen Identifikation u. der wirksamen Epiklese dienen (zB. Attishymnus bei Hippol. ref. 5, 9), sondern der Christologie, vor allem im arianischen Streit; bezeichnend ist hier die Aufzählung von Titeln, die von Jesus Göttliches u. Menschliches, Hohes u. Niederes aussagen. Die typologische u. allegorische Auslegung des AT drängt dazu, alle irgendwie geeigneten Bezeichnungen aus dem AT auf Jesus zu übertragen: das 2. Buch von Cyprians Testimoniensammlung verfolgt dieses Anliegen bereits systematisch, Eucherius v. Lyon stellt in seinen Formulae spiritalis intelligentiae dafür Regeln auf. Die älteste Titelreihe mit 9 Epitheta bietet Justin (dial. 34, 2). Die Häufung der bildlichen Ausdrücke für Jesus bei Klemens v. Al. (paed. 3, 12) ist vor allem dem hymnischen Stil zuzuschreiben; ähnlichen Klang haben die Namenreihen Act. Thom. 10; 156 u. Act. Joh. 98; 109; der gnostische Doketismus löst hier die Individualität Jesu nach Art der synkretistischen Polyonymie auf. Origenes erklärt (comm. in Joh. 1, 21/36 [23/41]), daß Jesus nicht nur den Namen Logos trägt, sondern fast unzählige Namen hat; alle in der Schrift vorkommenden Namen seien zu beachten. Origenes scheidet Bezeichnungen, die auf das absolute göttliche Sein hinweisen, von

Bezeichnungen, die Jesus in seiner Erlösereigenschaft zukommen; er bringt einen Katalog von mehr als 30 Namen Jesu u. gibt für jeden einzelnen eine biblische Begründung. Wie Origenes unterscheidet auch Gregor v. Nazianz (or. 2, 98; or. 30, 20/21) zwischen erhabenen u. niedrigen Epitheta Jesu; gleicher Art ist die Reihe bei Joh. Chrys. (de capto Eutropio hom. 8 [PG 52, 403]). Bei Cyrill v. Jer. (cat. 10) gehört die Aufzählung u. Erläuterung der Namen Jesu zur katechetischen Belehrung innerhalb der Auslegung des Glaubensbekenntnisses. Die antiochenische Schule unterscheidet nicht nur bei den Christusepitheta zwischen erhabenen u. niedrigen Titeln, sondern sie dehnt diese Unterscheidung auf alle Aussagen der Schrift über Jesus aus u. kommt im Gegensatz zu den antiarianischen Titelreihungen zu einer Scheidung in Christus, die im ‚Nestorianismus' zur Häresie führt. Ausgesprochen antiarianisch sind die Titelreihen der abendländischen Theologen. Niceta v. Remesiana schreibt einen Traktat De diversis appellationibus Iesu Christo convenientibus; Gregor v. Elvira (fid. orth. 6 [PL 17, 590f]) zählt die vielen Benennungen des Logos auf u. erläutert sie; ähnlich auch Germinius (ep. ad Rufian. 2 [CSEL 65, 162f]). Auch die Orientius zugeschriebenen Gedichte (carm. 2 de epithetis salvatoris nostri; explanatio nominum dei; laudatio [CSEL 16, 243/50]) verfolgen mit ihrer Fülle von Epitheta ein theologisches Anliegen, wohl in Abhängigkeit von Vorgängern; ähnlich Ennodius v. Pavia (op. 43 = carm. 1, 9, 25/29) u. PsDamas. epigr. 67 De cognomentis salvatoris (68f Ihm). Im Decretum Gelas. (1, 2 [3/4 Dobsch.]) sind 28 Benennungen Christi zusammengetragen u. jede kurz erklärt. Gleiches tun Gregor M. (mor. 30, 21, 66) u. Isidor v. Sevilla (et. 7, 2) am Ende der patristischen Zeit; bei Isidor ist die antiarianische Tendenz mit der alten Unterscheidung zwischen göttlichen u. menschlichen Namen Jesu wieder deutlich zu merken.

E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum = TU 38, 4 [1912] 241/5. – V. Taylor, The Names of Jesus (London 1953). *A. Stuiber.*

Christusmonogramm s. Monogramm.

Chronograph s. Kalender.

Chronographie s. Geschichtschreibung.

Chronokrator s. Aion, Zeit.

Chronologie.

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. a. Ägypten 30. b. Zweistromland 33 (1. Astronomische Zeitrechnung 33; 2. Datierung 35). c. Biblisch-jüdisch 38. II. Griechisch-römisch. a. Griechisch 42. b. Römisch 45.–B. Christlich. I. Neues Testament. a. Chronologie Jesu 48 b. Apostolische Zeit 50. II. Nachapostolische Zeit. a. Allgemein 51. b. Christl. Chronographie (1. Bis Euseb. 52; 2. Euseb. 55; Nach Euseb. 56). c. Christliche Ären 58.

Die Dehnbarkeit des Begriffes ‚Chronologie' empfiehlt eine Abgrenzung der Probleme, die an dieser Stelle zu behandeln sind. In Betracht kommen hier alle Bestrebungen, die den Ablauf des Geschehens, die Historie also, in Beziehung zur Zeitmessung setzen. Dabei hat die Ch. das zeitliche Verhältnis zweier oder mehrer historischer Vorgänge zueinander festzustellen – 'relative Ch.' –, u. sie muß den Abstand eines historischen Ereignisses von dem Standpunkt des Betrachters festlegen – 'absolute Ch.' – (H. Bengtson, Einführung in die alte Geschichte [1949] 21). Für alle Probleme der nicht historisch bezogenen natürlichen oder astronomischen Jahres- u. Tageseinteilung u. -bemessung muß, soweit sie nicht eben doch in unseren Zusammenhang gehören, auf andere Stichworte verwiesen werden (*Stunde, *Tag, *Nacht, *Monat, *Jahr, *Kalender usw.).

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. a. Ägypten. Landschaft u. Klima bestimmten in Ägypten schon früh die kalendarische Aufteilung der Zeit im Sinne der natürlichen Periodizität. Der Nil mit seinen regelmäßig wiederkehrenden Überschwemmungen gab dem Jahr den Rhythmus von drei Jahreszeiten (Flut-, Saat- u. Erntezeit), die man in je vier Monate teilte (vgl. Bengtson aO. 23f); die tagsüber von der Sonne, nachts von klarem Mond- u. Sternenhimmel beherrschte Atmosphäre regte zu astralen Beobachtungen an, deren Niederschlag für die Errechnung der Ch. in unserem Sinn von großem Wert ist. Das ‚Niljahr', welches der im Mittel sich gleichbleibende Flutbeginn eröffnete (Neugebauer 175f), unterteilte man als ‚bürgerliches Jahr' in 365 Tage ohne vierjährigen Schalttag. Die jährliche Verschiebung um ¼ Tag dieses Wandeljahres wurde im Lauf der Zeit am Zurückbleiben der Flut spürbar. Als neuen Anhaltspunkt wählte man den mit Flutbeginn etwa gleichzeitigen heliakischen Frühaufgang des Sirius (‚Sothis'; Scharff 12; an der Priorität der Siriusbeobachtung hält fest R. W. Sloley: AnnServAntÉg 48 [1948] 261/5; zumindest seit dem AR ist eine Verknüpfung nachweisbar; vgl. Pyr. 965: Sothis ist ‚Bringerin der Flut'). Der alle $365 \times 4 = 1460$ Jahre erfol-

gende Zusammenfall des Anfangs des Wandel- u. des Sothisjahrs wurde, vielleicht erst spät, als ‚Sothisperiode' errechnet (der Name Σωθιακὴ περίοδος bezeugt bei Clem. Alex. strom. 1, 136, 3 in einem für die Ch. des Exodus wichtigen Zusammenhang; vgl. unten c). Als Datum der Kalendereinführung (‚ältestes Datum der Weltgeschichte') scheint der 19. Juli 4241 auszuscheiden u. nur eines in der 1. Hälfte des 3. Jtsds. in Frage zu kommen (Scharff 14f; gegen Ed. Meyer 45); anderseits kannte bereits die 1. Dyn. den 365-Tage-Kalender (E. Otto, Ägypten. Der Weg des Pharaonenreichs [1953] 39). Für die moderne Berechnung wichtig sind die ‚Sothisdaten', d. h. Vermerke des sonnengleichen Siriusaufgangs für den bestimmten Tag eines königl. Regierungsjahres (Schott 14f); das älteste aus den Tempelakten von Illahun legt das J. 7 Sesostris' III auf 1874 vC. fest (Ginzel 1, 195 mit Korrektur). In den Rahmen der ‚absoluten Ch.' mittels solcher astronomischer Fixpunkte fügen sich mit anderen Mitteln errechnete Daten der ‚relativen Ch.' ein. Als Quelle hierfür stehen an erster Stelle die Königslisten. So sind uns auf dem ‚Palermostein', einem Tafelfragment aus der 5. Dyn., Königsannalen in Form von jährlichen Ereignisnotizen erhalten. Diese Form der Ereignisdatierung, die auch Angaben über die Nilschwellen u. die Thronwechsel der Könige festhielt, verschwindet am Ende des AR (vgl. L. Borchardt, Die Annalen u. die zeitl. Festlegung des AR = Quellen u. Forsch. z. Zeitbestimmung d. ägypt. Geschichte [1917]; gegen dessen Einzelergebnisse jedoch Ed. Meyer 41ff; dazu Laqueur 1093/5; vgl. ferner Schott 55f). Eigentliche Königslisten sind uns in den Tafeln von Abydos u. Sakkara, vor allem aber im Turiner Königspapyrus aus der Zeit Ramses' II erhalten (Ed. Meyer 55; G. Farina, Il papiro dei Rei restaurato [Rom 1938]). Dieser bietet eine vollständige Folge, beginnend mit Götterkönigen, denen sich die sterblichen Herrscher anschließen. Erstmals sind hier auch von Zeit zu Zeit die Regierungssummen zusammengefaßt; doch ermöglichen die Zahlen keinen gesicherten Anschluß des AR an das astronomisch festgelegte MR (vgl. Scharff 20/2). Für die im NR übliche Rechnung nach königl. Regierungsjahren galt, unabhängig vom Kalenderjahr, der ‚Tag der Erscheinung des Königs' (= Thronbesteigung; vgl. A. H. Gardiner: JEA 31 [1945] 11f; Schott 60/2). Eine Einordnung des Geschehens in die absolute Ch. ist erschwert, wenn man das vor dem Regierungsantritt begonnene bürgerliche Jahr bereits als das erste des Königs gezählt hat; weitere Erschwerungen verursachen die Unterdrückung illegitimer Herrscher sowie mutmaßliche Doppelregierungen u. Mitregentschaften (v. d. Meer 63/9). Überschätzt wurde früher auch der chronologische Wert einzelner Ären wie die von griech. Autoren erwähnten Apis- u. Phönixperioden. Nur bedingt verwertbar für die Ch. ist ebenso das königl. Dreißigjahrfest (vgl. Bonnet, RL 160). – Wertvoll sowohl für die Geschichte Ägyptens wie die seiner Nachbarländer sind dagegen die Synchronismen. Über solche zur vorderasiatischen Ch. vgl. W. F. Albright: BullAmSchOrRes 99 (1945) 9/18; 127 (1952) 27/30; M. B. Rowton: Iraq 8 (1946) 94/110; JNES 10 (1951) 184f; allgemein Ernst Meyer 358f. Über Synchronismen zur biblischen Ch. vgl. unten c. Außer echten historischen Ereignissen bilden archäologische u. kunsthistorische Fakten, die vielfach erst in den letzten Jahren erforscht worden sind, chronologische Verknüpfungsmöglichkeiten; vgl. Cl. F. A. Schaeffer: ChronEg 22 (1947) 225/9; ders., Stratigraphie comparée et ch. de l'Asie occidentale (Lond. 1948); G. Goossens, La revision de la ch. mésopotamienne et ses conséquences pour l'histoire orientale: Muséon 61 (1948) 1/29; P. Gilbert: ChronÉg 36 (1951) 225/36; Parrot 388f. Über kretisch-mykenisch-ägyptische Synchronismen N. Åberg, Bronzezeitliche u. früheisenzeitliche Ch. 4 (Stockholm 1933) 1/18; Sidney Smith: AJA 49 (1945) 1/24; H. J. Kantor: ebd. 51 (1947) 1/103; R. W. Hutchinson: Antiquity 22 (1948) 61/74. Zum Anschluß der europäischen Prähistorie an die ägypt. Ch., H. Kühn: Ipek 1936/7, 137/9. Über Bezüge zur hethitischen Ch., A. Götze: BullAmSocOrRes 122 (1951) 18/25. – Wie für Vorderasien hat sich die Tendenz einer Verkürzung der Epochen auch für Ägypten durchgesetzt. Während noch zB. Borchardt den Anfang der ägypt. Geschichte (Reichseinigung durch Menes) zwischen 3850 u. 4050 vC. u. Ed. Meyer mit 3400/3200 ansetzten, geht seit Scharff damit niemand mehr über 2900/3000 vC. zurück (Scharff-Moortgat 37. 191); die Verknüpfung dieses Ereignisses mit Lagasch II u. seine Festlegung auf 2400 vC. durch van der Meer schießt freilich über das Ziel hinaus (v. d. Meer 67; ders., At what time has the reign of Menes to be placed: Orientalia Neerlandica [Leid. oJ.] 23/49; vgl.

dagegen H. Stock: Orientalia 18 [1949] 479f, bes. 482). Auch innerhalb der Zeitabschnitte ergaben sich Verkürzungen. So hat zB. die ‚1. Zwischenzeit‘ (Zeit zwischen 6. u. 11. Dyn.) nach Stock nicht länger als 60 Jahre gedauert (etwa 2190/30 vC.; Die erste Zwischenzeit Ägyptens = AnalOr 31 [1949], bes. 91/103). Zur Chronologie der 18. Dynastie vgl. Edgerton: AJSL 53 (1937) 3f; verbessert durch H. Stock: Orientalia 18 (1949) 482. Zur Ch. der Spätzeit L. Borchardt, Versuche zu Zeitbestimmungen für die späte, griech.-röm. Zeit der ägypt. Geschichte (Kairo 1938); F. K. Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7./4. Jh. (1953). Über Synchronismen ägypt. u. makedonischer Kalender vgl. H. Braunert: JbInst 65 (1950) 240/63. Zur Ch. des röm. Ägyptens vgl. unten AIIb. – Bestätigungen für Ansetzungen auch älterer Zeit ergab die letzthin entwickelte ‚radiocarbonate method‘ (Zeitumrechnung des Grades radioaktiven Zerfalls seit dem Übergang organisch-pflanzlicher Stoffe in anorganische; vgl. R. A. Parker u. a.: Suppl. Americ. Antiquity 17, 1, 2 [1951] 52/3; C. B. M. McBurney: Antiquity 101, 25 [1952] 35/40). – Der im 3. Jh. vC. lebende ägypt. Priester Manetho hat in seinen Αἰγυπτιακά als erster, soweit wir wissen, die Quellen der ägypt. Ch. verwertet. Das Werk ist in bearbeitetem Zustand über Africanus-Eusebius-Synkellos auf uns gekommen (W. G. Waddell, Manetho [Lond. 1948]; vgl. Laqueur 1063/99). Die von Manetho aufgebrachte u. seither übliche Dynastieneinteilung führte von den Götterkönigen abwärts bis auf Alexander d. Gr. Für die sagenhaften Götterkönige gibt Manetho unglaubhaft hohe Zahlen an, die vielleicht aus astronomischen Berechnungen stammen u. historisch ohne Wert sind. Der Dynastienwechsel ist auch hier bisweilen mit einer Gesamtsumme der Regierungsjahre versehen (Laqueur 1090. 1093); das Manetho fälschlich zugeschriebene ‚Sothisbuch‘ (vgl. H. Kees: PW 3A 1, 1234/5) will unter Anwendung der Sothisperioden die Zukunft bestimmen (Laqueur 1199/1101). Die heute übliche Einteilung der ägypt. Geschichte in drei große Zeiträume (AR, MR, NR) ist modern. Eine Zusammenfassung der die Ch. Ägyptens betreffenden Fragen ist von J. v. Beckerath zu erwarten.

b. Zweistromland. 1. Astronomische Zeitrechnung. Der babylon. Kalender orientiert sich am Lauf des Mondes. Das Jahr, mit dem 1. Nisannu beginnend, ist ein Mondjahr. Es besteht aus 12 Monaten von 29 oder 30 Tagen u. bleibt mit seinen insgesamt 354 Tagen 11 Tage hinter dem Sonnenjahr zurück. Zum Ausgleich der Differenz wird in älterer Zeit ohne System, später im Abstand von ca. 3 Jahren, oder wenn es sich sonst als nötig erweist, ein Schaltmonat eingeschoben, da auch eine 3jährige Schaltung zu keiner vollen Übereinstimmung mit dem Sonnenjahr führt. Schaltmonat im Schaltjahr, das somit 13 Monate zählt, ist der auf den Addaru folgende ‚zweite Addaru‘ (zB. Mendelsohn nr. 80: 3. Jahr des Būr-Sîn von Ur, ca. 1985 vC.; Schorr nr. 206: 16. Jahr Hammurabis, ca. 1715 vC.; San Nicolò-Ungnad nr. 245: 1. Jahr des Nabū-nā'id, 555 vC., nr. 212: 32. Jahr des Darius) oder der auf den Ulūlu folgende ‚zweite Ulūlu‘ (zB. Ungnad, Bab. Briefe nr. 14: Hammurabi, ca. 1730/1688; San Nicolò-Ungnad nr. 392: 2. Jahr Nebukadnezars, nr. 91: 4. [?] Jahr des Xerxes). Auch ein ‚zweiter Nisannu‘ kommt vor (CT 8, 27a: Abiēšuḫ, ca. 1649/1622; KAR 179 Vs. 1, 17; Langdon, Menol. 47). In neubabylon. Zeit kann der ‚zweite Addaru‘ gelegentlich auch vor dem offiziellen Addaru eingefügt werden (M. San Nicolò, Beiträge zu einer Prosopographie neubab. Beamten der Zivil- u. Tempelverwaltung = SbM 2, 2 [1941] 22f). Die Schaltung erfolgte auf behördliche Anordnung, zB. Ungnad nr. 14: Hammurabi. Einen festen 8jährigen Schaltzyklus mit 3 Schaltjahren gibt es nach dem Falle des neubabylon. Reiches seit dem Ende des 6. Jh. vC. Seit etwa 500 vC. ist ein 27jähriger Zyklus mit 10 Schaltjahren in Geltung u. seit dem Beginn des 4. Jh. vC. ein 19jähriger. Von seinen 7 Schaltjahren hat das mittlere, d. i. das 9. des Zyklus, einen zweiten Ulūlu, die übrigen Schaltjahre haben einen zweiten Addaru (Kugler, Mos. 3; ders., Sternk. 1, 209/12; 2, 422ff; Ergänz. zum 1. u. 2. Buch 131; Meißner 2, 397). Neben dem Jahresbeginn am 1. Nisannu, von dem aus die Könige ihre Regierungsjahre zählen, gibt es einen solchen auch am 1. Tišrītu (Sept./Okt.), worauf schon der Name des Monats (‚Anfang‘) hinweisen dürfte, der Beginn des landwirtschaftlichen Jahres; denn im Herbst setzt die Arbeit auf den Feldern ein. Auch dient der vor dem Tišrītu liegende Ulūlu wie der Addaru als Schaltmonat, schließt also wie dieser ein Jahr ab. Wie im Nisannu wurde auch im Tišrītu ein Neujahrsfest gefeiert (Greßmann, Texte 295ff. 309ff).

2. Datierung. Eine Ära kennen die Sumerer, Babylonier u. Assyrer nicht (erst in der Spätzeit datiert man nach der Seleukiden- u. Arsakidenära: KB 4, 316. 318), doch haben sie uns wertvolles chronologisches Material hinterlassen: α. Daten-, β. Eponymen-, γ. Königslisten, δ. Chroniken. Auf Grund neuer Funde hat sich in den letzten Jahren eine Revision der älteren Ch. als notwendig erwiesen. So wird Hammurabi, den Weidner bei Meißner 2, 446 noch auf 1955/1913 ansetzte, neuerdings auf ca. 1730/1688 vC. berechnet. – α. Die ältesten Texte aus Uruk, Dschemdet Nasr u. Fara tragen kein Datum. In Lagaš wurde es zZ. Entemenas, Lugalandas u. Urukaginas (um 2300 vC.) üblich, das Regierungsjahr des Königs bzw. Ensis auf wichtigen Geschäftsurkunden zu vermerken. Zu Beginn der Dynastie von Akkad (ca. 2269/2089) wird gelegentlich Jahr, Monat u. Tag angegeben; dann aber bürgert sich noch unter dieser Dynastie der Gebrauch ein, das Jahr nach einem wichtigen Ereignis des vorhergehenden Jahres zu benennen. Diese Art zu datieren, hielt sich bis zum Ende der 1. Dynastie von Babylon (ca. 1832/1533), konnte aber ihren Zweck nur in Verbindung mit amtlichen Listen aller Jahresnamen eines Königs oder der gesamten Dynastie erfüllen. Zusammengestellt ist das ganze Material von Ungnad: RLAss 2, 131 ff. In der Kassitenzeit (1532/1160) hört der Gebrauch der Jahresnamen auf; man datiert von jetzt an nach den Regierungsjahren der Könige. – β. In Assyrien datiert man von den ältesten Zeiten bis zum Untergange des Reiches nach Eponymen, nur gelegentlich nach Regierungsjahren des Königs (zB. Kohler-Ungnad nr. 136: Sanherib) oder nach dem Eponym in Verbindung mit dem Regierungsjahre des Königs (Kohler-Ungnad nr. 113: Sargon; nr. 562: Asarhaddon). Eponym ist der König in seinem 1. Regierungsjahre, zuweilen auch später; ihm folgen hohe Beamte, Statthalter der Provinzen, Generäle. Wie die Jahresnamen, so sind auch die Eponymen in umfangreichen Listen vereinigt (Ungnad: RLAss 2, 412 ff, Weidner: ArchOrForsch 13 [1939/41] 308 ff). – γ. Die Königslisten sind Verzeichnisse der Könige mit ihren Regierungszeiten, geordnet nach Dynastien, doch ohne daß die Macht in einer solchen ‚Dynastie' immer bei derselben Familie bleiben müßte. Die Regierungszeit eines Königs beginnt am 1. Nisannu mit dem Neujahrsfeste. Die Zeit von der Thronbesteigung bis zum 1. Nisannu heißt rēš šarrūti (‚Beginn des Königtums') u. wird noch zur Regierung des verstorbenen Königs gezählt. Die älteste Königsliste ist die sog. altbabylonische oder sumerische Königsliste WB 444 (St. Langdon, Historical Inscriptions, containing principally the Chronological Prism, WB 444. Oxford Editions of Cuneiform Texts 2 [Oxford 1923]; Barton 346 f; Th. Jacobsen, The Sumerian King List = Assyriological Studies 11 [Chicago 1939] 70 ff; Schmidtke, Aufbau 70 ff). Sie beginnt mit den Königen vor der Sintflut u. reicht bis zum 11. Jahre Sīn-māgirs von Isin, d. i. ca. 1755 vC., bricht also mit dem vorletzten Könige der Dynastie ab. Ein Duplikat führt sie zu Ende. WB 444 muß also zur Zeit des letzten Königs von Isin, d. i. zwischen ca. 1754/1732 vC. geschrieben sein. Die Regierungszeiten der Könige vor der Sintflut (8 Könige regieren 241 200 Jahre, nach einem anderen Texte sind es 10 Urkönige mit 456 000 Jahren, vgl. auch Berosos: Gressmann, Texte 149) u. unmittelbar nachher (die 1. Dynastie von Kiš, 23 Könige umfassend, regiert 24510 Jahre 3 Monate 3½ Tage) sind phantastisch hoch. Sie sinken ab, je näher sie der historischen Zeit kommen, u. sind schließlich trotz gelegentlicher Rückfälle normal. Kontrollieren können wir sie für die 3. Dynastie von Ur u. die Dynastie von Isin an den Datenlisten. – Die nach der Dynastie von Isin in Babylon herrschenden Dynastien sind in der ‚Bab. Königsliste A' zusammengefaßt. Sie reicht bis auf Assurbanipal-Kandalānu herab. Für die am Anfang fehlende 1. Dynastie bietet die ‚Bab. Königsliste B' einen vollen Ersatz (Greßmann, Texte 332 f; Schmidtke 77 ff). Die Dynastie von Larsa, die sich weder in WB 444 noch in A oder B findet, ist durch eine selbständige Liste vertreten (Barton 344; Schmidtke 77). An Hand der Datenlisten kann die Dynastie von Larsa u. die 1. Dynastie von Babylon kontrolliert werden. – Die assyrische Königsliste, gefunden bei den Grabungen 1932/33 in Chorsābād, reicht von den Anfängen Assyriens bis auf Aššur-nirāri V (753/46) u. ist 738 vC. geschrieben. Sie faßt die assyrische Königsreihe als eine ununterbrochene Abfolge auf u. kennt keine Teilung in Dynastien (Poebel: JNES 2 [1943] 85 ff, Weidner: ArchOrForsch 14, 5/6 [1944] 367 ff; 15 [1951] 85 ff, Schmidtke 52 ff. 81 ff). Älter ist die von Nassouhi: ArchOrForsch 4 (1927) 1/17 veröffentlichte, leider stark beschädigte Liste gleicher Art, die bereits mit Tiglatpileser II (964/933 vC.) abschließt. – Die gleichzeitig regierenden assyrischen u. ba-

bylonischen Könige stellt die ‚Synchronistische Tabelle' aus Assur einander gegenüber (Greßmann, Texte 333ff). Sie ist weniger durch ihre stellenweise oberflächlichen Synchronismen von Wert, als durch die Hilfe, die sie uns bei der Ausfüllung einiger Lücken in der Liste A leistet. – Die durch die Königslisten gewonnene relative Ch. wird durch den Ptolemäischen Kanon an die absolute Ch. angeschlossen. Er reicht vom 1. Jahre Nabonassars (747 vC.) bis in die römische Kaiserzeit u. schließt mit Antoninus Pius (A. Deimel, Veteris Testamenti Chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata [Rom 1912] 25f, Schmidtke 98f). An astronomischen Daten sind von Wichtigkeit die in der Eponymenliste zum Amtsjahr des Būr-Sagale bezeugte Sonnenfinsternis von 763 vC. (RLAss 2, 414. 430) u. für die Ansetzung der 1. Dynastie von Babylon die Venusbeobachtungen aus der Zeit Ammisadugas (Kugler, Sternk. 2, 255ff; St. Langdon- J. K. Fotheringham, The Venus Tablets of Ammizaduga [Oxford 1928]), die allerdings erst recht verwertbar geworden sind, seitdem die Ansetzung Hammurabis (ca. 1730/1688 vC.) auf Grund der Königslisten u. Texte aus Mari annähernd berechnet werden konnte. Für das 1. Jtsd. kann nach dem heutigen Stande die babylonische Ch. als gesichert angesehen werden, für das 2. Jtsd. ist mit einer geringen Unsicherheit zu rechnen; größer ist der Unsicherheitsfaktor im 3. Jtsd. – δ. Die Chroniken fassen Nachrichten über größere Zeiträume zusammen, wobei sich in der älteren Zeit noch Geschichte u. Sage mischen, zB. ‚Chron. K.', ‚Chron. Weidner' u.a. (vgl. Schmidtke 20ff). Die sog. ‚Synchronistische Geschichte' (KB 1, 194ff, Schmidtke 84ff) ist wichtig wegen ihrer Synchronismen zwischen assyrischen u. babylonischen Königen. Sie alle überragt an Bedeutung die ‚Babylonische Chronik' (KB 2, 274ff, Schmidtke 90ff, im Auszug: Greßmann, Texte 359ff), in der die Ereignisse nach den Jahren der Könige geordnet sind. Gelegentlich wird auch Monat u. Tag des Regierungsantrittes vermerkt. Sie reicht vom 1. Jahre Tiglatpilesers III (745) bis zum 1. Jahre des Šamaš-šum-ukīn (668). Geschrieben ist sie im 22. Jahre Darius' I. Gewiß gehört sie zu den Quellen, aus denen der Ptol. Kanon geschöpft hat. Die Ereignisse der Jahre 616/608, die zum Untergang des assyrischen Reiches führten, behandelt die ‚Chron. Gadd' (C. J. Gadd, The Fall of Ninive [Lond. 1923]; Greßmann, T. 362ff). Die Regierung Nabonids bis zur Eroberung Babylons durch Kyros behandelt, ebenfalls nach Jahren geordnet, die ‚Nabonid-Chronik' (S. Smith, Babylonian Historical Texts relating to the Capture and Downfall of Babylon [Lond. 1924] 98ff; Greßmann, T. 366ff). Ähnliche Chroniken der Diadochenzeit aus den Jahren 321/312 u. aus der Regierungszeit Antiochos' I, vom 36. u. 37. J. der Seleukidenära, s. bei Smith aO. 124ff.

c. Biblisch-jüdisch. Für die Ch. des jüd. Volkes sind wir vor allem auf seine literarischen Quellen u. auf Synchronismen zu den Nachbarkulturen angewiesen, da sich datierte Denkmäler fast kaum erhalten haben (vgl. F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 3f; zum Ganzen F. X. Kugler, Von Moses bis Paulus [1922]; BRL 312/4; V. Coucke, Chron. biblique: DictB Suppl. 1 [1928] 1244/79; E. Ruffini, Chronologia Vet. et Nov. Test. [Rom 1924]). Daher sind die Schwierigkeiten, die in den literarischen Quellen zu findenden Einzelangaben in einen chronologischen Zusammenhang zu bringen, größer als in Ägypten oder im Zweistromland, wenn es sich auch wesentlich um die gleichen Probleme handelt wie dort, vor allem um die unglaubhaft hohen u. schematisierten Zahlen in der Frühzeit, um die Frage der Ante- oder Postdatierung u. der Mitregentschaft in der Königszeit u. ä. – Das AT überbrückt die Zeitspanne von der ‚Schöpfung' bis zur Flut (Gen. 5) u. von der Flut bis auf Abraham (Gen. 11, 10/27) genealogisch mit je 10 Urvätern, wobei die Altersangaben, zunächst sehr hoch, sich gegen Ende der normalen Höhe nähern. Sie wollen in schematischer Stilisierung die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechtes von Adam u. die Herabführung der religiösen Uridee bis auf Abraham dartun, sind also nicht historisch zu werten (vgl. H. Junker, Genesis [1949] 21. 41; P. Heinisch, Die Lebensalter der Urväter u. der Patriarchen: Bonner ZThS 4 [1927] 301/21). Auf historischem Boden steht die Zeit von Abraham an. Für ihn gibt die Bibel 1200 Jahre vor der Erbauung des Salomonischen Tempels (969/8 vC.) an, wenn man die runden Zahlenangaben Gen. 21, 5; 25, 26; 47, 28; Ex. 12, 40 (vgl. Gal. 3, 17) real nimmt u. addiert (vgl. A. Bea, De Pentateucho[2] [Rom 1933] 189/97), wogegen andere wieder an künstliche Zahlen denken (vgl. P. Heinisch, Geschichte d. AT [1950] 4f; Bea aO.; Mahler 227 denkt an Himmelsjahrberechnung). Die Gleichzeitigkeit Abrahams mit Hammurabi

ist umstritten (angenommen u. a. von J. Hontheim, Gen. 14 u. Hammurapi von Babylon: ZKTh 36 [1912] 48/66 mit Hilfe der Gleichsetzung Hammurabi = Amraphel; zur jetzt nach neuen Funden feststehenden Datierung des babylon. Fürsten vgl. oben b; ferner Bea aO. 189/91; H. Bengtson, Einführung in die alte Geschichte [1949] 28f). – Öfters wird im AT nach dem so wichtigen Ereignis des Exodus datiert (zB. Ex. 16, 1; Num. 1, 1; Dtn. 1, 3; 1 Reg. 6, 1 u. ö.), doch ist damit noch nicht gesagt, daß es sich um eine fest in Brauch gewesene Exodus-Ära gehandelt habe (so Mahler 118/20. 226/36). Für die Einordnung in die absolute Ch. ist die Angabe bei Clemens v. Alexandrien zu vergleichen, der Exodus habe 345 J. vor Beginn einer Siriusperiode (das wäre um 1660 vC.) stattgefunden (strom. 1, 136, 3 [2, 84 St.]); auf um 1500 vC. will E. Stechow die ‚ägypt. Finsternis‘ (Ex.10, 21) mittels der Santorin-Katastrophe festlegen (FuF 26 [1950] 174); in die Zeit zwischen Sethos I u. Merenptah (um 1300) datiert den Exodus J. Leibovitch, Le Problème des Hyksos et celui de l'Exode: Isr. Expl. Journ. 3 [1953] 99/112). Sicheres können wir auch nicht zu der Am. 1, 1 gegebenen Datierung ‚nach dem Erdbeben‘ sagen, da wir dieses nicht kennen (vielleicht nur volkstümliche Zeitangabe?, vgl. F. Nötscher, Zwölfprophetenbuch [1948] 52). – Die Ch. der Richterzeit ist völlig ungeklärt. Die sich aus den Angaben im Richterbuch ergebende Summe von insgesamt 410 Regierungsjahren ist viel zu hoch u. mit eventueller Gleichzeitigkeit der Regentschaft nicht befriedigend zu erklären (vgl. F. Nötscher, Das Buch d. Richter [1950] 6f). – Für die Königszeit läßt sich die biblische Ch. an sich selbständig aufbauen an Hand der in den Königsbüchern angegebenen Zahlen u. Synchronismen der Könige von Juda u. Israel. Datiert wird nach den Regierungsjahren des Königs (zB. 1 Reg. 6, 1, verbunden mit der bisher üblichen Ereignisdatierung). Aber auch hier stimmen die Daten weder untereinander noch mit der altoriental. Gesamtchronologie überein (vgl. M. Rehm, Die Bücher d. Könige [1947] 7). Ein Harmonisierungsversuch hat die Frage nach dem Jahresbeginn (Herbst oder Frühjahr), die Berechnung der vorkommenden Jahresbruchteile, Interregna u. Mitregentschaften, Post- u. Antedatierung u. selbstverständlich Textverderbnis oder -verbesserungen zu berücksichtigen (Heinisch aO. 187/9; zur Berechnung des Regierungsanfangs vgl. Mahler 336/42; als ein Beispiel für Mitregentschaft wird ebd. 287 die Stelle 2 Reg. 8, 16 angeführt, doch ist der Text vielleicht verdorben, vgl. Rehm aO. 90; die Angabe Rosch hasch. 2a: ‚Am 1. Nisan ist Jahresbeginn für die Könige‘ besagt nichts für die alte Zeit). Von größter Wichtigkeit sind die Synchronismen mit der gesicherten Ch. des Alten Orients (vgl. zB. 2 Reg. 35, 8; Jer. 52, 12; 2 Chron. 36, 22; Schmidtke 5). Die Tempelgründung Salomos ist mit Hilfe der tyrischen Königsliste für das Jahr 969/8 zu errechnen (vgl. Rehm aO. 22; Heinisch, Gesch. d. AT 5; die Jahrsumme 1 Reg. 6, 1, seit Exodus 480 Jahre, ist vielleicht schematisch berechnet u. wohl unbrauchbar, Rehm aO.). Weitere Fixpunkte ergeben auch die Schlacht bei Karkar (853/2) u. die Belagerung Jerusalems (701 vC.; vgl. BRL 313), doch ist das Gesamtergebnis immer noch unbefriedigend (Heinisch aO. 189 zitiert Hieron. ad Vital.: ep. 72, 5 [CSEL 55, 12, 18]: solches Bemühen sei Sache ‚non tam studiosi quam otiosi hominis‘; zum Ganzen vgl. J. Begrich, Die Ch. der Könige von Israel u. Juda = Beitr. z. hist. Theol. 3 [1929]; A. Carlier, La Chronologie des rois de Juda et d'Israel [Paris 1953]). Als Zeitangabe im Sinne der Ereignisdatierung ist der Tempelbau erwähnt (zB. 1 Reg. 9, 10), später die Wegführung der Juden ins Exil (zB. Ez. 1, 1f in Doppeldatierung; weitere Stellen bei Mahler 118. 132/4; zu Doppeldaten ebd. 134/7). Über Datierungen ‚nach Zerstörung der Stadt‘ (zB. Ez. 40, 1) u. ‚nach der Rückkehr‘ (zB. Esr. 3,8) vgl. Mahler 400/2. Einen vor allem religiös-pragmatisch interessierten u. unter diesem Gesichtspunkt zusammengestellten Abriß der biblischen Geschichte von Adams Erschaffung bis zum Exil gibt auf Grund älterer biblischer (Königsbücher) u. anderer Quellen die Chronik (vgl. M. Rehm, Die Bücher d. Chronik [1949] 5f). – Die Juden der nachexilischen Zeit haben uns kaum chronologisches Material hinterlassen, die der Makkabäerzeit bedienten sich der Seleukidenära, die sie auch mit der Wendung ‚nach der Königsherrschaft der Hellenen‘ umschrieben (so 1 Macc. 1, 10). Antiochus I hatte diese erste Ära von Bedeutung iJ. 280 vC. begründet, indem er den Brauch seines verstorbenen Vaters Seleukos I, nach seinen babylon. Satrapenjahren zu zählen, fortsetzte. Über die genaue Bestimmung ihres Ausgangspunktes (Epoche) bestand eine durch verschiedenen

Jahresbeginn verursachte Differenz (312 oder 311 vC.), die sich auch in den beiden Macc. bemerkbar macht (vgl. 1 Macc. 6, 42/62 mit 2 Macc. 11, 21, Bengtson aO. 25f; Mahler 137/44; zur Seleukidenära vgl. noch Jos. ant. 12, 248. 321, dort im Synchronismus mit der Olympiadenzählung gebraucht; F. M. Abel, L'ère des Seleucides: RevBibl 47 [1938] 198/213; ders., Les livres des Maccab. [Par. 1949] XLIX/LII). Nach der Befreiung durch den Makkabäer Simon bezeigte man diesem dadurch Verehrung, daß ‚das Volk in Urkunden u. Verträgen von da an schrieb: Im 1. Jahre des Hohenpriesters Simon ...' (1 Macc. 13, 42; Jos. ant. 13, 214, vgl. 213), doch hat sich diese Datierungsart nicht durchsetzen können. Über andere syrisch-phönizische Freiheitsären vgl. BRL 313f; Bengtson aO. 26f; A. Alt, Die Zeitrechnung der Tempelinschriften des Hermongebiets: ZDPV 62 (1939) 218. Über chronologisch verwertbare Statthalterlisten von Syrien u. Judäa vgl. G. Hölscher, Die Hohenpriesterliste bei Josephus u. die evangel. Chronol.: SbH 1939/40, 3 (1940) 6. – Jüdische ‚Historiker' gibt es erst in der hellenistischen Zeit. Im 2. Jh. vC. schließt sich Eupolemus (Fragmente bei Alex. Polyhist.: FGH 3, 207/30) in seiner Chronik wesentlich der LXX an; erhalten ist uns u. a. ein tendenziös hoher chronologischer Ansatz des Moses (vgl. F. Jacoby, Art. Eupolemos: PW 6, 1229; Riessler 332f). Auf ihn wie auf Demetrius, Alexander Polyhistor u. a. stützt sich später Josephus, der vor allem in seiner Schrift ‚Gegen Apion' das höhere Alter der jüd. gegenüber der heidn. Tradition mit Hilfe einer hohen Joseph-Moses-Exodus-Chronologie dartun will (vgl. Ad. Bauer-J. Strzygowski, Eine alexandrin. Weltchronik: Denkschr AkW [1905] 88; Laqueur 1064. 1088; G. Hölscher, Art. Josephus: PW 9, 1994/7). In seiner jüd. Altertumsgeschichte setzt Josephus immer wieder Jahressummen ein, indem er auf hervorragende Ereignisse zurückrechnet (zB. ant. 8, 61 den salomonischen Tempelbau auf den Exodus, den Zug Abrahams nach Kana, die Sintflut u. die Erschaffung Adams; ebd. auch ein Synchronismus zur Geschichte von Tyrus; vgl. andere Summierungen 2, 318; 9, 280; 10, 143. 147f. 185; 11, 111f). Erfüllte Weissagungen werden bis zum Propheten hin mit Jahrsummen berechnet (vgl. 10, 67; 11, 5f; 13. 64). Ebenfalls älteren Quellen entnimmt Josephus die Listen der Hohenpriester u. findet in ihnen das chronologische Gerüst für seinen Bericht. Diese Listen waren ursprünglich unbeziffert u. sind so in ihrer Namenfolge zuverlässig (vgl. ant. 10, 151/3 die vorexilischen, 20, 224/51 eine Zusammenfassung der nachexilischen Hohenpriester; zur Quellenfrage vgl. Hölscher, Hohenpriesterliste 4/22). Einmal dient auch eine Mondfinsternis zur Errechnung der Hohenpriesterchronologie (ant. 17, 165/7). Die Danielweissagung von den 70 Jahrwochen (Dan. 9, 24/7) hat bereits diesen jüd. Chronographen Anlaß zu chronologischer Spekulation gegeben (vgl. ant. 10, 263ff; 12, 322; F. Nötscher, Daniel [1948] 50), ähnlich auch die eschatologische Weissagung von den vier Weltreichen (Dan. 2, 37ff; 7, 1ff). Daß mit dieser Weltreichvorstellung die altoriental. Ideen eines astronomisch zu erklärenden ‚Großen Weltjahres' verknüpft werden müßten, dessen Wesen ja, eschatologischer Auffassung widersprechend, in seiner Periodizität liegt, ist kaum anzunehmen (vgl. * Apokatastasis; E. L. Dieterich, Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten: ZAW Beih. 40 [1925], bes. 51/62; W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [1907] 358/61; zum Weltenjahr vgl. noch G. Thausing, Der ägypt. Schicksalsbegriff: Mitt. d. dt. Inst. f. äg. Altertumskunde Kairo 8 [1938] 46/70; B. L. van der Waerden, Das Große Jahr u. die ewige Wiederkehr: Hermes 80 [1952] 129/55; B. Sticker, Weltzeitalter u. astronom. Perioden: Saeculum 4 [1953] 241/9; gegen Ch. Mugler, Deux thèmes de la cosmologie grècque: Devenir cyclique et pluralité des mondes [Paris 1953], der die Weltenjahrperioden aus dem Griechischen erklären will, vertritt B. L. van der Waerden, Rez.: Gnomon 26 [1954] 299/302 babylon. Ursprung; von einer eschatologischen ‚Weltenstunde' ist Apoc. Abr. 28, 5; 29, 1ff die Rede). – Alle diese Elemente werden später von den christl. Chronographen aufgegriffen u. verwertet (vgl. unten B IIb). – Die atl. Jahrperioden des Schmittah- u. Jobeljahres haben für die praktische Ch. des AT keine wesentliche Rolle gespielt (vgl. Mahler 103/15).

II. Griechisch-römisch. a. Griechisch. Die für die griechische Ch. wichtigsten Unterlagen sind auf Denkmälern oder in der Literatur erhaltene Listen von Priestern, Beamten, Siegern in Wettkämpfen u. Verzeichnisse der Könige (vgl. Kubitschek, Königsverzeichnisse; Schmid-Stählin 1 [1929] 661). Auf dem ältesten erhaltenen Denkmal, einer Marmortafel aus Milet, sind, zunächst in glei-

cher Schrift, also rückläufig vJ. 334/3 vC. 80 Namen der milesischen Aisymneten niedergeschrieben, im Sinne einer Eponymenliste. Das Eponymat vJ. 334/3 hatte Alexander d. Gr. inne, der in diesem Jahr der Stadt die Eigenregierung gab. Von ihm abwärts folgen dann, in wechselnder Schrift, also in jährlichem Eintrag, weitere Namen bis 260/59 vC. (vgl. Th. Wiegand, Milet. Ausgrabungen u. Untersuchungen seit dem Jahre 1899 [1914] nr. 222/8; Caspar 239. 301f). Auch in Athen u. Sparta war Eponymendatierung nach dem ersten Archonten bzw. Ephoren üblich (vgl. Pausan. 3, 11, 2; Pollux 8, 89; J. Oehler, Art. Ἐπώνυμος: PW 6, 244f; Caspar 302). Für Athen ist die Reihe der Könige, fortgeführt durch die der Archonten, auf der zufällig erhaltenen Marmortafel von Paros inschriftlich auf uns gekommen (vgl. Kubitschek, Königsverz. 1003; Caspar 303/5; ed. F. Jacoby, Das Marmor Parium [1904]). Ihre Reihe beginnt im Mythos mit König Kekrops. Der Verfasser hat die Jahre vor seiner Zeit (Archontat des Diognet, 264/3 vC.) rückwärts rekonstruiert u. verschiedene historische u. literaturgeschichtliche Notizen sowie Synchronismen zur Geschichte des Alten Orients beigefügt, die, je älter, desto seltener sind. Die Liste der spartanischen Könige ist uns dagegen nur über Eusebius, der sie aus Diodor entnahm, überliefert. Auch sie hat ihren Anfang in den mythischen Genealogien der Agiaden u. Eurypontiden. Als unbezifferte Namenreihe ist die Liste alt u. von Wert, die Jahresbezifferung des Diodor dagegen wertlos, da künstlich errechnet (Kubitschek aO. 1019f; Caspar 302f; zu vom Mythos bis auf die historische Gegenwart reichenden Genealogien vgl. noch das Epitaph von Oionanda [Anf. 3. Jh. vC.], Kubitschek aO. 1002; ferner die Synchronismen ägypt. u. makedonischer Kalender, H. Braunert: JbInst 65 [1950] 240/63 u. die Inachos-Synchronismen in der jüd.-christl. Moses-Chronologie, FGH 3, 509, 2; Clem. Al. strom. 1, 102, 3 [2, 65 St.]; Horaz spottet carm. 3, 19, 1/4, der Tor untersuche, ‚quantum distet ab Inacho Codrus …‘; zur ntl. Beurteilung des Zusammenhangs von Mythos u. Genealogie vgl. unten B Ia). – Zum ‚griech.‘ Anteil am astronomischen Königskanon des Ptolemäus vgl. Kubitschek aO. 1025/9. Eine Zusammenstellung der Ptolemäerkönige findet sich bei T. C. Skeat, The reigns of the Ptolemies: Mizraim 6 (1937). – Eine wichtige Rolle spielt, obschon in ihrer Zuverlässigkeit auf Grund der Bemerkung Plut. Num. 1 nicht unbestritten, die Liste der olympischen Sieger, als deren erster Koroibos von Elis für das Jahr 776 vC. genannt ist (vgl. Pausan. 3, 21, 1; 6, 22, 3, dort die Rede vom Κατάλογος τῶν ὀλυμπιάδων; Kubitschek aO. 1022f meint, die Liste dürfe nicht als Grundlage der griech. Ch. dienen; A. Brinkmann, Die olymp. Chronik: RhMus 70 [1915] 622/37 hat dagegen die Zuverlässigkeit der Liste eindrucksvoll verteidigt). Die Bemerkung des Plutarch wird besagen, daß Hippias von Elis die Liste erstmals in Buchform herausgegeben habe, wobei ihm sicher Quellen zugrunde gelegen haben. Dabei mag sicher ihre Vollständigkeit fraglich sein; dies gilt aber nur für die ersten 40 bis 50 Olympiaden (vgl. L. Ziehen, Art. Olympia: PW 17, 2527/9; über die Benutzung der Olympionikenliste durch die Chronographen vgl. unten). Die Zählung der Jahre nach Olympiaden verschwand mit der Abschaffung der Spiele durch das Gesetz Theodosius' d. Gr. iJ. 393 nC. (vgl. dazu unten B IIa). – An weiteren für die griech. Ch. wichtigen Monumenten sei noch die Tempelchronik von Lindos genannt (ed. H. Lietzmann: KlT 131 [1915]; Kubitschek, Königsverz. 1000f). Thukyd. 2, 2, 1 u. Polyb. 12, 11, 1 bezeugen die Datierung nach Herapriesterinnen in Argos (vgl. Haug, Art. Hera: PW 8, 372). Über weitere Jahrberechnungen nach Priestern vgl. P. M. Fraser: Eranos 51 (1953) 23/47. – Unter den eigentlichen Ären ist am bedeutendsten die oben (I c) behandelte Seleukidenära. Über griech. Ären aus der röm. Zeit vgl. unten b. Bei urkundlichen Abmachungen zwischen Städten mit verschiedener Ära pflegte man die Urkunden entsprechend mehrfach zu datieren (vgl. Ditt. 712 eine Inschrift vJ. 116/5 aus Delos; Kubitschek aO. 1001f). – Die ältesten griech. Historiker machten sich keine Sorge um eine eigenständige Ch. Sie bedienten sich zur chronologischen Festlegung der Ereignisse höchstens fremder, etwa persischer Königszeiten (vgl. Schmid-Stählin 1, 685 u. A. 5; Herodt. 8, 137. 139). Gewöhnlich umschreibt Herodot die Ereignisse in allgemeinen Wendungen wie πρότερον - ὕστερον; vereinzelte chronol. Angaben hängen in der Luft (vgl. Herodt. 3, 59 die samische Königsliste; mythologisch-genealogische Ableitungen vgl. ebd. 1, 14/6 [Gyges u. seine Nachfolger]; 2, 143 [ägypt. Priesterfolge; Herodt. hier kritisch]; 2, 142 [Aufrechnung nach Menschenaltern]; 1, 25 [Regierungsjahrsumme]; vgl.

ferner F. Jacoby, Art. Herodotos: PW Suppl. 2, 404f). So kann Thukydides mit Recht über die mangelhafte Ch. seiner Vorgänger klagen (1, 97, 2). Er legt seinem Geschichtswerk den natürlichen Wechsel von Sommer u. Winter zugrunde (κατὰ θέρος καὶ χειμῶνα, 2, 1) u. zählt vom 2. Buch ab nach den Jahren des Peloponnesischen Krieges (vgl. ebd.; 5, 26, 1; Schmid-Stählin 5 [1948] 145f). Absolute Daten sind spärlich (vgl. 2, 2, 1; 5, 25, 1; dazu F. Jacoby: NGGött [1929] 7), häufiger dagegen Ereignisdatierungen (vgl. die Zusammenstellung nach E. Müller bei Kubitschek, Grundriß 43). Der Begründer einer wissenschaftlichen Ch. bei den Griechen ist Eratosthenes von Kyrene. Für seine vom Fall Troias bis zu Alexander d. Gr. reichenden Χρονογραφίαι dient ihm, wie schon vor ihm Timaios (Polyb. 12, 11), neben genealogischen Aufzeichnungen die Olympionikenliste als chronologisches Gerüst (vgl. Knaack, Art. Eratosthenes: PW 6, 381f; Kubitschek, Königsverz. 1015). An ihn schließt sich, ihn verdrängend, Apollodoros in seinen metrisch gehaltenen Χρονικά an, die vom Fall Troias bis 144/3 vC. reichen u. später weitergeführt wurden. Er bringt vor allem auch Notizen zur Philosophengeschichte, deren wichtigste Ereignisse er schematisch jeweils in die Lebensmitte (ἀκμή = 40. Jahr) der Philosophen verlegt (vgl. E. Schwartz, Art. Apollodoros: PW 1, 2856/63; Kubitschek aO. 1016/8). Den christl. Chronographen hat eine rückwärts erweiterte Bearbeitung als Quelle gedient (vgl. Schwartz aO. 2862). Zwischen diesen u. Apollodoros steht Kastor von Rhodos, der auch außergriech. Quellen verwertete u. u. a. die seltsamen 17 Seehegemonien schuf (vgl. Kubitschek, Art. Kastor: PW 10, 2347/57). Gegenüber Eratosthenes bedeutet er einen Schritt weiter, insofern er den Stoff nach bestimmten Fixpunkten (zB. Fall Troias) mit Angabe der Abstände gliederte u. darin zum direkten Vorbild für Eusebius wurde (Caspar 304; über weitere Zwischenglieder vgl. Kubitschek, Königsverz. 1023f).

b. Römisch. Die Ch. der älteren röm. Republik ist schwierig u. dunkel. Ihre Erhellung ist auf griech. Synchronismen angewiesen. Dabei ergibt zwar das Liv. 4, 25. 29 angegebene Pestdatum (= 436 vC.) eine Differenz zur entsprechenden Angabe des Thukydides, ebenso differiert Liv. 6, 35, 10 (Notiz einer 5jähr. Anarchie in Rom) gegenüber dem mehrfachen Synchronismus Polyb. 1, 6, 1 für den Gallierbrand (= 387/6 vC.), aber im großen Ganzen reichen die vorhandenen Synchronismen seit dem Pyrrhuskrieg (280 vC.) aus (vgl. H. Bengtson, Einführung in die alte Geschichte [1949] 29f). Die Folge der sieben altröm. Könige u. später der obersten Beamten der Republik ist für die älteste Zeit ebenfalls umstritten (Kubitschek, Königsverz. 998); ihre Regierungsjahrsumme wurde schon von Fabius u. Cincius mittels schematischer Generationenrechnung konstruiert, wobei sich der Fabische Ansatz von 244 Jahren durchsetzen konnte (Leuze 281f; über angebliche weitere Berechnungen ebd. 283/7). Über die albanische Königsreihe vgl. Mommsen 151/61. – Im alten Rom war es Brauch, alljährlich auf dem Capitol im Minervatempel einen Nagel einzuschlagen. Hieraus wie aus verschiedenen Feiern u. Festspielen leitet sich der Begriff des Saeculum ab, der nach Mommsen 172/94 von erheblichem, nach Leuze 305/8 freilich nicht von wesentlichem Einfluß auf die chronolog. Praxis der Römer gewesen ist (zum Saeculum u. der Nagelung vgl. noch P. Nilsson, Art. Saeculum: PW 1 A 2, 1689; Censorin. 17, 13). Für die spätere Kaiserzeit vgl. man den Ptolemäischen Kanon (vgl. oben I b; Kubitschek aO. 1025/9). An eigenen Quellen zur röm. Ch. sind die Annalen u. die Fasten zu nennen. Die Annalen gehen auf die jährlich öffentlich ausgestellten ‚tabulae pontificis' zurück, in denen neben den Magistratsnamen hervorragende Ereignisse ‚per singulos dies' verzeichnet waren (vgl. Cato: Gell. 2, 28, 6; Serv. Aen. 1, 373). Ursprünglich zu kultischer Ansage, zB. der Opfer, gedacht, erhielten sie mit der Zeit praktische chronologische Bedeutung, wurden auch später noch als Kalendertafeln beibehalten u. schließlich in insgesamt 80 Büchern veröffentlicht (Serv. aO.; vgl. Cichorius, Art. Annales: PW 1, 2248/56). Die ‚fasti' enthielten als regelmäßige Beigaben zum Kalender die zur Bezeichnung der Jahre dienenden Beamtennamen (Eponymenlisten; vgl. Schön, Art. Fasti II: PW 6, 2023/46; ed. A. Degrassi: Mscr. Ital. 13, 1 [1947]; Cic. ad Attic. 4, 8b, 2 erwähnt solche Fasten als Taschenkalender mit Liste der Konsuln u. Raum für Nachträge, vgl. Mommsen, Röm. Chron.[2] 208; zur Bezeichnung ‚fasti' vgl. P. Wissowa, Art. Fasti I: PW aO. 2015; zum Ganzen vgl. A. Degrassi, I fasti consolari dell'impero romano dal 30 aC. al 613 dC. [Rom 1952]). Offiziell waren die Fasten in den ‚libri magistratuum' veröffentlicht (auch ‚libri lintei', vgl. Liv. 4, 20, 8). Ihr berühmtestes Exemplar sind die sogen.

,fasti Capitolini', die an der Außenwand der Regia angebracht waren (Schön aO. 2027/45; über eine von Augustus veranlaßte Redaktion vgl. ebd. 2034/8; über sonstige Beispiele, ,fasti minores', u. ihr Verhältnis zum Chronographen vJ. 354 nC. ebd. 2045f). Das Eponymat war auch in der Kaiserzeit den beiden Konsuln vorbehalten (aO. 2024). Ein Versuch unter Augustus, die Datierung nach Herrscherjahren einzuführen, konnte selbst in der vorsichtigen Formulierung ,tribunicia potestas' die Datierung nach Konsuln nicht verdrängen (vgl. Tac. ann. 3, 37; Mommsen, StR 2[3], 796; Schön aO. 2039; Th. Mommsen, Das röm.-german. Herrscherjahr: NArchiv f. ält. dt. Geschichte 16 [1891] 58 weist darauf hin, daß die Datierung nach ,tribunicia potestas' [seit Nerva] praktisch eine Zählung nach effektiven Kaiserjahren bedeutete; vgl. Bickermann 27f). – Umstritten ist der Zeitpunkt der Einführung der sogen. Indiktionen als Datierungsmodus, der sich aus den zunächst im röm. Ägypten entwickelten 14-, dann 15jähr. Steuerzyklen bildete (O. Seeck, Art. Indictio: PW 9, 1327/32 nimmt auf Grund einer Urkunde vJ. 303 nC. das Jahr 297/8 als Epoche der 1. Indiktion; vgl. auch Lietzmann 7; dagegen allerdings V. Gardthausen, Griech. Paläogr. 2 [1913] 462/4, der das Jahr 312 wahrscheinlich macht; vgl. auch F. Dölger [A. M. Schneider], Byzanz [Bern 1952] 57; im ersteren Falle wäre Diokletian, im letzteren Konstantin der Urheber). Als Epoche einer Ära im engeren Sinne wurde der Regierungsantritt Diokletians iJ. 284 nC. genommen, die sich auch in christl. Zeit (vgl. B IIa) noch lange in Ägypten hielt (Chaine 12/8 u. ö.). Die Jahrzählung ,ab Urbe condita' ist wegen der differierenden Ansätze des Gründungsdatums (durch Fabius, Cincius, Polybius, nach Pisonischer, Capitolinischer u. Varronischer Zählung) lange Zeit nur in der Literatur vereinzelt verwendet worden (die Beispiele aus Liv. u. Dionys. Hal. bei Leuze 293_{362}). ,Est enim inter scriptores de numero annorum controversia', klagt Cicero (Brut. 18, 72). Erst in der Kaiserzeit hat sich die Varronische Zählweise durchgesetzt, u. auch für ma. u. neuzeitl. Datierung ist a. U. c. üblich geblieben (Leuze 293/5). Zur Datierung nach Münzen vgl. Bernhart, Hdb., Textbd. 268/321. Aus der griech. Chronographie ist der Gründungstag Roms weder von Eratosthenes noch von Apollodoros erwähnt (vgl. Knaack, Art. Erastosthenes: PW 6, 382; E. Schwartz, Art. Apollodoros: PW 1, 2857). Über ägypt. u. sonstige röm. Provinzialären vgl. noch Gardthausen aO. 444/6. Über Ären anläßlich eines Herrscherbesuches vgl. Deißmann, LO[4], 318_4. $319_{6.8}$ (Kaiserbesuch Hadrians 124 nC. in Griechenland u. a.). – Über späthellenist. Sonderären, zB. anläßlich der Städtefreiheit, wie sie Pompeius für syrische Orte gewährte (sog. Freiheitsären), vgl. Bickermann 32f; A. Alt, Die Zeitrechnung der Tempelinschriften des Hermongebiets: ZDPV 62 (1939) 215/7; W. Kubitschek, Art. Aera: PW 1, 625f. – Über die spätere Entwicklung nach Konstantin d. Gr. vgl. B IIa 1. – Wissenschaftliche Chronographie finden wir auch im röm. Kulturkreis erst in der klassischen Zeit. Verloren ist die nach griech. Quellen gearbeitete Weltchronik des Cornelius Nepos. Atticus, der Freund Ciceros, schuf eine Zeittafel, die aber erst mit der Gründung Roms begann. Bedeutungsvoll war vor allem Varros verlorene Schrift in 4 Büchern De gente populi Romani, in der er an Hand der ihm aus Kastor erreichbaren Königslisten über drei Zeitabschnitte hinweg (von der Schöpfung bis zur Flut des Ogygius, von dieser bis zur 1. Olympiade, von dieser bis zu seiner Gegenwart) den Anschluß der röm. Geschichte an die griechische aufwies. Dabei führte er die latinischen Könige, mit Latinus beginnend, auf, die Liste der albanischen Könige reichte bis zur Gründung Roms u. mit dieser begann die röm. Königsliste (vgl. die Fragmente im 18. Buch von Augustin. civ. D.; Bickel aO. 385f; H. Dahlmann, M. Terentius Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1237/41). Auf Varro ruht im 3. Jh. nC. der röm. Antiquar Censorinus in seiner Schrift De die natali, in der uns über das Thema hinaus interessante Nachrichten über Zeitbegriff u. -bezeichnungen erhalten sind (vgl. P. Wissowa, Art. Censorinus: PW 3, 1909; Schanz 3[3], 219f).

B. Christlich. I. Neues Testament. Die Schriften des NT lassen kein eigentlich chronologisches Interesse erkennen. Wohl gibt eine Reihe von Texten den späteren Chronographen Anhaltspunkte für die Einordnung des Berichteten in den Lauf der Profangeschichte, jedoch reichen sie für ein geschlossenes System der urchristl. Ch. nicht aus.

a. Chronologie Jesu. Mit den beiden Stammtafeln Jesu, deren eine die genealogische Reihe abwärts von Abraham bis auf Jesus aufzählt (Mt. 1, 1/17), während die andere rückwärts schreitend über Abraham hin-

aus bis auf Adam, der ‚aus Gott war', zu gelangen trachtet (Lc. 3, 23/38), greift das NT das Prinzip der atl. Genealogien auf (vgl. oben A Ic). Namentlich die Tafel bei Mt. zeigt deutlich den Charakter künstlicher Stilisierung (vgl. v. 17 den Hinweis auf 3mal 14 Geschlechter; dazu Clem. Al. strom. 1, 147, 5f [2, 91f St.]). Auch hier liegt kein chronologisches Interesse zugrunde, vielmehr soll in den Geschlechterfolgen die Erfüllung der Abraham gegebenen Verheißung (Mt.) bzw. die Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus (Lc.) zum Ausdruck gebracht werden. Den späteren christl. Chronographen boten die beiden Stammreihen freilich ein willkommenes Gerüst für ihre Aufstellungen. Daß im übrigen die ersten Christen gerade genealogischen Spekulationen fernstanden u. darin Irrlehre erblickten, zeigt 1 Tim. 1, 4 (vgl. Tit. 3, 9), mag man bei den dort erwähnten Mythen u. Genealogien nun an jüd.-hellenistischen oder an gnostischen Ursprung denken (im erstgenannten Sinne F. Büchsel: ThWb 1 [1933] 661/3; C. Spicq, Saint Paul. Épitres pastorales [Par. 1947] 21; im anderen Sinne M. Dibelius: Hdb. z. NT 13² [1931] 10; vgl. auch oben A IIa). – Mt. 2, 1 erfahren wir, daß Jesus zZ. Herodes' d. Gr. geboren wurde, der spätestens iJ. 4 vC. starb (zu den Stellen vgl. man die Kommentare; zur Ch. Jesu vgl. J. Lebreton: DictB Suppl. 4 [1949] 970/75; Holzmeister; ferner Hontheim, Dat. 15/44. 113/36; ders., Todesj. 12/36. 96/128. 176/88. 254/81; die beiden letztgenannten Arbeiten von Wert, sofern sie das Quellenmaterial, namentlich die Väteräußerungen, zusammenstellen). Die Mt. 2, 2ff genannte Sternerscheinung läßt sich, trotz vieler auch in neuerer Zeit wiederholter Versuche, nicht im Sinne eines astronomischen Zeitbeweises mit der Jupiter-Saturn-Konjunktion im Sternbild der Fische vJ. 7 vC. identifizieren (vgl. F. X. Kugler, Der Stern von Bethlehem: Stimmen a. M. Laach 83 [1912] 489; neuestens L. Liebhart, Die Seltenheit der Himmelserscheinung des J. 7 vC.: TheolPrQS 102 [1954] 12/20). Schwierigkeiten bereitet die Einordnung des Lc. 2, 2 erwähnten, von Augustus angeordneten *Census unter Quirinius, dem Statthalter von Syrien. Verschiedene Väter errechnen für das Geburtsjahr Jesu das 41. bzw. 42. Regierungsjahr des Augustus (zB. Hippol. in Dan. 4, 9, 2 [1, 206f B.-A.]; weitere Texte bei Hontheim, Todesj. 28f; Epiph. haer. 51, 22, 19 [2, 288 H.] fügt dem noch hinzu, es sei das 29. Jahr des Augustus seit der Herrschaft über Judaea). Vom liturgischen Kalender sind die genauen Monats- u. Tagesdaten für Geburt wie Taufe Jesu errechnet, die zB. Epiphanius gleich für eine ganze Reihe verschiedener Kalenderarten angibt (haer. 51, 16, 1 [aO. 270]; 51, 24, 1/7 [aO. 292/4]; dazu Kubitschek, Grundr. 48). – Auffallend ist Lc. 3, 1f der sechsfache Synchronismus zum Auftreten des Täufers u. damit Jesu, wichtig vor allem, weil das 15. Regierungsjahr des Tiberius genannt ist (Tert. adv. Marc. 1, 15 [CSEL 47, 309] nennt nach einigen Hss. das 12. Jahr; hier mag Mitzählen oder Nichtmitzählen der Jahre der Mitregentschaft mit Augustus eine Rolle spielen). Die Väter waren durchweg der Ansicht, die öffentliche Wirksamkeit Jesu habe nur ein Jahr (vgl. Lc. 4, 19 ‚Gnadenjahr') gedauert (vgl. zB. Clem. Al. strom. 1, 145, 3 [aO. 90]; weitere Texte bei Hontheim, Todesj. 18/24; E. Nagl, Die Dauer der öffentl. Wirksamkeit Jesu: Katholik 80, 2 [1900] 200/2. 318/35. 417/26. 481/96). Iren. haer. 2, 22 (1, 331f Harv.) gibt die merkwürdige Ansicht wieder, Jesus habe mindestens 10 bis 15 Jahre gelehrt, weil er nach Lc. 3, 23 u. Joh. 8, 56f die ‚aetas senior' gehabt habe. Gegen die einjährige Wirksamkeit stehen mindestens drei verschiedene, bei Johannes genannte Osterfeste für die Zeit seines Wirkens (Joh. 2, 13; 6, 4; 11, 55; dazu zB. V. Hartl, Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu kritisch geprüft = Ntl. Abh. 7, 1/3 [1917]). Für die Ch. Jesu bedeutsam ist auch die Angabe Joh. 2, 20 über die Dauer des Tempelbaus. Zur Frage des Todesdatums ist den Evangelien selbst nur wenig zu entnehmen: die äußerste Zeitgrenze ist durch die Amtszeit des Pontius Pilatus (26/36 nC.) gegeben; die Hinrichtung fand an einem Freitag vor dem Osterfest statt. Über die Datierung des Tages (möglich sind der 14. u. 15. Nisan), ebenso wie über die Bestimmung von Monat u. Jahr gehen bereits die Meinungen der Väter auseinander (vgl. Clem. Al. strom. 1, 146, 3 [2, 90 St.]; Tert. adv. Jud. 8 [CSEL 70, 284] gibt als Todesjahr das 15. Jahr des Tiberius u. das Konsulat der beiden Gemini, d. i. 29 nC. an; weitere Texte u. abweichende Ansichten bei Holzmeister aO. 156f; Hontheim, Todesj.; ferner, u. a. auch zur Bestimmung des Hohenpriesters dieses Jahres, G. Hölscher, Die Hohenpriesterliste bei Josephus u. die evangelische Ch.: SbH 1939/40, 3 [1940] 22/33).

b. Apostolische Zeit. Deren Ch. ist vor

allem eine Ch. Pauli. Sie stützt sich auf verschiedene Schriftstellen, die zT. durch die Profangeschichte kontrollierbar sind (zB. 2 Cor. 11, 32 Arethas v. Damaskus; Act. 13, 7 Sergius Paulus, Procurator v. Syrien; 18, 12 ff Gallio, Proconsul v. Achaia, erwähnt von Sen. ep. mor. 104, 1, 1; Act. 24, 27/25, 1 Amtswechsel zwischen den Procuratoren Felix u. Festus). Freilich reichen auch diese Stellen nicht zu einer vollständigen u. zuverlässigen Zeittafel (vgl. Kugler, Mos. 423/58; K. Heussi, Die röm. Petrustradition in kritischer Sicht [1955] 60/2). – Spätere Angaben zur Ch. der Mutter Jesu sind apokryphen Ursprungs u. historisch wertlos (vgl. zB. Hippol. Theb. chron. 4: F. Diekamp, Hippolyt v. Theben [1898] 18/25; dazu 88/96).

II. Nachapostolische Zeit. a. Allgemein. Das Christentum hatte zunächst natürlich keinerlei Einfluß auf die allgemeine chronologische Entwicklung, für die die oben aufgezeigten Verhältnisse maßgebend blieben (vgl. A II). Im röm. Reich blieb bis in die Zeit Justinians für die amtliche wie für die private Praxis die Datierung nach Konsulatsjahren üblich, ja, nach dem Aufhören dieses Amtes iJ. 542 datierte man ‚post consulatum Basilii' weiter. Nach Cod. Theodos. 1, 1, 1 gehörte diese Datierungsart sogar zur Gültigkeit der Urkunden (vgl. Kubitschek, Königsverz. 1029f; F. Dölger, Das Kaiserjahr der Byzantiner: SbM 1949, 1, 11 auf Grund der Inschriften des CIL). Die Zählung nach Olympiadenjahren wurde ebenfalls lange beibehalten. Sie verschwand mit der Abschaffung der Spiele durch das Gesetz Theodosius' d. Gr. vJ. 393 nC. Nach Georg. Cedrenus (11. Jh.) ‚begannen (statt dessen) die Indiktionen gezählt zu werden, angefangen mit Kaiser Augustus im 15. Jahre seiner Herrschaft' (Cedr. hist. comp. [PG 121, 621/4]; vgl. jedoch zum Beginn dieser Datierungsart oben A II b). Die Indiktionenzählung hatte noch im 4. Jh. von Ägypten auch auf Italien übergegriffen (vgl. Ambros. Noe 17, 60 [CSEL 32, 1, 456, 21]; ep. 23, 16 [PL 16, 1075 B]), aber erst Justinian verankerte sie im Gesetz, indem er bestimmte, daß auf Urkunden neben den Konsulatsjahren u. den kaiserl. Regierungsjahren auch die Indiktion genannt sein müsse (Nov. 47 vJ. 537 [3, 284f Sch.-Kr.]; vgl. Nov. 128, 1 [aO. 636]). Die in dieser Novelle ebenfalls genannte Datierung nach Kaiserjahren hatte (vgl. A II b) ihren Ursprung in der Umschreibung der ‚tribunicia potestas', wie sie noch bis auf Anastasius (516 nC.) zu verfolgen ist (vgl. Dölger aO. 16; Bickermann 27f). Die byzantin. Kaiser datierten sicherlich aber auch schon vor der genannten Novelle Justinians nach Regierungsjahren (Dölger aO. 9. 83), wobei die Angleichung dieses effektiven Kaiserjahres an das immer am gleichen Kalendertage beginnende Konsulats- wie an das Indiktionsjahr Schwierigkeiten bereitet (Dölger führt aO. den Nachweis, daß es sich um effektive Zählung der Regierungsjahre gehandelt habe, also beginnend mit dem Tag des Regierungsantritts; gegen D. A. Anastasiević, Das Kaiserjahr in Byzanz: AnnInstKond 2 [1939] 147/200 [russ.]). Die Kanzlei der röm. Päpste hat bis zum Ende des 8. Jh. ebenfalls nach effektiven Regierungsjahren der byzantin. Kaiser datiert, hernach nach Pontifikatsjahren (Dölger aO. 6). – In ihrem alltäglichen Leben bedienten sich die Christen also lange Zeit der allgemein üblichen Praxis der Zeitbestimmung, ohne auf den Gedanken einer speziell christl. Datierungsweise zu kommen. Der auffälligste Beweis hierfür ist vielleicht die Tatsache, daß in Ägypten auch die Christen an der dort gebräuchlichen diokletianischen Ära, die ihre Epoche 284 nC. mit dem Regierungsantritt des Christenverfolgers genommen hatte, festhielten. Noch Athanasius datiert nach ihr seine Osterfestbriefe (zB. ep. pasch. 1 [PG 26, 1360 A/B]), gibt freilich daneben auch die Indiktion an (vgl. ebd., ferner syn. 25 [aO. 725]). Noch im 7. Jh. übersteht die Diokletiansära den Ansturm der Araber u. wird von den christl. Kopten festgehalten; wenn man sie jetzt auch, da man nicht mehr gut nach einem röm. Kaiser datieren kann, ‚Ära der Märtyrer' nennt, so besagt das nichts über ihren Ursprung (vgl. vor allem Chaine 12/8. 74. 103). Bei den syrischen Christen blieb die Seleukidenära (vgl. oben A I c) noch lange in Brauch (F. M. Abel, Les Livres des Maccab. [Par. 1949] XLIX). Zu späteren christl. Ären vgl. unten c.

b. Christliche Chronographie. 1. Bis Eusebius. Das Verhältnis der ersten Christen zur Zeit war zunächst viel zu sehr beherrscht vom Glauben an die bevorstehende Wiederkunft Christi u. des damit verbundenen Endes der Welt, als daß sie sich um chronologische Fragen gekümmert hätten. Zudem hatte Christus ausdrücklich betont, es sei nicht Sache der Gläubigen, nach Zeit u. Stunde zu fragen (Act. 1, 7; vgl. noch Euseb. chron. prooem. [GCS 20, 1f K.], wo er unter Berufung auf

dieses Herrenwort den Unsicherheitsfaktor aller chronologischen Berechnungen betont). Als aber mit dem Ausbleiben der baldigen *Parusie die Frage nach dem Wann neu gestellt war, griffen nicht wenige Väter zunächst zu einer ‚Lösung‘, die sich scheinbar aus der Bibel selbst anbot: zum Glauben an ein 1000-jähriges Reich vor dem Ende (vgl. Apc. 20, 1ff; dazu 2 Petr. 3, 8 die Relativierung: ‚1000 Jahre sind dem Herrn wie ein Tag‘). Dabei glaubte man den Ablauf der Weltzeit allegorisch aus dem Sechstagewerk des Schöpfungsberichtes in der Genesis mit 6000 Jahren berechnen zu können, denen sich, als großer Weltsabbat, ein siebtes Jahrtausend anschließen würde (vgl. *Chiliasmus; solche Weltjahrspekulation schon bei Barn. 15, 4. 8, ferner Iren. haer. 5, 28, 3 [2, 403 Harv.]; Justin. dial. 80, 5/81, 4; Method. symp. 9, 1, 237 [GCS 27, 114]; Tert. adv. Marc. 3, 24 [CSEL 47, 420]). Auf eine Berechnung, wieviel von den 6000 Jahren bereits vergangen sei, verzichtete man freilich zunächst (Barn. 21, 3 sagt nur, der Tag des Endes sei nahe); doch hat schon die verlorene Chronik eines gewissen Judas den Weltuntergang für das 10. Jahr des Septimius Severus, d. i. 202/3, berechnet (vgl. Ad. Bauer, Vom Judentum zum Christentum [1917] 117f; F. Jacoby, Art. Judas: PW 9, 2461). Die aus Gen. 2, 2 u. Ps. 89, 4 (LXX) erschlossene Lehre vom Sechstagewerk der Welterschaffung, dem der Sabbat als Ruhetag folgt, ergab die Grundlage für die Anschauungen von 6 × 1000 Jahren Weltzeit u. einem Jtsd. eschatologischer Heilszeit (vgl. dazu M. Werner, Entstehung des christl. Dogmas [1941] 83/8). Ursprünglich dachte man diese so errechnete Weltzeit mit Jesu Tod als erfüllt, der daher in das Jahr 6000 nach Adam gesetzt wird (PsCypr. mont. Sina et Sion 4 [PL 4, 912 B]). Später legte man die Geburt Jesu auf diesen Zeitpunkt fest (Adamant. dial. 2, 3 [GCS 64]). Als die erwartete Parusie ausblieb, griff man zu Rückverlegungen des Termins, um weiteren Spielraum zu bekommen (vgl. Theophil. Autol. 3, 28; Lact. inst. 7, 25 [CSEL 19, 664]; Cypr. ad Fortunat. praef. 2 [CSEL 3,1,317]; Ev. Nicod. 2, 3 [394 Tischendorf]; Vit. Ad. 42 [2, 520 Kautzsch]; Hippol. in Dan. 4, 23, 3f [242f B.]; 4, 24, 1 [244f], die letzteren Texte mit unklarem Befund; Belege für weitere Rückverlegungen bei Werner 87). Schließlich zwang das weitere Ausbleiben der Parusie dazu, diese Weltzeittheorie aufzugeben (vgl. Phot. bibl. cod. 202 [163b Bekker]; fraglich schon PsJustin. quaest. ad orthodox. 71 [5, 98 Otto]). Die vom Mythographen Fulgentius Fabius Planciades versuchte Einteilung der Weltgeschichte in 23 Perioden nach Bibel u. Alphabet (De aetatibus mundi et hominis), wobei jeweils ein Buchstabe im betreffenden Abschnitt nicht vorkommen durfte, ist willkürliche Spielerei u. chronologisch wertlos; vgl. Schanz 4, 2, 200/2. – Zu chronologischen Berechnungen wurden die frühchristl. Apologeten durch ein anderes, ebenfalls aber religiöses Thema angeregt, dessen Erörterung sie schon bei den jüd.-hellenist. Chronographen vorfanden (vgl. A I c) u. nun ihrerseits in ihren Apologien verwerten konnten: chronologische Berechnungen zum Nachweis des höheren Alters der bliblischen gegenüber der heidn. Tradition (vgl. Tatian 31/41; Theophil. 3, 16/29; verloren sind Jul. Cassians Exegetica; zum Problem vgl. Caspar 306). Diese apologetischen Ch. hat Clemens Alex. ausführlich verwertet, indem er einen Abriß der biblischen Geschichte an Hand des atl. Listenmaterials mit den ihm zur Verfügung stehenden profanen Quellen der ägypt., assyr., griech. u. röm. Geschichte bis auf Kaiser Commodus synchronistisch vergleicht u. von Zeit zu Zeit durch Zusammenstellung von Abstandssummen seine These beweist (strom. 1, 100/47; ebd. 144 [2, 89 St.] heißt es, die röm. Kaiserliste könne man mit Augustus oder auch mit Caesar beginnen; zu Alexandrien als dem Zentrum chronologischer Studien im Altertum vgl. Ad. Bauer, Alexandrien u. die Verbreitung christl. Weltchroniken: Zs. des Hist. Vereines f. Steiermark 15, 1/4 [1916] 1/6). Als seine Vorgänger in dieser Methode nennt Clemens u. a. Tatian u. Cassianus (1, 101, 2 [aO. 64]), von den Juden Demetrius, Philo, Eupolemos u. Flav. Joseph. (1, 141, 1/4 [aO. 87]; 1, 147, 2f [aO. 91]). Auch Tertullian wird nur durch theologische Problematik zu chronologischen Überlegungen geführt. Er zieht für den Erfüllungsbeweis, daß Jesus der Messias sei, die geheimnisvolle Danielweissagung von den 70 Jahrwochen heran (Dan. 9, 24/7, vgl. oben A I c) u. sucht mit ihrer Hilfe auf die Zeit Christi zu gelangen (adv. Jud. 8 [CSEL 70, 275/86]; vgl. ebd. die röm. Kaiserreihe von Augustus bis Vespasian; zur Danielweissagung u. ihrer verschiedenen Auslegung vgl. Caspar 310. 334). Nach Hippolyt, der sich allerdings gegen eschatologische Neugier wendet (in Dan. 4, 21, 4 [1, 238 B.-A.]; 4, 22, 1 [238f]), ist die Danielweissagung Anhalt ge-

nug, das Zeitende zu errechnen, wobei er zunächst von den 6000 Weltjahren ausgeht, von denen 5500 bereits zZ. Christi vergangen seien (4, 23, 3f [242]; 4, 30ff [264ff]). Irgendwelche astronomischen *Apokatastasis-Perioden lehnt Hippolyt freilich ab (ref. 4, 7, 1/3 [3, 39f W.]; 7, 27, 4 [206]). In seiner Chronik, von der uns nur Fragmente u. spätere latein. Bearbeitungen erhalten sind, von deren Inhalt wir uns aber durch das erhaltene Kapitelverzeichnis ein Bild machen können, will Hippolyt den Nachweis führen, daß der Weltuntergang noch nicht bevorstehe (vgl. Ad. Bauer, Die Chronik des Hipp. im Matritensis graec. 121 = TU 29 [1906]; die lat. Bearbeitungen liegen vor in den Excerpta Barbari u. im Liber generationis I. II). Die Chronik führt von der Schöpfung bis zum J. 234 nC. u. stellt insofern ein wichtiges Übergangsglied zur eigentlichen christl. Chronographie dar, als sie zwei Arten von chronographisch bedeutsamen Listen enthält: Regierungslisten mit Angabe von Jahressummen u. unbezifferte Namenlisten, denen statt des äußerlich-zahlenmäßigen Kontinuums ein innerlich-sinnbezogenes eignet, ähnlich den atl. Genealogien (A Ic). Unter ihnen findet sich auch die röm. *Bischofsliste, die nun für die christl. Chronographie von Bedeutung sein wird (Caspar 306/10). – In seinen Χρονογραφίαι stellt Sextus Julius Africanus insofern einen weiteren Schritt in der chronologischen Entwicklung dar, als er erstmals für seine in synchronistischen Tabellen aufgeführte Weltchronik die 6mal 1000 Weltjahre als Einteilungsprinzip nimmt. Auch hier ist Christus nach 5500 Jahren geboren. Als chronologisches Gerüst für seine Synchronismen benützt Africanus zunächst die jüd., später die persische Königsliste (Caspar 316). Ab Achaz ist die Olympiadenrechnung durchgeführt. Ein späterer Redaktor hat die Kaisergleichzeitigkeiten beigefügt. Die Chronik endete spätestens 221 nC., die spätere Redaktion führte bis zum Todestag Pontians, 23. 9. 235, dem damit ältesten auf den Tag genauen Datum der Papstgeschichte (vgl. *Bischofsliste 411f; Caspar 393/406). – 2. Eusebius. Eusebius v. Caesarea ist nicht nur der Begründer der christl. Geschichtsschreibung, er hat auch die Ch. erstmals in exakter Methode kritisch zu meistern gesucht, indem er stofflich wie methodisch an die bedeutendsten griech. Chronographen, Eratosthenes u. Kastor, anknüpft u. dadurch die allgemeine Abwärtsentwicklung der antiken Ch. aufhielt (Caspar 333). Wenn auch seine historische Darstellung der Heilsgeschichte in der Kirchengeschichte vom Gedanken ausgeht, die Göttlichkeit der Kirche an Hand ihrer Geschichte darzutun, so geschieht dies doch in wissenschaftlicher Methode. Datierungsprinzip sind für ihn hier die Kaiserjahre, nicht etwa die Regierungsjahre der Bischöfe; auf jene beziehen sich auch die allgemeinen, umschreibenden Zeitangaben (vgl. Harnack, Chronol. 1, 3/25). Das für die Ch. wichtigere Werk, der Kanon, liegt in griech. Fragmenten, in armenischer Übersetzung (GCS 20 Karst) u. in der Bearbeitung des Hieronymus vor (GCS 24. 34 Helm). Er enthält synchronistische Übersichten über die Geschichte der alten Völker an Hand ihrer Königslisten, deren Eusebius insgesamt 15 verwertet (Kubitschek, Königsverz. 1025). Diese geben als ,fila' das chronologische Gerüst ab, während verschiedenste Notizen historischer, literarischer u. philosophiegeschichtlicher Art sowie auch die nur dynamischen, unbezifferten Namenreihen wie die der atl. Hohenpriester u. der christl. Bischöfe in diese ,fila' nur lose eingeordnet, also nicht annalistisch bestimmt sein wollen (Caspar 310/5. 321/32; *Bischofsliste). Zur Verdeutlichung dienten in den Tabellen auch schreibtechnische Mittel wie graphische Figuren, Virgulae, Dekadenmarkierung u. ä. (Caspar 239. 248/50). Chronologisch fixiert erscheinen aus der Menge der Notizen die Angaben über Ereignisse von epochaler Bedeutung, deren Text sich dann über das ganze Spatium erstreckte (vgl. Caspar 233/6). Es war der folgenschwere Eingriff des Hieronymus, der, durch die Auflösung der Olympiaden in Einzeljahre u. die Zuweisung der Notate zu bestimmten Jahren, ein Annalschema schuf, das zu offensichtlichen Fehldatierungen führte u. so die Arbeit des Eusebius selbst für die kritische Forschung in Mißkredit brachte (vgl. zum Ganzen u. zur Rehabilitierung des Euseb. Caspar, bes. 229/98). – 3. Nach Eusebius. Der Chronograph vJ. 354, der außer einem Staatskalender, Beamtenlisten, Konsularfasten, Ostertafeln, dem Papstkatalog (sog. Catalogus Liberianus) auch eine Weltchronik enthält, fußt auf einer Bearbeitung der Hippolytchronik (MG A. A. 9, 13/196 Mommsen; vgl. Caspar 384/90; H. Stern, Le Calendrier de 354, étude sur son texte et ses illustrations [Paris 1953]). Für die Ch. der röm. Bischöfe stellt er einen weiteren Entwick-

lungsschritt dar, insofern er deren Amtsjahre auf die offiziellen Konsulatsjahre umrechnet (vgl. *Bischofsliste). Die meisten übrigen Chronographen nach Eusebius haben indes an dessen Arbeiten angeknüpft u. dabei die von ihm eingenommene vorsichtig kritische Haltung sehr bald zugunsten einer unkritischen Datierungslust aufgegeben. Den verhängnisvollen ersten Schritt in dieser Richtung tat Hieronymus in seiner Bearbeitung des Kanons zur Weltchronik, die bis ins Mittelalter Vorbild blieb (vgl. Kubitschek, Königsverz. 1033; einen orientierenden Überblick gibt Ad. Bauer, Vom Judentum zum Christentum [1917] 114/47). Bald schon bevorzugte man wieder das unhistorische Einteilungsschema der 6mal 1000 Weltjahre. So versucht zB. Hilarianus (397) in einem kurzen Abriß die Heilsgeschichte an Hand der 6000 Jahre in Abstandssummen aufzugliedern (ed. C. Frick, Chronica minora [1892] 153/74). Der sog. Liber Genealogus a. 427/52 verzichtet auf ausführliche Synchronismen zur Weltgeschichte u. schließt mit der Feststellung, seit Adam seien ‚usque ad annum praesentem‘ 5984 Jahre vergangen, wobei er freilich die Frage nach dem Weltende offen läßt (ed. Mommsen aO. 160/96). Orosius greift auf die 4 Danielschen Weltreiche zurück (Altaner, Patrol.[3] 207). Die beliebteste Art der Darstellung ist die umfassende Weltchronik geblieben, wobei die byzantin. Chronisten den Abschluß der genauen Bezifferung geben (vgl. zum Ganzen den literar. Überblick bei Altaner, Patrol.[3] 202/10). So wurde zB. die atl. Hohenpriesterliste zu einer voll datierten Regierungsliste ausgebaut (vgl. Caspar 327/32 mit Beispielen aus den Excerpta Barbari, dem Chronicon Paschale, aus Synkellos u. dem Chronograph. syntom.; auch Psellos [11. Jh.] gründet seine Ch. auf der Hohenpriesterliste, vgl. O. Schissel, Die Ära der Hohenpriester. Zu Michael Psellos: ByzNJb 9 [1932/3] 111f). Von Hieronymus hat auch Augustinus das chronologische Material übernommen u. seinem Werk ‚Über den Gottesstaat‘ derart eingebaut, daß er zunächst im 15./17. Buch die Geschichte des bibl. Gottesreiches aufzeichnet, um im 18. Buch die Profanhistorie vergleichend hinzuzuziehen. Wenn auch er an den 6 Weltperioden festhält (vgl. c. Faust. 12, 8 [CSEL 25, 1, 336]), ohne sie jedoch auf 6000 Jahre zu berechnen, so betont er doch deutlich, daß es vergeblich sei, die restlichen Weltjahre errechnen zu wollen: civ. D. 18, 53 [CSEL 40, 2, 356]). – Über das MA hinaus hat sich die seit Beda bekannte synchronistische Datierung der Geburt Christi im Röm. Martyrologium auf den 25. Dez. erhalten, wo dieses Ereignis nach dem 42. Regierungsjahr des Augustus, nach der 103. Olympiade, im J. 752 nach der Gründung Roms u. mit Erwähnung des 6. Weltzeitalters u., bei einigen, der 66. Danielwoche zeitlich bestimmt wird (vgl. Martyr. Rom.; Beda martyrol. [PL 94, 1140f]; Usuard. martyrol. [PL 124, 835]).

c. Christliche Ären. Schon Africanus hatte dadurch, daß er die 6 Weltperioden zum Prinzip seiner Ch. machte, den ersten Versuch einer bibl.-christl. Weltära unternommen. Wie wir sahen, war dieses ‚chronologische‘ Prinzip nach Eusebius wieder aufgelebt. So hatten im 5. Jh. die Griechen Panodorus u. Anianus ungefähr zur gleichen Zeit sich eine solche Weltära errechnet, im 6./7. Jh. waren es Georgios Synkellos, Theophanes, das Chronicon Paschale u. a., die diese Versuche aufgriffen. Der Vorzug einer so erreichten, für die Gesamtgeschichte einheitlichen Zeitrechnung liegt auf der Hand, wenn es sich dabei freilich auch nur um künstliche, unhistorische Berechnungen handelte. Dies geht schon daraus hervor, daß die Ansätze der Epoche, des Schöpfungstages also, nach Jahr u. Tag durchaus verschieden waren (Epochen von 4492, 5502, 5506, 5508 usw. Jahren vC., je nach den kalendarisch-astronomischen Ausgangsberechnungen; 21. 3., 25. 3., 1. 9. als Tag; vgl. F. Dölger, Das Kaiserjahr der Byzantiner: SbM 1949, 1, 18/20; Chaine 8/12; V. Grumel, L'année du monde dans la chronographie de Théophane: ÉO 33 [1934] 396/408 behandelt die Inkongruenz dieser Welt- zu den Indiktionsjahren; vgl. dagegen den Hinweis von F. Dölger: ByzZ 35 [1935] 154f; auch hier steht wiederum das Jahresanfang-Problem zur Debatte; nach Dölger, Kaiserj. 20f kam es den Chronographen in ihren Tabellen nur auf ungefähre Gleichzeitigkeit von Welten- u. Regierungsjahr usw. an; vgl. noch V. Grumel, Les premières ères mondiales: RevÉtByz 10 [1952] 93/108). Bei all diesen Versuchen einer Weltjahrrechnung fällt die mit der Geburt Christi gegebene Zäsur ins Auge. Kannte man in der spätantiken Zeit Ären, die den Besuch des Herrschers in einer Stadt zum Ausgangspunkt nahmen (vgl. oben A II b), so lag es eigentlich nahe, nun auch die Parusie Christi im Fleische zur Epoche einer eigenen Ära zu machen (Deißmann, LO[4] 318f). Aber erst der

in Rom lebende Mönch Dionysius Exiguus hat diesen Schritt unternommen. Äußerer Anlaß war für ihn die Absicht, die komplizierte u. differierende Osterfestberechnung durch eine neue Tabelle zu verbessern. Dazu wollte er, wie er in der Einleitung zu seinem auf 95 Jahre berechneten, 525 geschriebenen Werk De Paschate sagt, nicht mehr auf den Christenverfolger Diokletian zurückrechnen, sondern ‚ab incarnatione Christi' die Jahre zählen (ep. ad Petron. praef. [PL 67, 487]; zur Diokletiansära in den Osterfestberechnungen vgl. oben B IIa; Chaine 17 nennt sie geradezu ‚une ère pascale'; vgl. ebd. 19ff; ferner J. Schmid, Die Osterfestberechnung in der abendl. Kirche = Straßburger theol. Stud. 9,1 [1907]; *Osterfest). Daß Dionysius dabei das Geburtsjahr Christi um sicher mehr als 4 Jahre zu spät ansetzte (= 754 a. u. c.), ist bekannt. Diese christl. Ära war zunächst keineswegs populär u. konnte sich nur sehr langsam, zuerst in Italien, dann im 7. Jh. vereinzelt auch außerhalb desselben durchsetzen. Byzanz hat sie offiziell nie eingeführt (vgl. V. Gardthausen, Griech. Paläographie 2 [1913] 450/3), blieb vielmehr bei Datierung nach Regierungsjahr u. Indiktion (vgl. oben A IIb). Eine von der Dionysianischen Ära in der Epoche um 7/8 Jahre abweichende Inkarnationsära kannten auch die Äthiopier (vgl. Chaine 74). Die vereinzelt bei Malalas u. im Chronicon Paschale vorkommende ‚Himmelfahrtsära' war als Schöpfung gelehrter Kleriker ohne praktische Bedeutung (vgl. J.-M. Vosté, L'ère de l'Ascension de Notre-Seigneur dans les mss. nestoriens: OrChrPer 7 [1941] 233/50; F. Dölger [A. M. Schneider], Byzanz [Bern 1952] 57).

G. A. Barton, The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad (New Haven 1929). – E. Bikkermann, Chronologie: Gercke-Norden, Einl. 3, 5 (1933). – M. Chaine, La Ch. des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie (Paris 1925). – Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (= CT). – F. K. Ginzel, Handbuch der mathemat. u. technischen Ch. 1/3 (1906/14). – H. Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen MA u. der Neuzeit^{8} (1941). – U. Holzmeister, Chronologia vitae Christi (Rom 1933). – J. Hontheim, Das Todesjahr Christi u. die Danielsche Wochenprophetie: Katholik 86, 2 (1906); Das Datum der Geburt Christi: ebd. 87, 2 (1907). – Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. von E. Schrader (1889ff) (= KB). – Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (= KAR). – J. Kohler-A. Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden (1913). – W. Kubitschek, Grundriß der antiken Zeitrechnung (1928); Art. Königsverzeichnisse: PW 11, 996/1033. – F. X. Kugler, Die babylonische Mondrechnung (1900); Sternkunde u. Sterndienst in Babel (1907f); Von Moses bis Paulus (1922). – R. Labat, Hémérologies et ménologies d'Assur (Paris 1939). – B. Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier u. Assyrer (1915). – St. Langdon, Babylonian Menologies and the Semitic Calenders = Schweich Lectures 1933 (Oxf. 1935). – R. Laqueur, Art. Manetho: PW 14, 1060/1101. – H. Leclercq, Art. Ère: DACL 5, 1, 350/84. – O. Leuze, Die röm. Jahrzählung. Ein Versuch, ihre geschichtliche Entwicklung zu ermitteln (1909). – H. Lietzmann, Zeitrechnung der röm. Kaiserzeit, des MA u. der Neuzeit^{2} (1952). – E. Mahler, Handbuch der jüd. Ch. (1916). – J. Marquart, Chronologische Untersuchungen: Philol Suppl. 7 (1899) 637/720. – P. Van der Meer, The ancient Ch. of Western Asia and Egypt (Leiden 1947). – B. Meissner, Babylonien u. Assyrien^{2} (1925) 394ff. – J. Mendelsohn, Catalogue of the Babylonian Tablets in the Libraries of Columbia University (New Y. 1943). – Ed. Meyer, Die ältere Ch. Babyloniens, Assyriens u. Ägyptens: Nachtr. z. Geschichte des Altertums 1^{2} (1931). – Ernst Meyer, Die neuen Grundlagen der altorientalischen Ch.: Philol 97 (1948) 355/60. – Th. Mommsen, Die röm. Ch. bis auf Cäsar^{2} (1859). – O. Neugebauer, Die Bedeutungslosigkeit der ‚Sothisperiode' für die älteste ägypt. Ch.: Acta Orientalia 17 (1938) 169/95. – A. Parrot, Archéologie mésopotamienne (Paris 1953) 332/445. – F. Prat, Art. Ch.: DictB Suppl. 1, 1279/1304. – M. B. Rowton, Mesopotamia and the 'Era of Menophres': Iraq 8 (1946) 94/110. – M. San Nicolò-A. Ungnad, Neubabylonische Rechts- u. Verwaltungsurkunden (1935). – A. Scharff, Die Bedeutungslosigkeit des sog. ältesten Datums der Weltgeschichte u. einige sich daraus ergebende Folgerungen ...: HistZ 161 (1939) 3/32. – A. Scharff – A. Moortgat, Ägypten u. Vorderasien im Altertum (1950). – F. Schmidtke, Der Aufbau der babylon. Ch. (1952). – M. Schorr, Urkunden des altbabylon. Zivil- u. Prozeßrechts (1913). – S. Schott, Altägypt. Festdaten = AbhMainz 10 (1950). – A. Ungnad, Babylon. Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie (1914).

AIa: *A. Hermann*; AIb: *F. Schmidtke*; AIc/B: *L. Koep*.

Chronos s. Aion, Zeitgott.

Chrysolith. A. Nichtchristlich. I. Griech.-römisch. Mit ‚Chrysolith' (χρυσόλιθος, chrysolithus) bezeichneten die Alten einen (Halb)-edelstein der, soweit die ungenaue antike Unterscheidung eine Festlegung erlaubt, vielleicht unserem Topas (Alminosilikat) entspricht; dagegen ist der heutige Ch., auch Olivin oder Pe-

ridot genannt (Chromsilikat), wahrscheinlich dem antiken ,Topaz' gleichzusetzen; doch ist ebenso möglich, daß mit Ch. manchmal unsere Chrysolithe benannt waren (vgl. Blümner, Furtwängler), wie ja auch der ,orientalische Ch.' heute gelegentlich neben den ,orientalischen Topas' gestellt wird (Bauer 332). – Der antike Ch. kommt aus Indien (Diod. 2, 52), Äthiopien, Arabien (Peripl. m. Erythr. 39. 49. 56) u. Tibara am Schwarzen Meer (Plin. n. h. 37, 126); aber auch in Spanien, wo sehr große Stücke vorkamen, war er zu finden (Plin. n. h. 37, 127). Wie sein Name besagen will, ist der Stein goldglänzend (ebd. 37, 126); er soll Sterne oder Funken enthalten (CorpGlossL 5, 352, 22); er kann den indischen ,sandastri' (Plin. n. h. 37, 101) sowie dem Onyx, dem Sard u. dem Jaspis ähneln (ebd. 37, 90); er wird mit den Beryllen in Beziehung gesetzt (,Chrysoberyll'; vgl. Plin. 37, 76; oben Bd. 2, 157); aus weißlichem Ch. werden Leucochrys-Gemmen gemacht (Plin. n. h. 37, 172; vgl. 37, 128). Der Ch., dessen goldgelbes Funkeln man schätzte, wurde zu Schmuckstücken verarbeitet. Solche befanden sich unter den von Properz verwünschten Geschenken, welche seine Cynthia von einem fremden Liebhaber erhielt (2, 16, 43). Ovid. met. 2, 107/10 läßt den Wagen des Sonnengottes Phaeton mit Ch. eingelegt sein. Es ist schwer, unter den Fundstücken eindeutig Steine zu bestimmen, welche die Alten Ch. genannt hätten; vielleicht befinden sich unter den sog. ,Beryllen' aus nubischen Gräbern der Kaiserzeit, welche eigentlich ,Olivin' heißen müßten, Steine, auf welche die röm. Bezeichnung zutrifft (vgl. A. Lucas, Ancient egyptian materials² [Lond. 1934] 351). In der Spätantike wird mit dem Namen eine noch weniger klare Vorstellung verbunden; man sah in ihm ganz allgemein ein goldglänzend durchsichtiges Material, das auch ins Grüne hinüberspielt. Darum wird er im MA selbst im Orient öfters mit dem Smaragd verwechselt; so zB. in der Wiedergabe des ,Steinbuchs des Aristoteles' nach Tifâschi (13. Jh.) durch Luka ben Serapion (vgl. J. Ruska, Das Steinbuch des Aristoteles [1912] 32. 134f). Daß der Ch. durch Umfärben von Bergkristall auch künstlich hergestellt, d. h. gefälscht wurde, lehrt das chemische Rezept PapHolm 11, 11/4 (S. 191/2 Lagercr.). – Wie viele antike Mineralien dürfte auch der Ch. schon in vorchristl. Zeit nicht bloß als Schmuckstein, sondern auch als Schutzmittel Verwendung gefunden haben; über seine Kräfte liegt allerdings keine ältere Aussage vor. Nach de Mély-Levesque (741) soll seine Fähigkeit, Nachtgeister zu verscheuchen u. gegen Augenleiden zu helfen, nicht erst im MA bekannt gewesen sein (vgl. unten B).

II. Jüdisch. Als χρυσόλιθος bzw. chrysolithus geben LXX u. Vulg. den Namen des Steines ṭaršîš wieder, den der Hohepriester als Sinnbild des zehnten jüd. Stammes in seinem Brustschmuck trug (Ex. 28, 30; 3, 10; vgl. Flav. Jos. ant. Jud. 3, 7, 5 [1, 191/2 N.]). Nach de Mély-Levesque (741f) soll der hebr. Name auf Herkunft des Steines von einer Meeresküste u. wahrscheinlich aus Spanien hindeuten (zu taršîš - Tartessos in Spanien vgl. Galling, BRL 510f), von wo auch nach Plin. (n. h. 37, 127) eine Art Ch. kommen soll (vgl. unten B); neuere Exegeten nennen ihn ohne mineralogische Festlegung unübersetzt ,Tarsis' (vgl. zB. H. Schneider, Exodus [1952] 62). Gleiches gilt von dem ṭaršîš, den der Prophet Ezechiel unter den ,feurigen Steinen' auf dem Gottesberg erwähnt (28, 13f; vgl. J. Ziegler, Ezechiel [1948] 88; ferner Ez. 1, 16; 10, 9). Für den nach Cant. 5, 14 im Armreifen der ,Braut' befindlichen ṭaršîš u. denjenigen, dem nach Dan. 10, 6 der Leib des Engels gleicht, kommt der antike Ch. nicht in Betracht, da LXX u. Vulg. ihn dort nicht so, sondern mit ,anthracos' bzw. ,hyacinthus' wiedergegeben haben (vgl. de Mély-Levesque 740). Targum Ex. 28, 20 ersetzte ṭaršîš durch kêrum (= χρῶμα) jammâ, d. i. ,meerfarben'; Vulg. Ez. 1, 16 umschreibt den Namen ähnlich mit ,quasi visio maris'. Dabei ist sicherlich nicht an ,Aquamarin', eine wasserblaue Beryllsorte, sondern einen gelblichmeergrünen Stein von der Art der ,Chrysoberylle' zu denken; vgl. unten B.

B. Christlich. Wenn Kirchenväter u. christl. Dichter des Ch. gedenken, beruht das zumeist auf den bibl. Erwähnungen, seltener auf Kenntnis des Plinius; inwieweit ihnen ein goldfarben durchscheinender Edelstein, der ins Grüne spielt, selbst vor Augen gekommen ist, ist im Einzelfall nicht festzustellen. – Bei der Kommentierung der Ex.-Stellen kommen einige Väter auf den Hohenpriester-Brustschmuck zu sprechen. Epiphan. Constant. beschreibt das ,Rationale' (λόγιον; hebr. essên) u. nennt darin als 10. Stein zwischen Amethyst u. Beryll den Ch. (ep. de XII gemmis rat. 7 [CSEL 35, 745, 20]); er schildert seinen

Goldglanz (auri fulgorem praefert) u. nennt als Fundstätte eine Örtlichkeit namens Achaemenis am Persischen Golf (ebd. 42 [755]); in einer Miniatur der Smyrna-Hs. wird diese Fundstätte durch einen Turm u. einen See bezeichnet (vgl. J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus [1899] 52). Hieron., der sich wundert, daß im Rationale der Hyacinthus fehle, nennt den Ch. zwischen Amethyst u. Onyx; als erster weist er hin auf die Wiederkehr des Wortes ṭaršîš in bibl. Stellen wie Ez. 28, 20 u. Apc. 21, 19 (ep. 64, 16 [PL 22, 616f]). In einem anderen Brief geht Hieron. näher auf das hebr. Wort ein (ep. 37, 1/2 [PL 22, 461f]); unter Heranziehung von Ezech. 10, 9; Dan. 10, 6; Ps. 47 (48), 8; Jon. 1, 3; 2 Reg. 10 (Vulg.) wirft er die Frage auf, ob das Wort den Stein Chrysolith (bzw. nach Aquila den Hyacinth) oder ein Meer bedeute. Seine Antwort lautet, daß ṭaršîš ein Homonymon sei, das sowohl eine Küstengegend in Indien als auch den nach der Meeresfarbe im Sonnenlicht benannten Stein bezeichne. Die Verwechslung mit Tarsos, dem Namen des Geburtsortes des Apostels Paulus, im Hohelied-Kommentar des Rheticius beruhe auf einer Verschreibung, τ anstatt ϑ, bei Josephus (vgl. ant. Jud. 8, 181). Cypr. Gall., welcher das Buch Exodus in Versen nacherzählt hat, nennt den Ch. im Rationale zwischen Amethyst u. Beryll, ohne weitere Angaben zu machen (ex. 1103 [CSEL 23, 95]). – Die Verstoßung des Fürsten von Tyrus, des ‚Cherubs', vom Berge Gottes, aus der ‚Mitte der feurigen Steine', bei denen auch der Ch. erwähnt ist (Ez. 28, 11/6), wendet Tert. auf den Häretiker Markion an (adv. Marc. 2, 10 [CSEL 47, 348, 29f]). Isid. behandelt dieselbe Stelle bei seiner Darlegung über die Engel (vgl. auch PsMelito: Mély-Ruelle 53*); er findet in ihren neun Ordnungen die neun feurigen Steine bei Ez. wieder; unter diesen nehme der Ch. die vierte Stelle ein. Das prophetische Bild des AT deutet er dahin, daß sich der Engel die Edelsteine vor seinem Fall als Gewandschmuck angelegt habe, ein Zeichen, daß er hochmütig geworden sei (sent. 1, 10, 15 [PL 83, 556 B]). – Beda versucht eine allegorische Deutung von Apc. 21, 19, wo der Ch. als 7. Stein im Fundament des himmlischen Jerusalem, zwischen Sard u. Beryll erscheint (expl. Apc. 21, 20f [PL 93, 199/200]): ‚Der Stein Ch. leuchtet wie Gold u. hat strahlende Funken. Durch seine Erscheinung werden bildlich diejenigen dargestellt, welche durch Einsicht der überirdischen u. wahren Weisheit erglänzen u. Worte der Ermahnung an die Nächsten oder auch Zeichen von Tugenden gleichsam als Feuerfunken aussenden . . .' Die blaugrünliche Abart des Steines, die wegen der Ähnlichkeit mit der Meeresfarbe bei den Hebräern ‚tharsis' heiße, erinnere zugleich an die Reinheit des Glaubens, das Fundament der Weisheit (grün) wie an den Hl. Geist (Wasser; nach Joh. 7, 38). – Das Wissen von den nach ihrer Goldfarbe benannten Mineralien faßt Isid., als einziger Autor eindeutig auf Plin. fußend, zusammen (et. 16, 15, 2; Plin. n. h. 37, 156); wenn er den Ch. neben Chrysopis, Chryselectrus, Chrysolampis, Ammochrysus, Leucochrysus, Melichrysus, Chrysocolla usw. nennt, darf man hier im einzelnen kaum noch konkrete Vorstellungen erwarten. Daß der aus Äthiopien kommende Ch. ‚auro simile . . cum marini coloris similitudine', also goldgrün, sei, bleibt nach Isid. die allgemeine Vorstellung (vgl. das Zitat aus Beda). – In der Poesie der christl. Spätantike ist der Ch. ein Topos. Bei Schilderungen des salomonischen Tempels, dessen Wände von zwölf, die Apostel symbolisierenden, Gemmen funkeln, nennt Prudent. als ersten Stein einen gewaltigen chrysolythus nativo interlitus auro (psychom. 851). Apollin. Sid. beschreibt in einem Epithalamium das Hochzeitsgemach, in welchem ‚goldgelber Glanz von Chrysolith ein Blitzen über die Türpfosten verbreitet' (c. 11, 20 [MG A. A. 8, 228 = 307 Mohr]). Venant. Fort. läßt den hl. Martin die zwölf mit Gemmen eingelegten Pforten Sions erblicken, welche von Ch. goldgelb glänzen (v. s. Mart. 3, 514 [MG A. A. 4, 1, 347]). In einem Gedicht desselben Poeten auf einen Bischofspalast ist von Ch.-Metallen, denen die Geräte Salomos nachstehen, die Rede (c. 3, 20, 3 [MG A. A. 4, 1, 71]). In einem Gedicht auf die Jungfräulichkeit läßt er, wahrscheinlich nach Cant. 5, 14, die Braut mit Edelsteinen geschmückt sein; eine Ch.-Fibel schließt ihren Gürtel (c. 8, 3, 274 [4, 1, 188]). In einem weiteren Gedicht an die Jungfrauen werden die himmlischen Hallen, in die sie eingehen werden, mit Ch.-Gemmen verziert geschildert (c. 8, 4, 17 [4, 1, 192]). Coripp. verherrlicht beim Konsulatsantritt des Justin dessen Amtssitz; darin ‚funkeln die Chrysolithe wunderbar, entfachen feurige Flammen u. vertreiben mit ihrem Lichte die Finsternis' (in laud. Justini 4, 115/21 [MG A. A. 3, 2, 150]). – Über

die medizinischen u. magischen Kräfte des Ch. haben sich die Autoren oft geäußert. Alex. Trall. (therap. 1, 15 [1, 570/1 Puschm.]) wußte, daß er, am Finger getragen, gegen Epilepsie nützlich sei. Marbod. (gemm. 11 [PL 171, 1747]), welcher den Stein noch auf Äthiopien zurückführt, sagt, daß er ‚in Gold gefaßt gegen nächtliche Ängste schütze. Durchbohrt, mit durchgezogenen Eselshaaren, vertreibe er Dämonen u. hetze sie; man müsse ihn am linken Oberarm tragen'. Nach Psell. lap. virt. soll der Ch., wahrscheinlich sympathetisch wegen seiner Durchsichtigkeit, gegen Augenleiden helfen (PG 122, 900). Sympathetische Beziehungen zu einem Stern, einer Pflanze u. einem Talisman kennt für den Ch. der arab. Astrolog Māšallah (8. Jh.; vgl. A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1^3 [Paris 1950] 166; zu weiteren Korrespondenzen ebd. 184_1). Nach Volmar (13. Jh.) soll der Ch. Kämpfende schützen u. Verwundete gesund machen (H. Lambel, Das Steinbuch, ein altdt. Gedicht von Volmar [1877] v. 229f). Zur Ausweitung des Aberglaubens um den Ch., der später als Monatsstein für im September Geborene gilt, besonders auch bei abendländischen Naturmystikern wie Konrad v. Meggenberg u. Agrippa v. Nettesheim vgl. Olbrich.

M. Bauer, Edelsteinkunde (1896). – H. Blümner, Art. Ch.: PW 3, 2516. – A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 3 (1900) 395. – C. W. King, Natural History of Gems and decorative Stones (Lond. 1867) 93/7. – H. O. Lenz, Mineralogie der Griechen u. Römer (1861) 169. – F. de Mély-E. Levesque, Art. Ch.: DictB 2, 740/2. – Olbrich, Art. Ch.: Bächtold-St. 2, 86/7.

A. Hermann.

Chrysopras. A. Nichtchristlich. Der Chrysopras der Alten (χρυσ πρα[σ]σ[ι]ος [ον], chrysop[r]as[i]us, cyprassus; vgl. chrysopas[t]us) ist ein nur selten erwähnter (Halb)edelstein, der mit unserem Chrysopras (Nickelsilikat) nicht gleichzusetzen ist (Lenz 170_{632}; King 90; Blümner). Nach seinem Blinken vergleicht ihn Plin. mit der Gruppe der Berylle, der gegenüber er aber als eine besondere Sorte angesehen werde (n. h. 37, 77; oben Bd. 2, 157/9). Wie andere grüne Steine (prasoides) habe er den Namen nach der Farbe des Lauchs (πράσον, porrum); er weiche von der Färbung des antiken Topas nach Gold hin ab (n. h. 37, 113; Solin. 52, 62; vgl. zum Topas oben Sp. 60f). Er sei der größte Gemmenstein u. werde als einziger nicht mit Schmirgel (naxium) geschliffen, sondern mit der Feile bearbeitet (Plin. n. h. 37, 109); aus ihm würden infolge seiner Größe auch Becher u. Zylinder gefertigt; seine Heimat sei Indien (ebd. 37, 113). Solin., nach dem der Ch. stets mit dem Hyacinthus gemeinsam auftritt, berichtet in Anlehnung an die Beschreibung des äthiopischen ‚chrysolampis' bei Plin. (n. h. 37, 156), der Ch. sei nachts feurig, am Tage fahl (Solin. 30, 34); für die ins Goldene spielende grüne Farbe werden auch die Sterne zum Vergleich herangezogen (CorpGlossL 5, 352, 23). Wie andere edle Buntsteine hat man auch den Ch. zu fälschen gesucht; vgl. das chemische Rezept zum Umfärben von Bergkristall: PapHolm 11, 5/11 (18, 191 Lagercr.). – Bei den Versuchen, den antiken Ch. zu identifizieren, dachte man an eine grüne Flußspatsorte (Lenz aO.), an grünen Jaspis (King aO.) oder grünen Achat bzw. Chalcedon (de Mély-Levesque 743). Für den zuerst genannten Stein könnte seine Weichheit sprechen, welche ein Feilen zuläßt, ferner auch die Größe (vgl. Bauer 598/601). Antike Stücke, welche man im Altertum Ch. genannt hätte, sind nicht mit Sicherheit auszumachen.

B. Christlich. Mit ‚chrysoprasos (us)' ist in LXX u. Vulg. keiner der im AT genannten Edelsteine wiedergegeben worden. Im NT begegnet der Name nur an einer Stelle; er ist als der zehnte unter den mit den Apostelnamen beschriebenen zwölf Grundsteinen des himmlischen Jerusalem genannt (Apc. 21, 20). Hiernach kehrt er in den Jerusalem verherrlichenden Versen des Prudent. wieder (psychom. 864f), ferner bei Beda (expl. Apc. 20, 21 [PL 93, 201]; vgl. unten). – Im allgemeinen fußen die kirchl. Autoren, wenn sie vom Ch. eingehender sprechen, auf Plin., Solin. u. deren Nachfolger. Daneben scheinen zB. Ambrosius auch andere, jetzt verschollene Gesteinsbücher wie das ‚Lithonomon' des Xenokrates direkt u. nicht nur über Plin. bekannt gewesen zu sein (Ambros. in Ps. 118 [119], 127 [PL 15, 1512]; vgl. unten 67). Eine unmittelbare Anschauung des Steins haben die christl. Autoren aber offenbar nicht besessen. Nur wegen der Namensähnlichkeit nennt ihn Epiph. Constant. neben dem Chrysoberyll bei seiner Beschreibung des Chrysolith im Brustschmuck des jüd. Hohenpriesters, wobei er zugleich die Verwendung dieses ‚chrysopas(t)us' in der Volksmedizin anführt (unten Sp. 68). Dichterische Erwähnung fand der Ch. bei Venant. Fort. (v. Mart. 3,

468 [MG A. A. 4, 345]); Martin erblickt auf der Synode von Nemausus vJ. 396 in einer Vision die hl. Jungfrau (vgl. Sulp. dial. 2, 13, 5); dabei ist ihr Mantel mit Chrysoprasen u. Beryllen besetzt. Zu dem in Ps. 118 (119), 127 bei LXX u. Vulg. genannten ‚Topazion' (irrtümliche griech. Wiedergabe von hebr. pāẓ, Feingold) läßt sich Ambros. im Komm. zSt. auch über den Ch. aus (in Ps. 118, 127; s. 16, 42 [PL 15, 1513]); er gibt dabei (nach anscheinend verderbter Vorlage) Plin. 37, 109 wieder, wo der ‚Alabastron' (= ‚Topazion') in prasoides u. chrysopteros geschieden u. letztere Sorte mit dem lauchgrünen Ch. in Verbindung gebracht war (vgl. oben Sp. 65). Von allen diesen Steinen, so sagt Ambros., solle der Ch. der schönste u. wunderbarste sein. Seine Eigenart sei, daß, wenn man ihn polieren u. glätten wolle, er viel rauher werde (daß er durch Gebrauch abgenutzt wird, war schon von Plin. erwähnt worden, der ebenso seine Seltenheit hervorgehoben hatte). Die von Ambros. nach Xenokrates wiedererzählte Legende, daß der Topazion (alias Chrysopras) durch einen Zufallsfund zur Ptolemäerkönigin Berenike gekommen sei, wertet er abschließend allegorisch aus: wie jene Troglodyten nach dem Fund des Schatzes heimstrebten, so solle der Christ nach Annahme des Gewinns dieses (irdischen) Aufenthaltes dorthin zurückkehren, von wo er gekommen sei; denn es sei ihm ungemäß, länger die Arme nach königlichen Schmuckstücken auszustrecken, da er das Kreuz in Händen halte, das nach dem Propheten (Ps. 118, 127) Gold u. Topaz (bzw. Chrysopras) vorzuziehen sei (s. 16, 41). Auch Cassiodor hat die Ps.-Stelle, offenbar in Kenntnis des Ambros., erläutert (in Ps. 118, 127 [PL 70, 881]). Er wiederholt die Angaben von Seltenheit u. Wert des Topazion; eine wie der Äther strahlende Sorte nähere sich hinsichtlich Größe u. Farbe dem Ch., welcher die kostbarsten Gemmensteine übertreffe u. den begehrlichsten Augengenuß hervorrufe. Cassiod. erwähnt ferner das Mattwerden des Steins beim Versuch, ihn zu polieren u. nennt die schon von Ambros. angegebene Herkunft aus ‚Topazion' im Gau des ägypt. Theben, d. i. von einer Insel des Roten Meeres; auf allegorische Ausdeutung verzichtet er, wie es scheint, bewußt. Eine Zusammenfassung der Kenntnisse über den Ch. nach röm. Quellen: seine indische Herkunft, die lauchgrüne Farbe u. die Beziehung zu den Beryllen bietet Isid. (et. 16, 7, 7; vgl. Plin. n. h. 37, 113; Solin. 52, 62); ferner spricht Isid. über das Verhalten des Steins in Licht u. Dunkelheit (et. 16, 14, 8; vgl. Solin. 30, 34). – Beda befaßt sich mit der Ausdeutung von Apc. 21, 20 (expl. Apc. 20, 21 [PL 93, 201]): die lauchgrüne Farbe des Ch. weise auf die Christen hin, welche sich durch den Glanz vollendeter Liebe das ewige Reich erwerben; insbesondere auf die Märtyrer gehe das Purpurlicht des Steins, von dessen ‚wie in Purpur getauchten Goldtropfen' auch Marbod. gesprochen hatte (gemm. 15 [PL 171, 1749]); seine Herkunft aus Indien, dem Land des Sonnenaufgangs, bedeute nach Beda den Glanz der Verdienste der Märtyrer; daß er der zehnte Stein des himmlischen Jerusalem sei, weise auf die Vollkommenheit hin. – Wie alle Edelsteine hatte auch der Ch. besondere Kräfte. Nach Epiph. Const. ist der Stein, wenn man ihn zerstoßen trinkt, heilsam bei allerlei Unterleibskrankheiten (CSEL 35, 755, 11/13; hier fälschlich auf den Chrysolith bezogen nach J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus [1899] 52). Marbod. gesteht, daß er die Kräfte des Ch. noch nicht habe erkennen können (gemm. 15 [PL 171, 1749]). Psell. dagegen empfiehlt, den Ch. am Handgelenk zu tragen; denn er verschaffe Scharfsichtigkeit, heile Magenleidende u. löse Blähungen. Im Anschluß an die Volksmeinungen der Spätantike schrieb Konrad v. Megenberg in seinem ‚Buch der Natur' dem Ch. die Kraft zu, blöde Augen klar werden zu lassen, Anlage zu Geiz zu vertreiben u. zu guten Werken geneigt zu machen (vgl. Olbrich).

M. Bauer, Edelsteinkunde (1896). – H. Blümner, Art. Ch.: PW 3, 2518/9. – C. W. King, Natural History of Gems and decorative Stones (Lond. 1867). – H. O. Lenz, Mineralogie der Griechen u. Römer (1861) 170. – F. de Mély-E. Levesque, Art. Ch.: DictB 2, 742/3. – Olbrich, Art. Ch.: Bächtold-St. 2, 87.

A. Hermann.

Ciborium

A. Allgemeines. I. Terminologie. Unter C. versteht man einen ortsfesten, allseitig offenen, auf vier oder mehr Säulen oder Pfeilern stehenden Aufbau aus Holz, Stein oder Me-

tall, der einen Thron, einen Altar, ein Grab usw. umgibt u. überdacht; er kann im Freien oder in einem geschlossenen Raum stehen. Thron, Altar, Grab usw. sind dabei das Primäre u. Entscheidende; das C. ist nur sekundäre Zugabe, nicht um seiner selbst willen errichtet; es umschließt nicht viel mehr Raum als für Thron, Altar, Grab usw. nötig ist (für größere Anlagen vgl. *Kuppel). Von der Bauform her gesehen, kann ein C. als θόλος, aedicula usw. bezeichnet werden, je nachdem es sich als Rund-, Rechteck- oder Vieleckbau präsentiert (zur θόλος vgl. Robert 46/155; zur aedicula zB. Cic. pro domo 53, 136; Plin. n. h. 36, 36; Tert. idol. 8; E. Saglio: DS 1, 1, 92/5). Vom *Baldachin unterscheidet sich das C. vor allem durch das verwendete solidere Material u. die Unbeweglichkeit; doch werden die beiden Ausdrücke in der Praxis nicht selten miteinander vertauscht, weil die Funktion von C. u. Baldachin die gleiche ist. Nicht unter den eben definierten Begriff des C. fallen an sich die aedicula- u. tholosartigen Architekturgebilde, die nicht frei im Raume stehen oder an einer Seite oder gar an drei Seiten geschlossen sind. Diese Gebilde wird man im allgemeinen zweckmäßiger als Nischen bezeichnen (Alföldi, Ins. 133f spricht zB. von ‚Zweisäulennischen'). Wenn Architekturen dieser Art aber einen Thron, Altar usw. überdachen, gehören sie wenigstens ihrer Funktion nach zu den C. u. können daher in einem Artikel, der vor allem die Funktion des C. behandeln möchte, nicht beiseite gelassen werden. – Den Ausdruck C. im Deutschen durch das Lehnwort Tabernakel zu ersetzen empfiehlt sich nicht, weil dieses Wort seiner Etymologie entsprechend immer ein Zelt aus Textilien meint oder, wie in der heutigen Sakralsprache der Kirche, mitmeint; den Übelstand, daß das Wort C. im neueren Sprachgebrauch der katholischen Kirche den für die Aufbewahrung u. Austeilung der konsekrierten Hostien bestimmten großen, mit Deckel versehenen ‚Speise-Kelch' bezeichnet, wird man in Kauf nehmen müssen u. können. Ausdrücke wie ‚Tempietto' (Strzygowski), ‚Sanctuarium' (Nordenfalk), ‚Kapelle' (Alföldi) gehen von baugeschichtlichen Analogien oder von der supponierten Bedeutung aus u. können im jeweiligen Zusammenhang ihren guten Sinn haben. – Die Bezeichnung C. entspricht dem griechischen κιβώριον; beide begegnen erst in der christl. Literatur (Belege für κιβώριον oben Bd. 1, 1172; für ciborium zB. Lib. pont. 1, 261. 262. 312. 323 D.). Die Etymologie des Wortes ist ungeklärt; ältere u. neuere Deutungsversuche nennen Heisenberg 1, 219f u. Barnea 174f. Andere spätantike Ausdrücke für die gleiche Sache sind πύργος (Paul. Sil. descr. s. Soph. 721), καμελαύκιον (Const. Porph. caer. 73, 8 [1, 66 Vogt] u. ö.), tholus (Paulin. Nol. ep. 13, 13), turris (id. carm. 28, 32; Greg. Tur. glor. mart. 65), fastigium (Lib. pont. 1, 172. 233 D.; vgl. AII). Das Wort tegurium oder tugurium, das in der hsl. Überlieferung der C.-Stellen des Lib. pont. wiederholt vorkommt u. das etymologisch ‚Schutzdach', ‚Hütte' bedeutet, ist wohl nur Übersetzungsversuch für das Fremdwort ciborium (vgl. Braun 2, 190).

II. Form. Entscheidend für das Erscheinungsbild des C. ist die Form der Bedachung. Das Dach ist gelegentlich flach, meist aber gewölbt, u. zw. manchmal tonnen-, gewöhnlich aber kuppelförmig. Die Kuppel kann zusätzlich mit Giebeln ausgestattet sein. Nicht selten ist die innere Kuppel nach außen nicht als Kuppel geformt, sondern als Pyramide oder Kegel oder auch als ‚Zelt' (Robert 81). Spätantike Beispiele für die Verwendung einer einfachen Kuppel (κάμαρα, camara): Saloniki, Hag. Georg., Kuppelmosaik bei Berchem-Cl. 68 nr. 71; 72 nr. 79; Elfenbeindiptychen Bargello u. Wien bei Delbrueck, Dipt. nr. 51f = Volbach, Elfenb. nr. 51f (zur Herkunft des Wortes κάμαρα vgl. Alföldi, Throntab. 544). Beispiele für die Verwendung einer Kuppel mit vorgesetzten Giebeln (fastigia): Paulin. Nol. ep. 13, 13, der hier von einem fastigatus tholus spricht; Lib. pont. 1, 172 D.; Berchem-Cl. 70 nr. 74; aus dem MA ist etwa zu vergleichen das Altar-C. von S. Ambrogio in Mailand bei Braun 2, Taf. 155. Beispiele für Bedachung in Gestalt einer Pyramide: Paul. Sil. descr. s. Soph. 725/34, wo eine achtseitige Pyramide geschildert wird; Saloniki, Hag. Georg., Kuppelmosaik bei Berchem Cl. 69 nr. 72; 72 nr. 78. Spätantike Beispiele für das kegel- oder zeltförmige Dach findet man in den bei Nordenfalk zusammengestellten Denkmälern der christl. Buchmalerei (Taf. 24. 33b = Underwood 35f u. ö.). Reichere Varianten der Dachform aus dem MA bei Braun u. Boeckler; wie weit sie auf antike Vorläufer zurückgehen, wird schwerlich ausgemacht werden können. – Das Dach weist seitlich manchmal ornamentale Besatzstücke (Tiere, Pflanzen) auf; vgl. die röm. Münzen des 1. Jh. vC. bei A. Alföldi: Schweiz. Numism.

Rundschau 36 (1954) Taf. 3, 10f; 8, 4. 6/12 usw., ferner die Tafeln bei Nordenfalk u. Underwood. Nicht immer, aber oft findet man eine Dachbekrönung; sie kann in einem Ornament aus der Pflanzen-, Tier- u. Symbolwelt oder in einer menschlichen Figur (Göttergestalt) bestehen; auf christl. C. ist als Bekrönung das auf einem Globus stehende Kreuz besonders beliebt (Belege im Folgenden; zur Bekrönung der hellenist.-röm. Tholoi vgl. Robert 74/93). In den Interkolumnien des C. waren in spätantiker Zeit gewöhnlich Vorhänge angebracht, die indessen meist wohl weniger das Innere verschließen, als den gefälligen Anblick der Anlage steigern sollten (Belege bei Braun 2, 143f; vgl. auch Paul. Sil. descr. 761f). Die Interkolumnien können aber auch ganz oder zT. durch Gitter verschlossen sein (vgl. zB. Nordenfalk Text 107 u. 115; Underwood Abb. 44).

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. Seit dem NR steht der Thron der ägypt. Herrscher bei ihren Staatsaktionen unter einem C. (Erman-Ranke, Äg. 67). So auf einer Wandmalerei aus dem Grab des Eje, auf dem Tutanchamon Vertreter asiatischer Völker empfängt. Ferner auf einem Relief von Tell el Amarna, das Amenophis IV bei der Entgegennahme der Tribute seiner Völker zeigt (Gressmann, Bild. nr. 81. 73). In beiden Fällen besteht das C. aus vier zierlichen Säulen mit Kapitellen u. einem horizontalen, reich ornamentierten Dach; der Grundriß der Anlage dürfte rechteckig, nicht quadratisch sein. Hierher gehört auch der Audienz erteilende König bei Erman-Ranke 68 Abb. 20. Auf einem Papyrus der Spätzeit, der das Totengericht darstellt, thront auch Osiris unter einem C. aus leichtem Material; Thron u. C. scheinen ihrerseits innerhalb einer tempelartigen Halle zu stehen (Erman-Ranke Taf. 26 = Gressmann, Bild. 203). Doch muß bei all diesen Deutungen bedacht werden, daß letzte Sicherheit über die Form dieser C. fehlt, weil auf den Darstellungen Seiten u. Rückwände auch fortgelassen sein könnten. Wenn auf einem Relief aus Karnak aus der Zeit Ramses' II, also um 1250, das Kultbild des Ptah unter einem C.-artigen Aufbau erscheint, wird man wohl eher an einen beweglichen Baldachin als an ein C. denken müssen (Gressmann, Bild. 304). Gleiches wird zB. auch von den Reliefs aus Medamut gelten, auf denen Sesostris III unter einem ähnlich leichten Aufbau thront (K. Lange, Ägypt. Kunst [1939] 50f). Einige andere ägypt. Denkmäler, auf denen C.-artige Aufbauten erscheinen, wird man vielleicht ausscheiden müssen, weil der dargestellte familiäre Vorgang eher an eine Laube als an ein C. denken läßt (zB. Gressmann, Bild. 70/167); doch ist diese Deutung keineswegs zwingend, weil den Staatsaktionen der Amarnazeit gern ein familiäres Gepräge gegeben wird. – Die Frage nach dem Sinn des Thron-C. der ägypt. Herrscher kann nur aufgeworfen, nicht entschieden werden. Dem Gedanken, das C. könnte etwa aus der Gewohnheit hervorgegangen sein, über dem Sitz oder Wagen des Herrschers im Kriege ein Schutzdach zu errichten, steht im Wege die Tatsache, daß das C. in der gleichen Form auch bei Göttern begegnet (Erman-Ranke 64. 67); das C. gehört also doch wohl wie der Thron selbst zu den Sinnbildern des Herrschertums. Liegt darüber hinaus dem C. bei den Ägyptern ein tieferer Sinn zugrunde? Soll das C. etwa das Abbild des Kosmos sein, soll es dokumentieren, daß der unter ihm thronende Herrscher Mittelpunkt des Kosmos ist? Es sei daran erinnert, daß nach verbreiteter ägypt. Vorstellung das Land bzw. die Erde überhaupt ein Rechteck ist, über dem von vier Pfosten getragen, das Himmelsdach ruht (vgl. H. Schäfer, Ägyptische u. heutige Kunst [1928] 87f; Erman, Rel. 16).

II. Babylonien. Daß man sich in Babylonien um 1000 vC. eine Gottheit nur unter einem C. thronend vorstellen konnte, scheint sich aus einem Relief des babylonischen Sonnengottes Schamasch aus Sippar, jetzt im Brit. Museum, zu ergeben (Gressmann, Bild. 322). Die bisherigen Erklärer sehen freilich in dem hier als C. gedeuteten Umbau eher ein Zelt, bei dem ein Palmbaum als Stütze verwendet ist. Vgl. noch W. Andrae, Das Gotteshaus u. die Urformen des Bauens (1930) 42 mit Abb. 10/2. Zum babylon. Thronwagen mit C. vgl. unter III.

III. Iran. Im Iran ist der Herrscherthron von einem festen C. überdacht. Von der Form dieses C. vermittelt der sassanidische Silberteller von Kazvin eine Vorstellung (Alföldi, Throntab. 549/51; L'Orange 37 u. Abb. 17; unsere Abb. 1). Die Stützen des C. sind hier Pfeiler, die an der vorderen Schmalseite mit je sieben Disken bzw. Bogenfeldern geschmückt sind; in diesen befindet sich je eine zum Herrschersitz blickende Taube. Die Pfeiler verbreitern sich nach oben zu, so daß die

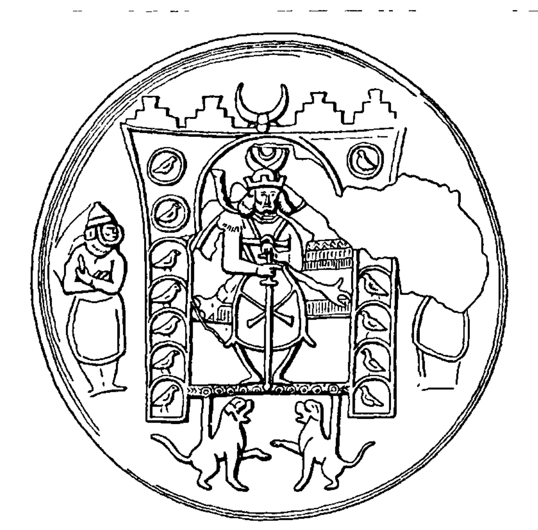


Abb. 1. Silberschale aus Kazvin, Teheran (nach L'Orange).

äußere Umrißlinie in einer Kurve verläuft. Das oben gradlinig abschließende Dach ist mit einer nach oben offenen Mondsichel gekrönt; diese wird an beiden Seiten von je zwei zikkuratförmigen Aufsätzen flankiert. Nach innen gehen die Pfeiler in eine einwärts laufende Schräge u. dann in einen hohen Bogen über. Der bettartig breite Thron nimmt die ganze Weite des C. in Anspruch; der ebenfalls die ganze Breite der Pfeileröffnung beanspruchende Schemel ruht auf zwei dünnen Säulen, die ihrerseits auf zwei nach innen gewendeten springenden u. brüllenden Löwen stehen. – Ein jüngerer, vielleicht erst aus dem 7. Jh. nC. stammender sassanidischer Silberteller aus Klimova, jetzt in der Ermitage in Leningrad, zeigt, daß, wenigstens in der Spätantike, auch noch andere C.-Formen vorkamen (Abb.: Alföldi aO. 547; L'Orange 41). Hier tragen vier Säulen mit Basen u. Kapitellen eine kuppelförmige Bedachung, die sich nach außen in Bogen öffnet. Das Feld über den Bögen ist mit Sternen dekoriert. Auf der Bedachung erhebt sich eine gewaltige, nach oben geöffnete Mondsichel; erst in diesem Mond thront merkwürdigerweise der vielleicht mythologisch zu deutende Herrscher (vgl. hierzu PGM IV 1110, wo der Sonnengott auf einem κιβώριον thronend erscheint; Hopfner, OZ 1 § 157 denkt allerdings an eine Bohnenblüte). Wichtig ist, daß diese späte Darstellung des C. den Thron auf einem Wagen montiert zeigt. Damit ist klar, daß die Darstellung des Silbertellers von Klimova typologisch bis in die Frühzeit zurückreichen muß, nämlich bis in die Zeit, als die Iranier noch ein Hirtenvolk waren, dessen Gott u. dessen König ihren Sitz auf einem Wagen hatten (vgl. dazu Herodt. 7, 40, 4; Xenoph. Cyrop. 8, 3, 12/3). Die kosmologische Ausschmückung von Thron u. Thronwagen, mit der sich im einzelnen Alföldi (Throntab.) u. L'Orange befaßt haben, zwingt zu dem Schluß, daß Thron, Thronwagen u. C. aus Babylonien stammen. Der Thronwagen der Babylonier u. Iranier erklärt wiederum die unter IV zu besprechenden Vorstellungen der israelitischen Propheten vom Gottesthron (vgl. Alföldi, Throntab. 542f; L'Orange 48/50). Wichtig ist, daß die von den C.-Pfeilern getragene innere Kuppel eindeutig Symbol des Himmels ist; der unter der Kuppel Thronende wird also als Mittelpunkt u. Beherrscher des Kosmos hingestellt.

IV. Israel. In den Texten, die sich mit dem ‚Thron der Herrlichkeit', d. h. mit dem Thron oder Thronwagen des Allmächtigen befassen (vor allem Ez. 1, 4/2, 2; Dan. 7, 9; Ps. 18 [17], 10), scheint zunächst von einem Baldachin oder C. ebensowenig die Rede zu sein wie in den zugehörigen spätjüdischen Erklärungen (zu letzteren vgl. Strack-B. 1, 974/9). Ez. 1, 22 heißt es aber: ‚Und über den Häuptern (der Tiere) war ein Gebilde wie eine Veste, glänzend wie furchtbares Kristall; oben über ihren Häuptern war sie ausgebreitet'. Vielleicht muß man hierin mit Alföldi, Throntab. 546, die Beschreibung des C. sehen. Dafür spricht, daß zur iranisch-babylonischen Thronwagenvorstellung, wie sich gezeigt hat, das C. dazugehört. Es kommt hinzu, daß auch bei den ägypt. Nachbarn Israels, wie sich oben unter I ergeben hat, ein Herrscherthron ohne Baldachin oder C. gar nicht vorstellbar zu sein scheint. – Auch die Bundeslade ist wohl als Thronwagen zu verstehen; an die Stelle des Zeltes, das ursprünglich diesen Gottesthron überdachte, ist dann das Allerheiligste des Tempels getreten, der freilich nicht als eine Entsprechung zum C. gedeutet werden kann. Vgl. hierzu H. Schmidt, Kerubenthron u. Lade: Eucharisterion H. Gunkel dargebracht 1 (1923) 120/44; K. Möllenbrink, Der Tempel Salomons (1932) 131/41. – Daß auch die Altäre des Tempels in Jerusalem überdacht waren, also eine Art C. hatten, haben die LXX im Gegensatz zum Urtext, offenbar aus lebendiger Anschauung, zu Ez. 40, 43 notiert; als Grund für die Bedachung der Altäre nennen sie Regen u.

‚Trockenheit'. Diese Altar-C. sind also Schutzdächer gegen Sonne u. Regen. – Der Thron Salomons ist 1 Reg. 10, 18/20 (vgl. 2 Chr. 9, 17/9) beschrieben. Man erfährt hier, daß auf den sechs Stufen des Throns seitlich je sechs Löwen standen (vgl. dazu den Löwenthron Tutanchamons: Gressmann, Bild. 84); man erfährt auch, daß der Thron aus goldüberzogenem Elfenbein bestand (vgl. Galling, BRL 521). Ein C. wird hier nicht erwähnt, wohl aber vielleicht bei der Besprechung der Thron- u. Gerichtshalle, Reg. 7, 7f (LXX: 7, 44f); das C. wäre hier als οἶκος (Vg. domuncula) bezeichnet. Kautzsch kommt auf Grund des hebr. Urtextes freilich zu einer anderen Auslegung; nach ihm wäre nur 7, 7 von der Thron- u. Gerichtshalle die Rede, 7, 8 dagegen vom Wohnpalast. Die spätjüdische Tradition hat sich mit dem Thron Salomons eingehend befaßt; sie hat ihn im Sinne der iranischen u. byzantinischen Herrscherthrone mit Rotationsfähigkeit, mit automatisch sich bewegenden u. brüllenden Tieren u. mit Bäumen ausgestattet; vgl. vor allem A. Wünsche, Salomons Thron u. Hippodrom Abbilder des babylon. Himmelsbildes: Ex oriente lux 2 (1906) 120ff; G. Salzberger, Salomons Tempelbau u. Thron in der semitischen Sagenliteratur (1912) 55/109. Gelegentlich wird dabei vielleicht auch der Bögen des C. gedacht (Wünsche aO. 142).

V. Hellenistisch-römisch. In Magnesia wird iJ. 196 vC. beschlossen, den zwölf Göttern am Zeusfest jedes Jahr zZ. der Aussaat auf dem Marktplatz ein Lectisternium zu bereiten; über dem Gotteslager soll eine Tholos errichtet werden (Inschr. v. Magn. nr. 98 = Ditt. Syll. 589, 8. 43; zur Erklärung O. Weinreich: Roscher, Lex. 6, 792f. 838; Robert 70/72). Wichtig ist dabei, daß hier die Tholos zweifellos die Bedeutung einer sakralen Ehrung hat. Es handelt sich allerdings in diesem Fall nicht um einen massiven, ortsfesten Bau, sondern um eine vorübergehend aufgestellte Anlage aus leichterem Material, also eigentlich um einen ‚Baldachin'; der von Weinreich gebrauchte Ausdruck ‚Festzelt' genügt nicht. Man darf aber folgern, daß massive Götterbetten u. Götterbilder auch massive C. erhielten (vgl. Inschr. v. Magnesia nr. 216; zum Ganzen Bilderatl. 13 nr. 4. 25). In diesen Zusammenhang werden auch die C. gehören, die nach den von Heisenberg Taf. 12/14 u. Smith Abb. 126/9. 131f zusammengestellten kaiserzeitlichen Münzbildern über den Fetischen der syrischen Baale sich erhoben haben; wenn auch nicht immer deutlich ist, daß es sich um eine völlig offene Architektur handelt, so ist das doch bei einigen Exemplaren sicher der Fall. – Thron-C. mit Kuppeldach über Götterthronen sind auf etruskischen Bronzespiegeln des 3. Jh. im Mus. Archeol. in Florenz u. in der Villa Giulia in Rom dargestellt (Abb. Bratschkova 23 nr. 9 u. 24 nr. 10). Wie Lehmann 11 gezeigt hat, verrät die Kuppel in diesen u. anderen Fällen durch ihre Form noch deutlich, daß sie ein Zeltdach, also einen Baldachin abgelöst hat (was M. Bratschkova für ein Muschelornament hielt, ist öfters in Wirklichkeit Nachahmung einer vom Winde geblähten, ringsum in kurzen Abständen befestigten Zeltplane). Daß auch stehende Götterfiguren gern unter ein C. gestellt wurden, darf man zB. aus der Wandmalerei aus der Villa des Diomedes in Pompeji schließen, die sich jetzt im Neapler Nationalmuseum befindet; hier steht innerhalb eines heiligen Bezirks, u. zw. seitlich von einer Tempelfassade, ein kleiner Monopteros mit Kegeldach u. Gitterverschluß zwischen den Säulen; über dem Gitter erkennt man den oberen Teil einer Aphroditestatue (L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis [1929] 74f stellt photographische Aufnahme u. Rekonstruktion gegenüber; als Dachbekrönung glaube ich eine Taube zu erkennen). Wie den Göttern, so gebührt ein C. auch den Heroisierten: eine Münze der Gracchenzeit, die ein C. über dem Sellisternium zeigt, das für einen heroisierten Patrizier hergerichtet ist, wird A. Alföldi behandeln (Schweizer. Numism. Rundschau 37 [1955]; ders.: Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly [Oxford 1955]; vgl. einstweilen Cic. pro domo 53, 136; dazu Schweiz. Num. Rundschau 36 [1954] Taf. 3, 10/11. 8, 4. 6/12; 9, 1; H. Mattingly, Rom. Coins [Lond. 1928] Pl. 14, 20; 15, 5; unsere Abb. 2). – Wie Bett u. Bild des Gottes oder Heros durch ein C. ausgezeichnet u. geehrt wird, so auch der Thron des Herrschers. Hierfür ist außer den oben Bd. 1, 1150f mitgeteilten Stellen auch folgende zB. bei Diod. 18, 60, 4/61, 3 erhaltene Überlieferung aus der Geschichte der Diadochen lehrreich: auf Grund

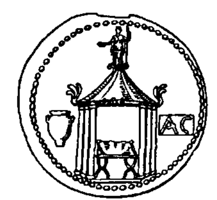


Abb. 2. Röm. Denar der Gracchenzeit (nach Alföldi).

einer angeblich von Alexander im Traum gegebenen Anweisung versammelt Eumenes die Feldherren vor einem für den verstorbenen König hingestellten, dessen Insignien tragenden, aber sonst leeren Thron; sie halten hier nach Weihrauchopfer u. Proskynesis im Angesicht des gegenwärtig geglaubten Herrschers, ihre Eifersucht aufeinander vergessend, eine Beratung ab; der Thron steht dabei unter einer ‚königlich hergerichteten σκηνή', womit wohl ein Baldachin, kein festes C. gemeint ist (hierzu neuerdings Ch. Picard: CahArch 7 [1953] 4/8). Die gleiche Auszeichnung durch Baldachin oder C. erfährt aber auch das Bild des thronend dargestellten Herrschers; zB. auf einem Münzbild Domitians bei Alföldi, Ins. Taf. 14, 1. Aber auch Kaiserbilder anderer Art erhalten ein C. (Alföldi aO. 129 u. Taf. 14, 2f; vgl. Plin. n. h. 36, 36). Alföldi glaubt, in einer Münze der Faustina I den ersten Beleg für eine Ausstattung auch der kaiserlichen Tribüne mit einem Baldachin oder C. sehen zu dürfen (aO. 129 u. Taf. 14, 4). Schließlich, aber doch wohl erst gegen Ende der Kaiserzeit, werden auch hohe Staatswürdenträger thronend oder stehend unter einem C. dargestellt; ich kenne dafür erst Beispiele des 5. Jh. (Volbach, Elfenb. nr. 16. 43. 58 [Kaiserpriester] 62. 63; vgl. auch nr. 232). – Während die bisher behandelten C. der griech.-röm. Welt eindeutig den unter ihm stehenden Thron oder das unter ihm stehende Bild oder Symbol auszeichnen u. als etwas Besonderes, ja Göttliches hervorheben wollen, wird man die C., die sich über Altären, Gräbern, Sarkophagen, Brunnen usw. erheben, letzlich wohl auf ein anderes Motiv zurückführen müssen. Hier geht es m. E. ursprünglich um den Schutz des Altares, des Grabdenkmals usw. u. der Besucher gegen Sonne, Wind u. Wetter. In zweiter Linie wird natürlich auch das Schmuckbedürfnis mitgewirkt haben. Schließlich kann aber auch das Bedürfnis nach einer Glorifizierung des unter dem C. stehenden Objektes hinzutreten. Beispiele für Altäre mit C.: Führer durch das Pergamonmuseum (1932) 52 Abb. 35 (vgl. Smith Abb. 106); H. Koch: RM 22 (1907) 381f; M. Rostowzew: RM 26 (1911) Abb. 24 (vgl. Smith Abb. 145); F. Castagnoli: BullCom 69 (1941) 59/69 (Haterierrelief); E. Saglio: DS 51, 1 352f. Beispiele von C. über Gräbern finden sich in Dana (C. H. Butler, Ancient Architecture in Syria 2 [New Y. 1920] 1407) u. in Tripolitanien (R. Bartoccini, Le antichità della Tripolitania [Milano 1926] 38f). Ein Grab oder eine Prothesis mit C. ist auch auf einer Grabmalerei in Kertsch aus dem 1. Jh. nC. dargestellt (M. Rostovtzeff, Antike dekorative Malerei Südrußlands 1 [St. Petersburg 1914] 351; 2 [1913] Taf. 88). Vgl. noch B. Nogara, Un nuovo esemplare di copertura di ara funeraria: Atti Pontif. Acc. Arch. 14 ser. 2 (1920; mir unzugänglich); ferner A. Mau, Pompeji[2] (1908) 277. 279. 431.

C. Christlich. In der christl. Periode häufen sich die Beispiele für die verschiedenen Verwendungsweisen des C.

I. Thron-C. Wichtigstes Zeugnis ist Coripp. in laud. Just. 3, 191ff; man erfährt hier, daß auf den vier Säulen des kaiserlichen Thron-C. in Kpel Bögen liegen u. daß sich im Inneren eine Goldkuppel befindet; diese wird ausdrücklich als Abbild des Himmelsgewölbes bezeichnet. Dieser Beschreibung entsprechen die Elfenbeindiptychen Bargello u. Wien bei Delbrueck, Dipt. nr. 51f = Volbach, Elfenb. nr. 51f. Dagegen könnte es fraglich erscheinen, ob auch die von Dyggve (fig. 3a/b) veröffentlichten Schachfiguren aus der Pariser Bibl. Nat. in den gleichen Zusammenhang gehören. Hier hat das ‚C.' halbkreisförmigen Grundriß u. sieben Säulenpaare. Man wird aber hier wie sonst mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß es neben der klaren Grundform des C. auch unregelmäßige Formen gegeben hat (vgl. AI). Auch bei dem oben AII schon zitierten Beispiel aus Hag. Georg. ist ja wohl nicht restlos klar, ob das C. hier auch nach hinten hin offen ist; ähnliches gilt von dem C. mit leerem Christus-Thron aus dem Baptisterium der Orthodoxen in Ravenna, das Dyggve 48 in klärender Zeichnung wiedergibt. Über den sog. Salomonsthron im Palast der Magnaura in Kpel vgl. Alföldi, Throntab. 538f, der für die Zeit des Heraklios wohl mit Recht erneute Anleihen bei der Ausstattung des sassanidischen Thronsaals annimmt (vgl. oben B IV). Eine Miniatur im Pariser Gregor (BN gr. 510) zeigt Theodosius vor seinem mit C. versehenen Thron; die Säulen tragen hier Globen, auf denen Adler hocken; erst auf diesen ruht die Kuppel (Lehmann Abb. 57; Smith Abb. 144; vgl. auch den Davidsthron aus der gleichen Hs., Smith Abb. 146). Eine Miniatur im Vat. Reg. gr. 1 zeigt die Salbung Davids durch Samuel; dabei soll ein C. mit

Kuppel im Hintergrund vielleicht den Herrscherthron Israels andeuten (Abb. Münchn. Jahrb. Bild. Kunst 3, 3/4 [1952/53] 98; Bratschkova 28 Abb. 13). – Nach dem Vorbild des irdischen Herrscherthrons wird auch der Thron Gottes oder Christi mit einem C. versehen, aber soweit ich sehe, erst verhältnismäßig spät u. selten. So auf dem Diptychon Murano in Ravenna aus dem 6. Jh. (Volbach, Elfenb. nr. 25; vgl. nr. 132f; vgl. auch Boeckler Taf.-Abb. 29). Ein C. über der thronenden Jungfrau mit Kind auf einem Elfenbein des 6. Jh. in Manchester bei Volbach, Elfenb. nr. 127. – Auch die Evangelisten u. sonstigen biblischen Autoren werden gerne auf einem thronartigen Sessel sitzend dargestellt. Aber in diesem Fall steht der Thron meist nicht unter einem C., sondern in einer ‚Zweisäulennische' mit Halbkuppel (vgl. zB. K. Menzel u. a., Die Trierer Ada-Hs. [1889] Taf. 15/17. 29. 32/3). Es gibt in den bibl. Hss. auch Autorenbilder, wo unverkennbar ein C. dargestellt ist (vgl. zB. das Rabula-Evangeliar: Nordenf. Taf. 142f; ferner den Utrecht-Psalter: DACL 11, 1, 1345. 1357). – Natürlich haben sich die Bischöfe, als ihnen das Recht auf Thron u. C. zugestanden war, in ihren Basiliken entsprechende Einrichtungen geschaffen. Der Purpurcodex von Rossano, der den jüd. Hohenpriester auf einem Thron mit C. zeigt, gestattet gewiß einen Rückschluß auf das Aussehen bischöflicher Thron-C. im 6. Jh. (Braun Taf. 2, 151, 4; zum Thronrecht der Bischöfe vgl. Th. Klauser, Ursprung der bischöflichen Insignien² [1953] 18). Wenn der Bischofsthron, wie es meistens der Fall war, an die Apsiswand angelehnt war, konnte freilich ein echtes C. nicht immer angebracht werden; man mußte sich mit einem Dach auf zwei Säulen begnügen (vgl. zB. den Bischofsthron in Grado; abgebildet bei St. Beissel, Bilder aus der Geschichte der altchristl. Kunst [1899] 230).

II. Altar-C. Da für das frühe Christentum der Altar Th on Christi ist (oben Bd. 1, 353), ist es ohne weiteres verständlich, warum auch der christl. Altar mit einem C. versehen wird. Das früheste Zeugnis liegt vor für die Lateran-Basilika, also schon für die Zeit Konstantins (Lib. pont. 1, 172 D.). Hier wird berichtet, daß Konstantin für die Basilika ein silbernes fastigium stiftete, von dessen goldener camara ein goldener Lüster mit 50 Delphinen herunterhing. An der dem Volke zugewendeten Seite des fastigium ist als vollplastischer Schmuck der thronende Erlöser mit den zwölf kränzetragenden Aposteln angebracht; an der Apsisseite ist, ebenfalls vollplastisch, wiederum der thronende Erlöser, aber diesmal mit vier Engeln, zu sehen (vgl. dazu das C. von S. Ambrogio in Mailand bei Braun 2, Taf. 155). Weitere altchristl. Altar-C., die in frühen Quellen beschrieben werden, sind: Kpel, Hag. Soph. (Paul. Sil. descr. 720/51); Saloniki, Hag. Demetrios (Sym. Metaphr. acta Dem. PG 116, 1217D. 1244A. 1265Bf. 1276B. 1317B); Clermont (Greg. Tur. glor. mart. 65). Andere Altar-C. bespricht Braun 2, 199f. Späte Beispiele zB. DACL 4, 2, 1545 nr. 3886; Boeckler Text-Abb. 1 u. Taf.-Abb. 10. 73.

III. Grab- u. Memoria-C. Von den in Dana in Zentralsyrien gefundenen Grabanlagen mit C. könnten der Datierung nach wenigstens zwei christlich sein (M. de Vogüé, Syrie centrale 1 [Paris 1865] 107. 117. Taf. 78. 93; Abb. auch bei Holtzinger 244; vgl. noch H. C. Butler, Architecture = Publications Amer. Exped. to Syria 2 [New Y. 1904] 14). Hier liegt auf den vier Säulen ein Architrav, darüber eine kleine Pyramide. Es ist wahrscheinlich, daß auch über dem Grab des Herrn in Jerusalem unter Konstantin zunächst ein C. errichtet worden ist (vgl. vor allem die Ölampullen von Monza u. Bobbio: DACL 1, 2, 1738/44 Abb. nr. 457/9. 461; besser Underwood Abb. 42f. 50/2; Grabar Taf. 15. 62, 3; schematisch Nordenfalk, Text 107; als Zeugnisse beachtenswert einige byzantinische Malereien, abgebildet bei Grabar 1, 589 u. H. Grisar, Die röm. Kapelle Sancta Sanctorum u. ihr Schatz [1908] 114/7; eine vereinfachende Darstellung des Grabes Christi in Form eines C. mit seitlichen Gittern erscheint in Evangelien-Hss.: Nordenfalk, Text 115; Underwood 91/103; Klauser, Deut.). Bleimedaillons, wohl aus dem 5. Jh., zeigen eine Darstellung des Grabes des röm. Märtyrers Laurentius u. die Beischrift ‚Succesa vivas' (Bull 1869, 49ff u. Taf. 3; Abb. auch bei Alföldi, Ins. 130; vgl. Grabar 2, 14). Hier ruht die inwendige Kuppel auf Architraven, die von gewundenen Säulen gestützt werden; zwischen den Säulen ist ein brusthohes Gitter angebracht. Weitere Heiligengräber bzw. Memorien mit Reliquien, über denen sich C. erhoben, behandelt Grabar 1, 154. 534 u. ö. Über die Memoria des hl. Demetrios in Saloniki mit C. vgl. Grabar 1, 450/7; ein Reliquiar, das laut Inschrift das Grab-C.

aus der Kirche des hl. Demetrios in Saloniki nachbilden sollte, bespricht A. Grabar: Dumbarton Oaks Papers 5 (1950) 18/28. Weil die spätgriechische Volkssprache das Wort κιβούρι als Bezeichnung für Grab u. Sarg hat, folgert Heisenberg, wohl mit Recht, daß zeitweilig die Grab-C. ziemlich allgemein verbreitet waren. Damit würde sich das häufige Vorkommen von C.-artigen oder in C. gipfelnden Grabbauten in der byzant. u. westl. Elfenbeinplastik u. Buchmalerei erklären (vgl. zB. Volbach, Elfenb. nr. 110. 176. 215. 236; DACL 11, 1 Abb. nr. 8027. 8029; vgl. auch die Bronzetüren des im 12. Jh. zT. nach byzant. Vorbildern arbeitenden Bonamus v. Pisa bei Boeckler Taf.-Abb. 18. 25. 27. 87). Bezeichnend ist, daß das Grabmal des Maussolus in einer Jerusalemer Hs. des 11. Jh. aus einem Kubus mit C. besteht (K. Weitzmann, Greek Mythology in Byzantine Art [Princeton 1951] Taf. 11, 35). – Über die ‚Baldachingräber' der Katakomben Siziliens u. Maltas vgl. J. Führer u. V. Schultze, Die altchristl. Grabstätten Siziliens (1907) 262/3; E. Becker, Malta Sotteranea (1913) 104/7. Der naheliegende Schluß, man habe in diesen Katakomben eine auf Malta u. in Sizilien übliche Überdachung oberirdischer Gräber mit C. nachahmen wollen, ist vielleicht voreilig; möglicherweise verdanken die ‚Baldachine' über den Grabtrögen ihren Ursprung nur dem Bedürfnis, für eine genügende Stabilität der aus dem Fels geschnittenen unterirdischen Räume zu sorgen. – Den Gräbern u. Reliquien christl. Märtyrer sind die hl. Erinnerungsstätten nahe verwandt. Auch sie erhalten C. So der Jakobsbrunnen in Sichem (Grabar 1, 77. 289).

IV. Brunnen-C. Vom *Cantharus im Atrium von St. Peter in Rom sagt Paul. Nol, daß ihn ein fastigatus tholus ‚schmücke u. beschatte' (ornat et inumbrat: ep. 13, 13; vgl. die Rekonstruktion bei Holtzinger 17f); bei dieser Gelegenheit ergeht sich Paulin. in allegorischen Ausdeutungen: die vier Säulen bedeuten das vierfache Evangelium, der Brunnen die Taufe. Von dem C. über dem Cantharus im Atrium der Felix-Basilika in Nola sagt Paulin.: cancellato tegit aerea culmine turris (zur Erklärung Holtzinger 16).

V. Ambo-C. Ein Ambo-C. ist in der Basilika A in Theben in Thessalien festgestellt worden (G. A. Soteriu, Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος: ArchEph 1929, Abb. 107). Ambonen mit C. in Syrien: J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie (Paris 1947) 207/12; dazu auch A. Grabar, Les ambons syriens: CahArch 1 (1945) 129f. Vgl. auch das C. in Kuppelform über dem Ambo von S. Marco in Venedig (abgebildet zB. DACL 1, 1, 1334).

VI. Piscina-C. C. über den Piscinen von Baptisterien sind oben Bd. 1, 1160 genannt. Hinzuzufügen ist das C. über der quadratischen Piscina des Baptisteriums von Mactaris in der Byzacena; hier sind Säulen u. Gebälk des C. Spolien aus einem heidn. Tempel (FastiArch 3 [1950] nr. 4681 mit Abb.). Oben Bd. 1, 1165 ist unter IX der bemalte liturgische Raum in Dura aus der ersten Hälfte des 3. Jh. (jetzt in Yale) unter den nicht gesicherten Baptisterien aufgeführt. Doch hat sich anscheinend inzwischen die Mehrzahl der Gelehrten zugunsten der Baptisterium-Deutung entschieden, vor allem, weil die Grabmal-Deutung auf unüberwindliche Schwierigkeiten zu stoßen, der Zustand der hypothetischen Taufkufe eher auf einen Wasserbehälter hinzudeuten u. die im Raum vorkommenden Bildmotive eher zur Taufe als zu einem Sepulkralraum zu passen scheinen (vgl. zuletzt E. Dinkler: Neutestamentl. Studien f. R. Bultmann [1954] 118f). Im Zusammenhang unseres Stichwortes ist folgendes wichtig: Die hypothetische Taufkufe ist 1,70 m lang, 0,95 m breit u. 0,945 m tief. Sie liegt an der einen Schmalseite eines oblongen Raumes, dessen Decke ein Sternenmuster auf blauem Grunde aufgewiesen haben muß. Über der Kufe erhebt sich ein nach drei Seiten offenes C.; die Stützen sind vorne Säulen, an der Wandseite Pilaster; Säulen u. Pilaster sind durch Bögen verbunden; das C. geht oben in die Decke des Raumes über. Innen weist das C. ein Tonnengewölbe auf; dieses ist mit Sternen auf dunkelgrauem oder blauem Grunde bemalt. Kein Zweifel also, daß die Wölbung den Himmel darstellen sollte (vgl. The Excavations at Dura Europos. Preliminary Report 5. Season [New Haven 1934] 240. 254/88; die Angaben über die Farbe des Gewölbes stimmen nicht überein).

VII. C. über stehenden Heiligen. In der Buchmalerei der Vierevangelien-Hss. wirkt gelegentlich die antike Gewohnheit nach, die Statuen von Göttern, Herrschern u. großen Persönlichkeiten unter ein C. zu stellen. Ein Beleg dafür ist das ‚Autorenbild', das auf fol. 2r des syr. Rabula-Evangeliars der Bibl. Laurentiana vJ. 586 dem Brief des Eusebius an Karpianos vorausgeht. Hier sieht man

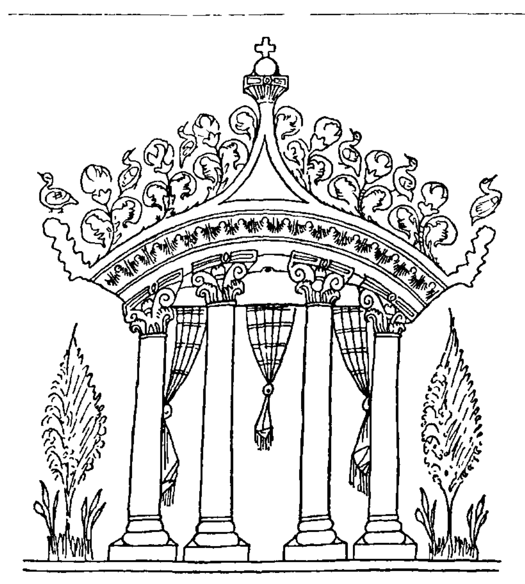


Abb. 3. Leeres Ciborium, Miniatur einer Evangelien-Hs. in Etschmiatzin (nach Nordenfalk).

zwischen den drei sichtbaren Säulen eines C. mit kegelförmigem pfauenbesetztem Dach die stehenden Figuren einerseits des Ammonios, andererseits des Eusebius (Nordenf., Text Titelbild; Underwood 110 u. Abb. 56). Vgl. auch den stehenden Daniel auf dem Londoner Elfenbein des 6. Jh. bei Volbach, Elfenb. nr. 167.

VIII. C. als Titelrahmung. Die in Kpel im 10. Jh. entstandene Evangelien-Hs. Venedig Marc. gr. I 8 bringt zwischen Karpianos-Brief u. Kanontafeln auf fol. 3r ein seitenfüllendes C. mit vier Säulen, Hängelampe, Zeltdach ohne Besatzornamente, aber mit Kreuzbekrönung; im mittleren Interkolumnium steht der Titel zum Folgenden: ‚Hypothesis des Kanons der vier Evangelisten' (Nordenf., Text 104 Abb. 2; Underwood Abb. 55). Ein verwandtes Beispiel der gleichen Zeit findet sich in der Evangelien-Hs. Vat. gr. 354 (K. Weitzmann, Byz. Buchmalerei [1935] Abb. 513). Der Umstand, daß eine allerdings späte äthiopische Hs. mit ähnlicher Anordnung den Titel nicht innerhalb des Sanctuariums zeigt, sondern darüber, muß den Verdacht erwecken, daß es nicht der Schöpfer des Sanctuarium-Motivs, sondern ein jüngerer Maler war, der für das ‚Hypothesis-C.' verantwortlich zu machen ist. Da die Hypothesis in anderen Hss. von einem Kranz umschlossen ist, könnte der Schöpfer des Hypothesis-C. zu seiner Komposition durch die Überlegung gekommen sein, daß die Hypothesis ebensogut wie durch den Kranz auch durch ein C. ausgezeichnet werden könne, weil beide die gleiche Bedeutung haben: Auszeichnung des Umrahmten.

IX. Leere C. Im Archetypus der griech. Vierevangelien-Hss. mit eusebianischer Synopsis-Tabelle (‚Kanon') befand sich, wie Nordenfalk zeigte, unmittelbar vor dem Evangelientext ein leeres C. (Nordenf. Taf. 24. 33. 38; Text 115 Abb. 5; vgl. Underwood Abb. 34/8. 44. 53f). Hier ist unter dem C. der Evangelientext zu denken; er ist es, der durch das C. ausgezeichnet werden soll (anders Underwood; Auseinandersetzung mit ihm bei Klauser, Deut.). Vgl. dazu auch den ägypt. Kirchenvorhang bei St. Beissel, Bilder aus der Geschichte der altchristl. Kunst (1899) 230, wo ein Thron oder Evangelienbuch zu ergänzen sein wird. Aus dem leeren C. ist in karolingischen Evangelien-Hss. ein C. mit Brunnen geworden. Vgl. zum Ganzen unsere Abb. 3 u. 4; die erstere gibt die C.-Miniatur des armen. Evangeliars Cod. 229 der Patriarchalbibliothek von Etschmiatzin wieder, die letztere die C.-Miniatur des Cod. lat. 8850 der Bibl. Nat. in Paris.

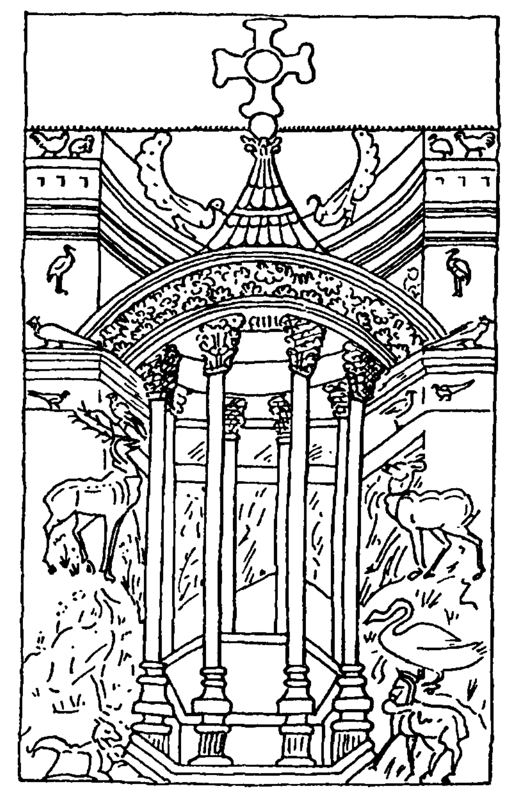


Abb. 4. Ciborium über Brunnen, Miniatur einer Karoling.-Hs. (nach Nordenfalk).

D. Zusammenfassung. Das vorhandene Material scheint zu dem Schluß zu berechtigen, daß eine durchlaufende Entwicklungslinie von dem Baldachin bzw. C. über dem orientalischen Herrscherthron bis hin zu dem C. über dem christlichen Herrscher- u. Bischofsthron einerseits, dem Altar-C. andererseits zu ziehen ist. Dabei ist das entscheidende Motiv für die Aufstellung eines C. die Auszeichnung des darunter Thronenden oder thronend Gedachten; denn das C., insbesondere das kuppeltragende, ist, wie viele Anhaltspunkte ergeben haben, im tiefsten Grunde Symbol des Himmels, bedeutet daher einen Hinweis auf die kosmische Bedeutung des darunter Befindlichen, also eine Apotheose, im abgeschwächten Sinne aber zumindest eine Glorifizierung (Tert. idol. 8 [CSEL 20, 37, 3] spricht von der auctoritas, die templum, ara, aedicula, insignia usw. dem Götterbild verleihen). Das christl. Ambo- u. Piscina-C. können als Seitentriebe dieser Entwicklung verstanden werden; was hier glorifiziert werden soll, ist beim Ambo das Evangelienbuch als Träger des inspirierten Wortes Gottes, bei der Taufpiscina das auf Grund der Consecratio vom göttlichen Pneuma erfüllte Wasser. Als Seitentriebe der gleichen Entwicklungslinie müssen wohl auch aus dem christl. Bereich die C. über stehenden Heiligen, die C. als Titelrahmungen u. die leeren C. gedeutet werden. Es liegt auf der Hand, daß der ursprüngliche, religiöse Sinn des C. den an seiner Aufstellung Beteiligten nicht immer gegenwärtig war u. von ihnen angestrebt wurde, daß vielmehr oft das Verlangen nach wirkungsvoller, dekorativer Aufmachung des Thrones usw. vordergründig ihr Bewußtsein beherrschte. – Grab- u. Brunnen-C. dürften dagegen von Haus aus in einen anderen Zusammenhang gehören. Hier ist das ursprüngliche Motiv der Aufstellung des C., Schutz gegen Sonne, Wind u. Regen zu schaffen. Wenn der Tote im Grab freilich ein König oder Heros oder Märtyrer war, konnte auch das Glorifizierungs- oder Apotheose-Motiv mit hineinspielen, das dem Thron-C. zugrunde liegt. Die Ableitung des christl. Altar-C. vom Grab-C., die in den Spuren Strzygowskis von Heisenberg, Cumont (Études Syriennes [Paris 1917]), Smith (215f) u. Hautecoeur vertreten wurde, scheint nicht begründet; es gab, wenn wir den Nachrichten des Lib. pont. trauen dürfen, über dem christl. Altar schon ein C., als er noch nicht zugleich Grabstätte war (Lateran-Basilika). Das C. über dem Ambo könnte natürlich zugleich auch die Rolle eines ,Schalldeckels' gespielt haben (oben Bd. 1, 364).

A. Alföldi, Die Geschichte des Throntabernakels: NouvClio 1/2 (1949/50) 537/66 (kündigt hier Abhandlung in den Dumbarton Oaks Papers an); Insignien u. Tracht der römischen Kaiser: RM 50 (1935) 127/32. – J. M. Barnea, Τὸ παλαιοχριστιανικὸν θυσιαστήριον = Θεολογική Βιβλιοθήκη (Athen 1940) 174/98. – A. Boeckler, Die Bronzetüren des Bonamus v. Pisa und des Barisamus v. Trani (1953). – M. Bratschkova, Die Muschel in der antiken Kunst: Bull. Inst. Archéol. Bulg. 12 (1938) 28/30. – J. Braun, Der christl. Altar 2 (1924) 185/275 u. Taf. 151ff; Art. Altarciborium: RDK 1, 473/85. – E. Dyggve, Über die freistehende Klerusbank: Beiträge R. Egger gewidmet 1 (1952) 45/52. – A. Grabar, Martyrium 1/2 (Paris 1946). – L. Hautecoeur, Mystique et Architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole (Paris 1954) 129/41 (vielfach anfechtbar). – A. Heisenberg, Grabes- u. Apostelkirche 1 (1908) Reg., bes. 109. 217/20. – H. Holtzinger, Die altchristl. Architektur (1889) 133/48. – Th. Klauser, Zur Deutung des Ciboriums in Evangelien-Handschriften: RQS 49 (1955). – H. Leclercq, Art. C.: DACL 3, 2, 1588/1612. – K. Lehmann, The Dome of Heaven: ArtBull 27 (1945) 1/27. – C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln, Text u. Tafelband = Bücher ,rnamentik der Spätantike 1 (Göteborg 1938). – H. P. L'Orange, Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World (Oslo 1953) 134/8. – F. Robert, Thymélè. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce (Paris 1939). – E. B. Smith, The Dome. A Study in the History of Ideas (Princet. 1950). – O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938) 56/7; Art. Baldachin: oben Bd. 1, 1150/3. – P. A. Underwood, The Fountain of Life: Dumbarton Oaks Papers 5 (1950) 43/138.

Th. Klauser (A. Alföldi, A. M. Schneider †).

Cicero.

A. Leben u. Werk. Geb. 106 vC. in Arpinum, kam C. durch seine Erziehung in Rom mit der geistigen Welt des Scipionenkreises in Berührung, der er zeitlebens verbunden blieb. Als Redner rasch bekannt geworden (seinen Hauptrivalen Hortensius besiegte er endgültig iJ. 70 im Verresprozeß), gewann er einen großen Anhang, so daß er, obwohl homo novus, alle röm. Ämter erlangte u. 63 Konsul wurde (Aufdeckung der catilinarischen Verschwörung). Nach diesem dank einer einmaligen Machtkonstellation erreichten Erfolg sah er sich bald unter bitter empfundenen Demütigungen aus den Staatsgeschäften verdrängt. Im Bürgerkrieg 49/7 auf seiten des Pompeius, wurde C. von dem siegreichen *Caesar geschont, konnte aber unter ihm nicht politisch tätig sein. Nach Caesars Ermordung (März 44) nahm er den Kampf gegen Antonius auf (Philippische Reden); auf dessen Betreiben proskribiert, wurde er Dez. 43 ermordet. – Die 58 erhaltenen Reden (aus den Jahren 81/43) scheiden sich im wesentlichen in gerichtliche Verteidigungsreden (er übernahm fast stets das Amt des patronus u. trat nicht als Ankläger auf) u. politische Reden. Sein frühestes Werk, die 2 Bücher De inventione (um 80), ist mehr als eine herkömmliche Redelehre; es läßt bereits C.s philosophisches Anliegen u. den Umriß seines orator-Ideals erkennen. Als C. nach dem Triumvirat vJ. 54 endgültig aus der Leitung des Staates ausgeschaltet war, rettete er, was ihm zu verwirklichen versagt blieb, in den geistigen Bereich literarischer Kunstwerke (Klingner, C. 90); so entstanden De re publica (bekrönt durch das Somnium Scipionis), De oratore u. De legibus (erst später vollendet). Nach dem Bürgerkriege verteidigte C. vor dem jungen Brutus seinen Redestil u. gestaltete noch einmal sein Bild des Redners (Brutus u. Orator, vJ. 46). Nach dem Tod seiner Tochter Tullia (in seinem Schmerz schrieb er die consolatio ad se ipsum; *Trostschrift) stellte sich C. die Aufgabe, die gesamte griech. Philosophie in die lat. Sprache zu übertragen u. damit seine Tätigkeit für das Gemeinwesen in neuer Form fortzuführen (programmatisch, mit Überblick über das bisher Entstandene, divin. 2, 1, 1/4). Im Hortensius (zur Rekonstruktion des Dialogs: Plasberg, Usener, Stroux) traten Redekunst u. Philosophie, die beiden Pole heidn. *Bildung, gegeneinander auf; die irdischen Ziele wurden als nichtig entlarvt, als Weg zur Glückseligkeit blieb allein die Philosophie. Nach diesem Protreptikos stellte C. systematisch die Hauptgebiete der Philosophie dar, besonders die von ihm übernommene Skepsis der Neuen Akademie (Academica), die Lehre vom höchsten Gut u. vom Weisen (De finibus, Tusculanae disputationes), das Wesen des Göttlichen (De natura deorum, De divinatione, De fato; M. van den Bruwaene, La théologie de C. [Louv. 1937]), zuletzt die Ethik (De officiis, nicht von C. selbst herausgegeben; M. Pohlenz, Antikes Führertum = Neue Wege z. Antike 2, 3 [1934]; C. de officiis 3: NGG 1, 1 [1934]). C.s Briefwechsel (erhalten sind 864 Briefe, meist von C., großenteils an Atticus) erstreckt sich über die Zeit vJ. 68 bis Anfang 43; der Zauber von C.s Persönlichkeit ist darin ebenso gegenwärtig wie ihre arglos enthüllten Schwächen. – C. hat die abendländische Kultur in der Antike (s. unter B) u. wohl auch in der Neuzeit beeinflußt wie keine literarische Persönlichkeit sonst. Im MA war er nicht vergessen (Isidor, Beda, Lupus v. Ferrières, Hadoardus; s. Schwenke; Manitius 1, 481/3 u. Reg.; Curtius, Reg.; Rüegg 14/6); aber er stand nicht höher als andere Autoren, um einen Zugang zum Wesentlichen an ihm bemühte man sich nicht. Petrarca hat ihn für die Neuzeit wiederentdeckt; von C.s Sprache in seiner Jugend fasziniert (illa quidem aetate nihil intellegere poteram, sola me verborum dulcedo quaedam et sonoritas detinebat; im brieflichen Rückblick: Opera [Basel 1581] 946), suchte er überall nach dessen Werken; auch die aufgefundenen Atticus-Briefe machten ihn in seiner Liebe zu C. nicht irre. Freilich bestand bald Gefahr, daß eben die Sprache C.s, im Humanismus immer mehr kanonisch geworden, zur Erstarrung u. Entgeistigung führte; Erasmus trat dem 1528 in seinem Ciceronianus entgegen u. stellte der sklavischen C.-Nachfolge eine echte, C.s Geist allein gemäße gegenüber (Zielinski 185f, Rüegg 117/25). Seit dem 19. Jh. ist C. heftig umstritten, als die Historiker, vor allem von den Briefen her, die Haltlosigkeit seines Charakters zu entlarven suchten u. von seinem ganzen Tun nichts mehr gelten ließen (W. Drumann, Geschichte Roms 5/6 [1834/44, neubearb. v. P. Groebe 1919] u. besonders Th. Mommsen, Röm. Geschichte 3 [1854]). Auch heute erscheint er bei vielen Historikern in wenig günstigem Licht (zB.

Ed. Meyer, Caesars Monarchie u. das Principat des Pompeius[3] [1922], Carcopino), doch fehlt es nicht an Gegenstimmen, die, das Für u. Wider abwägend u. C. von seiner Zeit aus sehend, das Positive herausarbeiten u. ihm gerecht werden (Vogt, Gelzer). Für die Philologie wurde C. im 19. Jh. ebenfalls fragwürdig, als man die verlorenen hellenistischen Vorlagen rekonstruieren wollte u. sich dabei immer wieder durch seine Flüchtigkeiten u. Entstellungen gehindert fand (die Fragestellung, vorbereitet schon in dem für C.s Sprache unübertroffenen Kommentar zu De finib. von J. N. Madvig[3] [1876], gelangte zur Herrschaft durch H. Diels, Doxographi Graeci [1879]); die Briefstelle Att. 12, 52, 3 verallgemeinernd, suchte man nach den ‚Abschriften' des ‚Eklektikers' C., er selbst war dabei fast gleichgültig. Doch wurde man sich der Bedeutung von C.s Dasein bald wieder bewußt u. entdeckte zugleich, wie groß sein eigener (gedanklicher u. literarischer) Anteil an den philosoph. Werken ist (Einzeluntersuchungen von Heinze, Harder; Darstellungen nach dem Vorläufer von G. Boissier, C. et ses amis [Par. 1865], von Leo, Plasberg, Ciaceri, Laurand). Die im Ergebnis diametral entgegengesetzten Betrachtungsweisen der Historiker u. Philologen (Marrou, Déf.) finden allmählich zueinander; statt Leben u. Werk C.s gegeneinander auszuspielen, erkennt man, in welchem Maße beide Seiten aufeinander einwirken u. sich gegenseitig bedingen (Klingner; Seel). Schon der Art. Tullius bei PW (Gelzer, Kroll, Philippson, Büchner [1939]) läßt Umrisse eines neuen C.-Bildes erkennen; neuere Übersetzungen (zB. von K. Büchner [Zürich 1951/3]) zeugen von wiedergewonnener Nähe. Ein Buch über C., das die verschiedenen Seiten seines Lebens u. seiner Werke in ihrer Bezogenheit u. ihre Verbindung mit der geschichtlichen Situation herausarbeitet u. zugleich C.s literarische Leistung, vom einzelnen sprachlichen Ausdruck bis zur Gestaltung der Werke im großen, würdigt, ist vielleicht die größte Aufgabe, die der lat. Philologie heute gestellt ist (vgl. H. Fuchs: MusHelv 4 [1947] 186f).

B. Nachleben. Erst durch C. ist die griech. Kultur so in die röm. Welt eingebürgert worden, daß kein (eigene Unsicherheit verbergender) Hochmut mehr gegen das bei den ‚Graeculi' vorhandene Gut am Platze war u. auch nicht die Gefahr der Überfremdung drohte (Harder); das Griechische wurde nicht nur dem Stoff nach übernommen, sondern zugleich geistig bewältigt (Vell. 2, 34, 3 M. Cicero ... effecit, ne quorum arma viceramus, eorum ingenio vinceremur; zur Ebenbürtigkeit C.s mit den Griechen: Nep. ill. vir. frg. 17; Sen. controv. 1 pr. 6; Quint. 10, 1, 105). Wie C. selbst dieser griech.-röm. Kultur seinen Aufstieg u. seine Leistung verdankt, so ist es ein für alle echte C.-Nachfolge entscheidendes Merkmal, daß ein großes geistiges Anliegen alles Stoffliche durchdringt u. über eine noch so große Mannigfaltigkeit Herr wird. Die ersten 100 Jahre nach C.s Tode brachten die größte C.-Ferne; dann verblaßte die Erinnerung an sein Leben, seit der flavischen Zeit wirkt fast ausschließlich sein Werk (die Briefe werden wenig beachtet; von seinem literarischen Werk finden nur die Dichtungen keinen Beifall: Büchner 1266). In der Zeit nach Seneca bis ins 5. Jh. ist röm. Philosophie fast ausschließlich auf der Grundlage von C. betrieben worden (neben den philos. Werken spielen dabei C.s Übersetzungen eine wichtige Rolle). Die röm. Beredsamkeit war wie selbstverständlich an ihm orientiert. C. ist das röm. Gegenbild zu Demosthenes. Zusammenstellung C.s mit seinem bewunderten Vorbild (Brut. 37, 141) im Griechischen seit Caecilius v. Kalakte, im Lateinischen seit Livius (bei Quint. 10, 1, 39) u. Columella (1 pr. 30); einige Stellen ThesLL 431, 59/63; bezeichnend noch Hieron. ep. 52, 8: M. Tullius, ad quem pulcherrimum illud elogium est: ‚Demosthenes tibi praeripuit ne esses primus orator, tu illi ne solus'. Für die Charakterisierung beider im Vergleich s. De sublim. 12, 4, wo an C. das breit Strömende, Ausladende, an Demosth. das Abgehackte, Blitzartige hervorgehoben wird (vgl. etwa Hieron. ep. 147, 5). Wie Demosthenes bei den Griechen, so ist C. bei den Römern der orator schlechthin (zB. Lact. 1, 9, 3; Cassiod. inst. 2 pr. 4; vgl. Quint. 10, 1, 112). Die Unsagbarkeit einer Sache (zum Topos: Curtius 166f) wird deshalb oft durch den Gedanken ausgedrückt, daß selbst C. hier verstummen würde (zB. Hieron. ep. 130, 6: ad explicandam incredibilis gaudii magnitudinem et Tulliani fluvius siccaretur ingenii [danach Vict. Vit. h. persec. Vand. 3, 18, 61] et contortae Demosthenis vibrataeque sententiae tardius languidiusque ferrentur [ep. 60, 16]; 84, 6; 147, 5; Sidon. ep. 5, 13, 3; vgl. Ven. Fort. c. spur. 3, 8f; verwandt Lact. div. inst. 4, 18, 10). Der Name C.s kann geradezu für die Beredsamkeit stehen (Quint. 10, 1, 112: apud posteros ... id

consecutus, ut Cicero iam non hominis nomen, sed eloquentiae habeatur), ebenso auch für die Prosa (Claud. c. min. 41, 4: carmina seu fundis seu Cicerone tonas; danach Sidon. c. 7, 175). Jemanden mit C. zu vergleichen, ist höchstes Lob (zB. Hieron. ep. 85, 1; Symm. ep. 1, 3; ep. 1, 31 [25]; Auson. ep. 17, 1 [Antwort an Symm.]; Prud. c. Symm. 1, 634; Sidon. ep. 8, 2, 2; Ven. Fort. c. 7, 2, 3; Avit.: MG 6, 2, 163, 30). Nachdem C. durch Quintilians Einfluß in den Unterricht eingeführt ist u. jeder in der Rhetorenschule seine rhetorischen u. dann seine philosophischen Schriften kennenlernt (Marrou, Aug. 18f), wird C. neben u. vor Virgil zum Inbegriff röm. Bildung (beide zusammengestellt seit Mart. 5, 56, 5; Virgil war schon seit 2 Generationen Schulautor: Gwynn 154f); der Grammatiker Virgilius (ep. 1 p. 116) zitiert als unter allen Philosophen verbreitetes Sprichwort: non legit, qui non legit Ciceronem (vgl. Marrou, Aug. 6: ,la conception romaine de la culture ... la grande figure de C. prend ici une valeur symbolique'). Bei allen spätlat. Autoren, Heiden wie Christen, ist Lektüre C.s vorauszusetzen. Die großen Werke der späten heidn. Literatur haben betont auf C. zurückgegriffen; bei allen christl. Autoren von Minuc. Fel. bis Cassiodor. wirkt C. in irgendeiner Form herein (diesem ständigen Umgang mit C. verdanken wir viele Zitate aus sonst verlorenen Schriften). Da C. so zum Repräsentanten heidnischer Bildung wurde, äußert sich eine christl. Absage an diese Bildung oft in Form einer Absage an C. (Hieron. ep. 22, 30; danach Greg. Turon. lib. mirac. praef. [PL 71]; Commod. c. ap. 583 [s. oben Bd. 2, 356]: Vergilius legitur, Cicero aut Terentius item; nil nisi cor faciunt, ceterum de vita siletur; dazu K. Holl, Ges. Schriften 3 [1928] 48 Anm.). Selbst wo man von C. nichts mehr weiß u. ihn von Tullius unterscheidet, lebt die Form dieser Absage fort (Vita s. Eligii: MG Merov. 4, 665: quid Lysias, Grachus, Demostinis et Tullius ..., quid Flacci, Solonii, Varronis, Democreti, Plauti et Ciceronis aliorumque solertia ... nostris iuvat utilitatibus?). Trotz solcher prinzipiellen Klärung geriet der mit C. Aufgewachsene hier in einen Zwiespalt; wie sie den Einfluß C.s bewältigt haben, sagt für alle lat.-christl. Schriftsteller etwas Wesentliches aus. Man konnte sich diesem Einfluß bereitwillig (Min. Fel.) oder widerstrebend (Hieron.) ergeben, C. in ein fertiges Bild einordnen u. in genau festgelegten Grenzen gelten lassen (Lact.), souverän mit ihm schalten u. alles Eigene an ihm beiseite lassen (Ambr.) oder mit ihm u. gegen ihn seinen Weg suchen (Aug.). Teils entnahm man seinen Schriften nur einzelne Floskeln (in Catil. 1, 1 blieb dafür stets beliebt, zB. Lucif. Cal.: CSEL 14, 310, 11: quousque tandem abutere dei patientia, Constanti?; Ennod. ep. 2, 6 [Norden 2, 640_2]). Man entnahm C. auch Material für Argumentationen; nat. deor. hat immer wieder der Götterkritik die Waffen in die Hand gegeben (vgl. Euseb. praep. ev. 4). Oder man nahm umgekehrt nur C.s Stil zum Muster u. ignorierte den Inhalt (Klage darüber bei Arnob. 3, 6; Aug. conf. 3, 4, 7; vgl. Commod. c. ap. 583 [s. o.]). Man konnte ebenso C.s Art der Gestaltung, zB. seine Übersetzungen (Hieron., schon Seneca), übernehmen. Angriffe gegen ihn oder gegen die von ihm vermittelten Ansichten ließen sich durch von ihm selbst bereitgestelltes Material bekämpfen, da in seinen Schriften die verschiedenen Seiten zu Worte kommen (gern ist die re publ. 3 ausgestaltete Karneadesrede gegen C. gekehrt worden; Fuchs, Widerst. 4). Bei solchen Auseinandersetzungen konnte C. so gegenwärtig werden, daß man ihn oft unmittelbar wie im Gespräch anredete. Ob der Name C.s genannt ist, sagt über das Verhältnis eines Autors zu C. nichts aus; Rhetorikkommentare etwa erwähnen ihn auf fast jeder Seite, ohne doch seinen Gedanken nahe zu sein. Bei einem Autor wie Min. Fel. dagegen erscheint sein Name nicht, u. doch ist dieses Werk in jedem Sinne aus C.s Geiste. Daher kann sich eine Darstellung des Nachlebens C.s nicht an diese Erwähnungen oder an die auslösbaren wörtlichen Zitate halten. Gerade wo er nicht oder fast nicht genannt u. wo auch das Gedankengut nicht von ihm genommen wird, wirkt das Eigenste an ihm bisweilen am stärksten (Quint. 12; Min. Fel.; Aug. doctr. Chr. 4; Boeth. cons.). So müßte im Grunde jeder Autor unter dem Gesichtspunkt seines C.-Verhältnisses interpretiert werden. Ebenso wäre zu untersuchen, inwieweit bei Ciceronianern wie Quint., Min. Fel., Lact., Hieron., Aug. (dial.), Boeth. C.s Stil über die Wortwahl hinaus verstanden ist u. seine Nachbildung gelingt. Die vorliegenden Gesamtdarstellungen bedürfen überall der Differenzierung (bei Thamin 135/87 Überblick über C. u. die christl. Lit. bis ins MA; bedeutsam das humanistische C.-Buch Zielinskis). Im folgenden kann es nur darum gehen, jeweils aus dem

Material das Wesentliche herauszuheben u. auf die entscheidenden Gesichtspunkte hinzudeuten; vieles muß Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben. Eine glatte Entwicklung läßt sich nicht feststellen (weder wird der Einfluß C.s von Min. Fel. bis Ambr. immer stärker [Zielinski 124] noch trifft das Gegenteil zu); eine sinnvolle Abfolge wird indes erkennbar.

I. Nichtchristlich. a. Von C.s Tod bis Seneca. C.s politische Ziele waren durch Caesar u. durch die Kämpfe nach Caesars Tode zunichte gemacht worden, sein Tod war ein Symbol für das Ende der alten res publica. Seine Philosophie mußte ihrem Wesen nach ohne unmittelbaren Fortsetzer bleiben; auch fand seine akademische ‚Skepsis' bei den Zeitgenossen u. der folgenden Generation wenig Resonanz. Selbst C.s Sprachkunst wurde in Frage gestellt, von den Attizisten (vgl. seine eigenen Auseinandersetzungen mit Brutus) u. erst recht von dem vordringenden ‚Asianismus'. Es dauerte fast ein Jh., bis sich sein Werk allgemein durchsetzte.

1. Staatsdenken. C.s Staatsdenken u. die Form des augusteischen Prinzipats berühren sich in wesentlichen Punkten; aber aus literarischen Zusammenhängen ist dies nicht zu erklären, ein Einfluß C.s auf Augustus in diesem Bereich liegt nicht vor (vgl. die durch Reitzenstein ausgelöste Diskussion, angefangen von Heinze: Hermes 59 [1924] 73/94 = Heinze, Geist d. R. 142/70, bis zu K. Büchner: Hermes 80 [1952] 343/71; Oltramare). Augustus stand dem von ihm nach einigem Zaudern (Plut. C. 46, 5) Proskribierten zwar ebensowenig wie anderen früheren Republikanern feindselig gegenüber (C.s Sohn Marcus war bereits iJ. 30 mit ihm Konsul; vgl. Sen. benef. 4, 30, 2: Ciceronem filium quae res consulem fecit nisi pater?), er wird sich auch im Jahrzehnt vor Actium nicht des, vorher obendrein entstellten, Briefwechsels C.s als einer politischen Waffe bedient haben (so Carcopino). Aber daß eine Fremdheit blieb, zeigt selbst die Plut. C. 49, 5 geschilderte Situation, in der Augustus von C. einmal spricht als einem ‚beredten u. vaterlandsliebenden Manne'.

2. Dichtung. Für die augusteischen Dichter gilt Ähnliches. Man hat oft von einem entscheidenden Einfluß C.s auf Horaz u. Virgil gesprochen (Zielinski 11. 88. 279f. 306f; Fraenkel; Knoche; zuletzt bes. W. Wili, Horaz u. die augusteische Kultur [Basel 1948]); doch alle Argumente, sowohl für den Stil als auch für den Inhalt, sind immer wieder zerronnen. Andere Voraussetzungen (Anknüpfen an die neoterische Dichtung, Einfluß der großen altgriech. Dichtung, philosophisches Gemeingut) scheinen zur Erklärung der von diesen Dichtern aufgenommenen Tradition auszureichen; auch setzen sie nicht lediglich die unmittelbar vorausliegende Zeit fort, sondern bringen etwas von Grund auf Neues (Heinze 239; R. Harder: Festschrift O. Regenbogen [1952] 115). Auch Ovid wird ars 3 nicht C.s off. 1 benutzt haben (so C. Atzert, De off.[3] [1949] XXXIIf).

3. Geschichtsschreibung. Die Historiker haben von Anfang an in ihrem Urteil über C. geschwankt, doch überwiegt die Anerkennung. Sallust steht ihm ohne sonderliche Sympathien gegenüber (canina eloquentia [hist. 4, 54 Maur.] ist vielleicht auf C. bezogen; auch sonst wird bisweilen gefährlich akzentuiert); doch sucht er im b. Catil. C. gerecht u. ohne Verzerrung darzustellen. Die Auffassung, daß diese Schrift im Inhalt u. auch in der Form eine anticiceronische Tendenz verfolge (Ed. Schwartz: Hermes 32 [1897] 554/608 u. a.), ist nach dem Wandel des Sallustbildes in den letzten 3 Jahrzehnten nicht mehr vertretbar (s. zuletzt F. Lämmli, Sallusts Stellung zu Cato, Caesar u. C.: MusHelv 3 [1946] 94/117). — Von Nepos' C.-Biographie ist nichts Wesentliches erhalten; daß C. darin gerühmt wurde, ist anzunehmen (vgl. ill. vir. frg. 17). Immer wieder, außer von Asin. Pollio: Sen. suas. 6, 14, wird C.s furchtloses Sterben gerühmt, zB. von Livius (omnium adversorum nihil ut viro dignum erat tulit praeter mortem, ebd. 22); Liv. schließt seine keineswegs nur positive Würdigung C.s: si quis tamen virtutibus vitia pensaret, vir magnus et memorabilis fuit et in cuius laudes exsequendas Cicerone laudatore opus fuerit (vgl. Val. Max. 5, 3, 4: qui talem Ciceronis casum satis digne deplorare possit, alius Cicero non extat). Ebenso würdigten ihn Cremut. Cord. u. Aufid. Bass. (Sen. suas. 6, 23; zu Bassus vgl. das Sen. controv. 2, 4, 4 zitierte Urteil: in Catone moderatio, in Cicerone constantia ⟨desideratur⟩. Die Antithese C.-Cato kehrt in verschiedener Akzentuierung immer wieder, bis zu Ennod. 80 op. 3; Cassiod. or. rel.: MG 12, 467, 9; vgl. ThesLL 431, 56/9). Selbst Asin. Pollio, einst C.s politischer Gegner u. in seinem Stil Attizist (J. André, Les relations politiques et personnelles de C. et

Asinius Pollion: RevÉtLat 24 [1946] 151/69; La vie et l'oeuvre d'Asinius Pollion [Par. 1949], bes. 93/8), rang sich zur Anerkennung des ‚durch sein Werk unsterblichen' Gegners durch: ... utinam moderatius secundas res et fortius adversas ferre potuisset! ... sed quando mortalium nulli virtus perfecta contigit, qua maior pars vitae atque ingenii stetit, ea iudicandum de homine est (bei Sen. suas. 6, 24). Einige Zeit darauf feierte Velleius C. als den einzigen Welterklärer der Römer u. verhieß ihm Unsterblichkeit (2, 66, 3/5; vgl. 1, 17, 3; Petzold 58/63).

4. Deklamationswesen. Eine weniger günstige Rolle spielte C. im Deklamationswesen der frühen Kaiserzeit. Situationen seines Lebens wurden, auch von Historikern, in willkürlicher Weise ausgestaltet (bes. von Asin. Pollio, angeblich schon in der Rede pro Lamia bald nach C.s Tod; vgl. Sen. suas. 6; Bonner 136). Beliebtestes Thema war C.s Verhalten vor Antonius (Sen. suas. 6: deliberat C., an Antonium deprecetur; suas. 7: deliberat C., an scripta sua comburat promittente Antonio incolumitatem si fecisset; zum geschichtlichen Hintergrund Gelzer 1086f). Antworten auf Reden C.s wurden abgefaßt, zB. von Cestius Pius eine Rede gegen Milo (Quint. 10, 5, 20; nach Sen. controv. 3 pr. 15 hing vom Vorhandensein solcher Entgegnungen gelegentlich sogar die Verbreitung von C.s Reden ab; die Themen sind zusammengestellt bei R. Kohl, De scholasticarum declamationum argumentis ex historia petitis = Rhetorische Studien 4 [1915] 105/7; Gwynn 161f). Obtrectatores Ciceronis fingierten Reden von Zeitgenossen C.s, etwa eine des Catilina u. eine des Antonius gegen in toga candida (Ascon. p. 93 Clark). Die unter Sallusts Namen überlieferte Invektive gegen C. wird mit in diese Reihe gehören (Gwynn 161; G. Jachmann, Die Invektive gegen C.: Miscellanea Acad. Berolin. [1950] 235/75; vgl. O. Seel, Die Invektive gegen C. = Klio Beih. 47, NF Heft 34 [1943]; die Autorschaft Sallusts verficht wieder K. Büchner, Die lat. Lit. u. Sprache = Wissenschaftl. Forschungsber. 6 [Bern 1951] 78/83); damit verwandt ist die Schmährede des Legaten Calenus bei Cass. Dio 46, 1/28. Doch fehlte es nie an Verteidigern C.s. Gegen den überspannten C.-Gegner Cest. Pius wandte sich, außer C.s Sohn (Sen. suas. 7, 13), besonders Cass. Severus (Sen. controv. 3 pr. 15/7). Der ältere Seneca, durch den wir diese Auseinandersetzungen kennen, sucht die Entstellungen der Deklamationen wieder gutzumachen, indem er ihnen die Urteile der Geschichtswerke gegenüberstellt (suas. 6, 14). Seine Verehrung für C., den er nur der Bürgerkriege wegen nicht selbst in Rom hat hören können (controv. 1 pr. 11), u. sein Schmerz über den nach C. eingetretenen Verfall der Redekunst spricht sich öfter in den Einleitungen seiner controv. aus (zB. 1 pr. 6f: quidquid Romana facundia habet quod insolenti Graeciae aut opponat aut praeferat, circa Ciceronem effloruit; .. in deterius deinde cotidie data res est; vgl. 11: illud ingenium quod solum populus Romanus par imperio suo habuit). – Die ‚Antwort' C.s auf die PsSallust-Invektive entstand wohl unter Claudius oder Nero (J. Carcopino, La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure [Par. 1927] 203_2).

5. Einfluß von C.s Stil. C.s Stil hat zuerst Livius als Vorbild hingestellt (Quint. 10, 1, 39: .. apud Livium in epistula ad filium scripta legendos Demosthenem atque Ciceronem, tum ita ut quisque esset Demostheni et Ciceroni simillimus). Doch hat Livius dieses Ideal nicht verwirklicht, ja dem Geist nach erscheint die livianische Geschichtsschreibung beinahe als ein Rückschritt gegenüber den von C. in de or. aufgestellten Forderungen, während die sallustische Betrachtungsweise diesen Forderungen eher entspricht (Rambaud 121/34); auch Velleius ist im Stil von C. weit entfernt. An den Rhetorenschulen setzte sich, besonders durch den gefeierten Cest. Pius, der ‚Asianismus' durch (der ältere Sen. hält sich davon frei, aber ciceronisch ist auch sein Latein nicht). Offen getadelt wurde C.s Stil von den Attizisten (Quint. 12, 10, 12/5), zB. von Asin. Pollio u. dann von dessen Sohn Gallus (qui vitia orationis eius .. inimice pluribus locis insequuntur, Quint. 12, 1, 23); Gallus u. ein gewisser Aulus Licinus (Verfasser einer ‚Ciceromastix') behaupteten, M. Ciceronem parum integre atque improprie atque inconsiderate locutum (Gell. 17, 1, 1). Gegen die Schrift des Gallus, in der er seinen Vater u. C. miteinander verglich (Plin. ep. 7, 4, 3), wandte sich Kaiser Claudius in einem gelehrten Werk (Suet. Claud. 41, 3).

6. Seneca. Das Werk des jüngeren Seneca ist für die C.-Ferne dieser Zeit bezeichnend. Der Lebensgang Senecas u. sein philosophisches Anliegen scheinen mit denen C.s verwandt; u. gewiß benutzt Sen. die von C. geschaffene philosophische Terminologie oder beruft sich gelegentlich für sein Verfahren auf

C. (ep. 58, 6 beim Gebrauch des Wortes essentia [wofür auch Chalcid. comm. 27 u. Sidon. c. 14, 4 auf C. verweisen], 107, 10 bei der Übersetzung griech. Verse); auch fehlt nicht die Anerkennung des vir disertissimus (ep. 107, 10; 100, 9 wird C. als der größte Geist anerkannt u. zum Maßstab genommen). Aber nirgends wird eine innere Nähe spürbar oder die Absicht, sich in C.s Nachfolge zu stellen; eher wirkt eine gewisse Antipathie herein. Die zahlreichen Erwähnungen von C.s Leben u. auch von seinen Schriften (am ausführlichsten brev. v. 5; vgl. Index von F. Haase [1902]) ändern daran nichts; denn in ganz der gleichen Weise werden auch andere Personen u. Gedanken angeführt. Die Briefe Senecas gehören mit denen C.s erst recht nicht zusammen (ausdrücklich grenzt er sich ep. 118, 1 dagegen ab).

b. Von Asconius Pedianus bis zum Ende des 2. Jhs. 1. Asconius Pedianus. C.-Briefe. Unter Nero schrieb Ascon. Pedian. einen Kommentar zu C.s Reden, wovon ein wohl 54/7 verfaßter Teil (zu 5 Reden) erhalten ist (J. N. Madvig, De Q. Asconii et aliorum veterum interpretum in Ciceronis orationes commentariis [Kopenh. 1828]). Unter Benutzung des gesamten ciceronischen Werkes u. anderer historischer Dokumente werden die Reden inhaltlich, u. a. in Hinsicht auf Juristisches, erläutert. Auf Ascon. (ed A. C. Clark [Oxf. 1907]) stützen sich spätantike Erklärer von C.s Reden (in der C.-Ausgabe v. I. C. Orelli - I. G. Baiter [Zürich 1833] 5, 1/2; unvollendet die Neuausg. von Th. Stangl, Ciceronis orationum scholiastae 2 [1912[). Aber während Ascon. die faktischen Hintergründe der Prozesse u. die in den Reden erwähnten Ereignisse untersucht, geht es den späteren Erklärern um die sprachliche u. stilistische Seite der Reden (vgl. unten Sp. 102; hierhin gehört, wie Madvig bewiesen hat, auch ein fälschlich dem Ascon. zugeschriebener Verrinen-Kommentar). Besonders wichtig sind die (fragmentarisch erhaltenen) Scholia Bobiensia (4. Jh.?); zT. mit Hilfe des bei Ascon. (u. bei anderen Historikern) gebotenen Materials interpretieren sie Ausdrucksweise u. Gedankenführung einzelner Abschnitte der Reden (zB. pro Milone 3, 7/9; aufschlußreich für das Verhältnis zu Ascon. die Bemerkung zu Mil. 8, 22) u. bedienen sich dabei der, im allgemeinen der Dichtererklärung vorbehaltenen, Termini der griech. Kunstkritik. — Unter den mannigfachen von Ascon. benutzten Quellen fehlen C.s Briefe. Sie sind wahrscheinlich erst kurz danach veröffentlicht worden (um 60; Carcopinos entgegengesetzte Auffassung überzeugt nicht, vgl. die wissenschaftl. Diskussion der letzten Jahre); Zitate daraus begegnen zuerst in Senecas Briefen (vJ. 62/4).

2. Plinius d. Ä. Der ältere Plinius benutzt C.s Werke nicht nur als Quelle für viele naturkundliche Einzelheiten, sondern huldigt allgemein dem Schriftsteller u. zugleich dem Politiker C., besonders n. h. 7, 30, 116/7 (mit Anrede: salve primus omnium parens patriae appellate ..; dann wird das Caesarwort zitiert, C.s Ruhm sei größer als alle Triumphe, insofern es mehr bedeute, die Grenzen des röm. Geistes als die des röm. Reiches erweitert zu haben); vgl. 17, 5, 38; praef. 7; 22 wird gerühmt, daß C. seine Quellen offen genannt habe, etwa den Panaetius für off. (quae volumina ediscenda, non modo in manibus cotidie habenda scias, mit einer geläufigen Übersteigerung).

3. Quintilian, Tacitus. Quintilian hat durch die Autorität, die ihm 20 Jahre als dem ersten offiziellen Rhetoriklehrer des Reiches (Hieron. chron. - J. 2104) zukam, u. danach durch seine institutio oratoria für die Wirkungsgeschichte C.s entscheidende Bedeutung. Dem modernen Geist, besonders Seneca (10, 1, 125/31), entgegentretend, greift er über die vergangenen Jahrzehnte auf C. zurück. C. wird ihm zum Maßstab für geistige Reife (10, 1, 112: ille se profecisse sciat, cui Cicero valde placebit). Um C.s Ebenbürtigkeit mit Demosthenes zu beweisen, gibt Quint. eine detaillierte Stilkritik von beiden (nur insofern steht Demosth. höher, als er der frühere war u. C. zu dem gemacht hat, was er ist: 10, 1, 108); C. habe nachzubilden vermocht vim Demosthenis, copiam Platonis, iucunditatem Isocratis (ebd.). Er ist die Verkörperung der Beredsamkeit (10, 1, 112; vgl. 8, 6, 30: ‚Romanae eloquentiae principem‘ pro Cicerone posuisse non dubitent [sc. oratores]; 12, 11, 26). Fast auf jeder Seite begegnen C.-Worte; auch die Sprache ist klassizistisch, ohne daß die Entwicklung des 1. Jh. ganz unterdrückt würde (Norden 1, 269f). Den Rat des Livius, C. zum Stilmuster zu nehmen, macht sich Quint. begeistert zu eigen: die Lektüre C.s u., setzt er hinzu, die Liebe zu C. sind etwas, was jedem, auch schon dem frühesten Alter angemessen ist (2, 5, 20: Cicero, ut mihi quidem videtur, et iucundus

incipientibus quoque et apertus est satis, nec prodesse tantum, sed etiam amari potest, tum, quemadmodum Livius praecipit, ut quisque erit Ciceroni simillimus; 10, 1, 39); schon an dieser Erweiterung zeigt sich das innere Verhältnis. Wichtiger als alle einzelnen Übernahmen ist es, daß Quint. das orator-Ideal, C.s großes Anliegen, erneuert; er zielt nicht nur auf technische Fertigkeiten ab, sondern vor allem anderen auf die Bildung des Menschen überhaupt, woraus dann erst die Möglichkeit wahrer Redekunst hervorgehen kann; seine inst. orat. wird damit zur Bildungslehre (Curtius 436/8; zur Bedeutung von institutio: J. Börner, De Quintiliani institutionis oratoriae dispositione I, Diss. Leipzig [1911] 17; Gwynn 186). An u. für sich will er C.s Rhetorik nur in Einzelheiten ergänzen (3, 1, 20: praecipuum vero lumen sicut eloquentiae ita praeceptis quoque eius dedit, unicum apud nos specimen orandi docendique oratorias artes, M. Tullius; post quem tacere modestissimum foret, nisi et rhetoricos suos ipse adolescenti sibi elapsos diceret, et in oratoriis haec minora, quae plerumque desiderantur, sciens omisisset). Aber wie C. verfaßt auch er lange Abschnitte, in denen es allgemein um Erziehung, nicht um die rednerische Ausbildung geht. Als Ziel schwebt ihm eine Idealgestalt vor, die noch über C. steht (12, 1, 19: eum quaeram oratorem, quem et ille quaerebat); wenn er bei deren Darstellung sich nicht an C. halten kann, fühlt er sich vor eine übergroße Aufgabe gestellt (12 praef.). Dennoch ist gerade dieses Hinausgreifen über das konkrete Vorbild im 12. Buch, der Entwurf einer solchen Gestalt, ganz in C.s Geist gehalten. Freilich bestehen auch wesentliche, Quint. nicht bewußte, Unterschiede zu C. Die Philosophie bleibt bei ihm ganz am Rande (auch C. als Philosoph wird 10, 1, 123 nur kurz erwähnt u. mit Plato zusammengestellt, der Gedanke aber gleich fallengelassen); die griech. Gedankenwelt ist nur selten gegenwärtig; so ist eine gewisse Verengung eingetreten (Gwynn). Außerdem aber stellt Quint. sein orator-Ideal in eine Welt, in der für das freie Wirken des Redners kein Raum mehr war. Daher konnte Quint. auf die Literatur wenig Einfluß haben; nur auf die Schule hat er gewirkt u. C. endgültig seinen festen Platz im Bildungsgang verschafft (Leo 463; Marrou, Éduc. 374). Alles ist dabei an C.s Schriften angelehnt; auf C.s Leben geht Quint. nur kurz ein (12, 1, 14/7), verteidigt es gegen Anschuldigungen u. betont seine Größe (politische Erfolge; furchtloses Sterben). – Die gegenüber der Zeit C.s von Grund auf gewandelte Situation der Beredsamkeit wird in anderen Werken der Zeit deutlicher ausgesprochen, die dabei ebenfalls auf C. eingehen: in De sublim. 12, 4 (s. oben Sp. 90) u. besonders im dialogus des Tacitus. Tac. gibt 17/9 eine längere, auf viele Einzelheiten eingehende Kritik an C.s Stil, die als Vorbereitung späterer Erörterungen betont einseitig gehalten ist; 32, 5 erscheinen Demosthenes u. C. als Musterbeispiele dafür, daß sich der Redner nicht auf die Beherrschung der technischen Kunstgriffe beschränken darf, sondern tiefere Bildung besitzen muß (die hierbei angeführte Stelle aus C. or. 12: fateor me oratorem .. non ex rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse, auch bei Quint. 12, 2, 23). Mit diesem abseits von seiner Geschichtsschreibung entstandenen Werk stellt sich Tac. entschieden in die Nachfolge C.s: Sprache, Dialogform, Gedanken stammen von diesem (nicht nur aus den rhetorischen Schriften; A. Gudeman, Kommentar zum dial.[2] [1914]; Klaiber; Koestermann; zur Berührung mit C.s Hort.: R. Helm: NJb 21 [1908] 485/97). Im Agricola übernimmt Tac. aus or. 35 die Wendung tempora inimica virtuti (Agr. 1. 41; Vogt 62) u. charakterisiert damit die Situation unter dem kaiserlichen Regiment (der Gedanke an den Republikaner C. spielt auch Juv. 8, 236/44 u. schon früher Lucan. 7, 62f herein).

4. C. im 2. Jh. Die Lobesformeln für C., die von dieser Zeit an überall begegnen, bleiben sehr oft äußerlich. Einige Autoren indes haben sich um eine tiefere Nachfolge bemüht, mochte dies auch auf heidn. Seite in der Zeit nach Quint. nirgends mehr voll gelingen. Plinius d. J. erklärt C. für sein (unerreichbares) Ideal (ep. 1, 5, 12: est mihi cum Cicerone aemulatio nec sum contentus eloquentia saeculi nostri; vgl. 4, 8, 4f; 9, 2, 2); aber seine Briefe entstehen von vornherein in literarischer Absicht u. haben mit der Ursprünglichkeit u. Spontaneität der Briefe C.s nichts Gemeinsames; auch hat Plin. kein Verhältnis zu der Weite von C.s Kultur (Peter 120; Marrou, Éduc. 353). – Sueton hat C. hoch geschätzt u. mehrfach erwähnt oder auf ihn angespielt (A. Macé, Essai sur Suétone [Par. 1900] 284/98). Gegen die 6 Bücher umfassende Schmähschrift des Didymus Chalcenterus (bezeugt auch bei Amm. Marc. 22, 16, 16, zu dessen C.-Verhältnis s. H. Michael, De Ammiani

Marcellini studiis Ciceronianis [1874]) verteidigte er in einem eigenen Werk C.s πολιτεία. Ob es dabei um die Schrift re publ. ging (Macé aO. 284 u. a.) oder, wahrscheinlicher, um C.s politisches Verhalten (F. Buecheler: RhMus 59 [1904] 327; Schanz 3, 60), ist nicht sicher zu entscheiden. – Bei den Archaisten des 2. Jh. tritt C. etwas in den Hintergrund; Hadrian soll ihm den Cato vorgezogen haben (Spart. Hadr. 16: amavit praeterea genus vetustum dicendi ... Ciceroni Catonem, Vergilio Ennium, Sallustio Caelium praetulit; man wird in einer solchen Reihe nicht jedes Glied wörtlich nehmen, nur die Tendenz soll ausgedrückt werden, vgl. Tac. dial. 23, 2). Apuleius scheint nirgends, auch nicht in seinen philosophischen Schriften, von C. auszugehen; stilistischer Einfluß C.s hat sich ebenfalls nicht beweisen lassen. Fronto wurde in seiner Zeit u. bis in die späte Antike mit C. auf eine Stufe gestellt (paneg. 5, 14: Romanae eloquentiae non secundum, sed alterum decus; C. u. Fronto nebeneinander noch bei Sidon. ep. 8, 10, 3; vgl. Boissier 2, 214). Er rühmt C. als vollkommen u. empfiehlt seine Lektüre (ep. 2, 5), aber er kritisiert C.s Briefe auch heftig, da sie ihm zu wenig gedrechselt u. zu sorglos gearbeitet scheinen (ep. 4, 3; Peter 125); so steht er im ganzen C. wenig freundlich gegenüber (die Entlehnungen stellt zusammen: Th. Schwierczina, Fronto und die Briefe C.s: Philol 81 [1926] 72/85). Bei Gellius dagegen begegnen nicht nur viele, zT. recht umfangreiche C.-Zitate, sondern er verteidigt ihn auch offen gegen Tadler (17, 1 gegen Asin. Gallus u. Aulus Licinus; 10, 3 wendet er sich gegen die bei Archaisten häufige Vorliebe für Gracchus u. zeigt, wie weit C. diesem überlegen ist).

c. Kompilatoren, Grammatiker, Rhetoriklehren. Seit dem Ende des 2. Jh. beginnt die Reihe von Exzerpten u. Glossaren, die sich bis zum Ausgang der Antike fortsetzt; für die nächsten anderthalb Jahrhunderte ist sie auf heidn. Seite fast das einzige Zeugnis für C.s Wirkung. Statil. Maximus legte Ende des 2. Jh. eine Sammlung von ‚Singularia' an; C. u. Cato erschienen darin oft nebeneinander. Durch sein Material nützlich ist Nonius Marcellinus (wohl 1. Hälfte d. 4. Jh.; W. M. Lindsay, Non. Marc. [Oxf. 1901]), etwa durch sonst nirgends überlieferte Sätze aus re publ.; seine Briefzitate sind problematisch (W. Gurlitt, Non. Marc. u. die C.-Briefe [1888]; Büchner 1200f; Carcopino, Reg.). Daneben stand die Grammatikertradition, in der Beispiele aus C. das Geläufige sind (zB. Charis. gramm. p. 412, 12B: synonyma Ciceronis ordine litterarum composita). In diesem Zusammenhang sei bereits Martian. Capella erwähnt, bei dem sehr viele C.-Zitate begegnen; auch C.s Name wird als Beispiel gebraucht (zB. 4, 350); daß er sich in C.s Nähe stellen will, kommt am stärksten 5, 436 zum Ausdruck (.. Tullius meus, qui non solum in foro senatu rostrisque grandiloquae facultatis maiestate tonuerit, verum etiam ipsius artis praecepta commentus libros quam plures saeculorum usibus consecrarit). – Unter C.s rhetorischen Schriften wird immer wieder, von Heiden u. von Christen, inv. kommentiert, also das von C. (de or. 1, 2, 5) als schlecht u. unwürdig verworfene Jugendwerk sowie die für ciceronisch gehaltene Rhetorik ad Herennium, in der der Lehrbuchcharakter noch stärker hervortritt als in inv. Man suchte die technische, lernbare Seite der Rhetorik; was C. zur Humanisierung u. Vergeistigung dieses bloß Schematischen getan hatte, störte nur (Marrou, Aug. 49f). Ein Teil dieser Kommentare ist erhalten (das Wesentliche bei C. Halm, Rhetores Latini minores [1863]), anderes wird gelegentlich erwähnt (zB. scheint ein Redenkommentar von Vulcatius verbreitet gewesen zu sein: Hieron. ep. 70, 2; c. Rufin. 1, 16). Tiefere C.-Kenntnis verrät der inv.-Kommentar des Marius Victorin., worin außer den immer wieder bevorzugten Reden pro Roscio, pro Cluentio, pro Milone (Halm, Reg.) auch aus anderen Schriften C.s Beispiele angeführt werden (die gelegentliche Anrede an C., zB. 1, 10 in., hat freilich wenig Gewicht). Mar. Vict. kommentierte auch Dialoge C.s (Hieron. c. Rufin. 1, 16); Ciceronisches steckt auch in seiner Schrift de definitione (H. Usener, Anecdoton Holderi [1877] 61/4). Wie weit Mar. Vict. in seinen philosophischen u. theologischen Werken C.s Sprache u. Gedanken zugrundelegt, scheint noch nicht untersucht. Seinen inv.-Kommentar benutzt Anfang des 5. Jh. Grillius in seinem griechisch beeinflußten Werk (J. Martin, Grillius = Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 14, 2/3 [1927]). Cassiodors Anweisungen über die Redekunst unterscheiden sich ihrem Wesen nach ebenfalls nicht hiervon.

d. Ende des 4. Jh. 1. Favonius Eulogius. Als sich gegen Ende des 4. Jh. auf heidn. Seite noch einmal Widerstand gegen den fast vollendeten Sieg des Christentums regte u. man in geistigen Werken eine Gegenwelt aufbauen wollte, rückte C.s literarisches

Werk wieder in den Vordergrund. Eine Einzelerscheinung ist der Rhetorik-Schüler Augustins Favonius Eulogius mit seinem Kommentar zum somn. Scip. (ed. C. Holder [1901]; vgl. Harder, somn. 146_7). Zwei Punkte greift er aus dem somn. heraus: die Zahlenverhältnisse im All u. die Kosmosharmonie; ohne auf den C.-Text näher einzugehen (nur am Anfang wird die somn.-Situation skizziert), breitet Fav. Eul. pythagoreische Gedanken aus.

2. Symmachus. Der röm. Adelskreis um Symmachus (Klingner, Geistesleben) findet sich zusammen im Streben um Rettung u. Erneuerung der klassischen röm. Literatur. Symmachus wird als ein neuer C., ja mehr als das, von Auson. (ep. 17, 1) u. auch von Prudent. gerühmt (c. Symm. 1, 634: cui cedat et ipse Tullius); in seinen Briefen bemüht er sich, C.s Bahnen nicht zu verlassen, u. fordert auch andere zu diesem Klassizismus auf (zB. ep. 3, 44 an einen Freund, der einen archaisierenden Stil befürwortete: praestat Tullium sequi); mehrfach begegnen C.-Zitate (MG 6, 1 Reg.). Vielleicht hat er auch für die Anordnung seiner Briefe C.s Sammlung ad fam. zum Vorbild genommen, wenngleich er in diesem Zusammenhang C. nicht erwähnt (Peter 136).

3. Macrobius. Macrobius zitiert in den Saturnalien C. mehrere Male, aber da Zitate anderer Autoren auf gleicher Ebene stehen, besagt dies nicht viel. Die Ungebildetheit des Euangelus wird dadurch charakterisiert, daß er nicht nur Virgil geringschätzt, sondern auch C. kritisiert (1, 24, 3f); die dabei angekündigte Verteidigung C.s, den Symmachus für conviciis impenetrabilis erklärt, fehlt in den sat. Das wichtigste Dokument der C.-Erneuerung in dieser Zeit ist der Kommentar des Macrob. zum somn. Scip. (zur Beliebtheit des somn. vgl. außer Fav. Eul. auch Fulgentius, der seine Rahmenerzählung zT. danach gestaltet [mitol. 1, 5]). Freilich geht es Macr. gar nicht so sehr um C. oder um C.s Werk, auch wenn er seiner Sprache, der klassizistischen Tendenz dieses Kreises entsprechend, ein ciceronisches Kolorit gibt (Stahl 58f). C. ist nur der Anlaß, alle heidn. Gelehrsamkeit auszubreiten u. so der gefährdeten heidn. Welt einen neuen Halt, auch für die entscheidenden Jenseitsfragen, zu zeigen. Mit dem Kommentar des Ascon. Ped. ist daher der des Macrob. völlig unvergleichbar; die ganze neuplatonische, hauptsächlich durch Porphyrios vermittelte Gedankenwelt wird an dieses ciceronische Werk herangetragen (Mras; Courcelle 33; Stahl); nebensächliche Bemerkungen C.s können Anlaß zu umfangreichen Darlegungen werden, die zwar den Text nicht erläutern, wohl aber den heidn. Bestand an geistigen Gütern vergegenwärtigen. Aber so wenig damit auch unmittelbar für das Verständnis C.s geschieht, durch Macrob. ist wenigstens dieser Teil von C.s re publ. unversehrt erhalten geblieben, da man ihn bald dem Werk beigab (Macrob. zitiert nur Teile daraus; Stahl 10). Das somn. hat von da an, schon bei Boethius, hauptsächlich durch Macrob. weitergewirkt (Stahl).

II. Christlich. a. Apologeten. 1. Tertullian. Für Tertullian, der im wesentlichen von der griech. Gedankenwelt ausgeht u. auf vielen Gebieten den ersten Versuch ihrer Übertragung ins Römische unternimmt, besitzt C. keine besondere Bedeutung; wenn er die heidn. Bildung zurückweist (zB. praescr. haer. 7), so ist diese Absage nicht auf C. bezogen. Nur gelegentlich wird C. erwähnt (zB. apol. 11, 15f neben Demosthenes; 50, 14 die Tusc. neben anderen heidn. Unterweisungen; an. 46). In an. 17, 11 u. 20, 3 scheinen acad. u. de fato benutzt zu sein (J. H. Waszink, Kommentar zu De an. [Amsterdam 1947] 46*). In apol. 25 (u. in der Vorstufe nat. 2, 17, 12/9), wo die Behauptung zurückgewiesen wird, die Römer verdienten um ihrer Frömmigkeit willen die Weltherrschaft, wirken Formulierungen aus re publ. 3 herein (Fuchs, Widerstand 86; C. Becker, Tertullians Apologeticum [1954] 294_{30}).

2. Minucius Felix. Die Übernahme der bei den Griechen vorbereiteten christl. Apologetik in die röm. Gedankenwelt vollendet sich bei Minuc. Felix; durch ihn wird das von Tert. Geleistete noch einmal verwandelt u. der Tradition großer röm. Literatur eingeordnet. Der Octavius steht schon äußerlich in der Nachfolge C.s: Titel nach einer der Dialogfiguren (Thamin 139), Eingangsformel ‚cogitanti mihi' (P. de Héronville, Une formule cicéronienne qui a fait fortune: RevPhilol 3, 1 [1927] 81/3), Sprache, Klauseln (A. Ausserer, De clausulis Minucianis = Comment. Aenipontanae 1 [1906]), Dialogform u. Umrahmung des Dialogs, Gedankengut (Kommentar von J.-P. Waltzing [Bruges 1909]; vgl. die Testimonia in der Ausg. v. Waltzing[3] [1926]). Doch wirkt in der Sprache auch die nachklassische Entwicklung herein. Auch sonst hat sich Min. Fel. nicht pedantisch an das

nur bei C. Belegte gehalten, sondern Späteres hereingenommen, so weit es mit C.s Geist vereinbar war. Denn er imitiert nicht lediglich, sondern gestaltet in C.s Weise Neues (zB. der selbständige Rückgriff auf Platos Phaedo im Zwischengespräch 14); wie bei C. (zB. im Hort.) wird der Gegner ganz ernst genommen u. sein Angriff erst so gefährlich wie möglich gemacht; auch fehlt das Doktrinäre, Einseitige; am Ende bleibt noch Raum für Fragen (vgl. nat. deor. 3, 40, 95). Da alles auf die ciceronische Ebene rückt, geraten massive äußerliche Vorwürfe, wie sie in der vorangehenden christl. Apologetik im Zentrum standen, an den Rand, die Diskussion kreist um die entscheidenden Fragen; andererseits ist es zT. durch die Ciceronianisierung bedingt, daß wesentliche Stücke der christl. Lehre nicht zur Sprache kommen. Benutzt sind hauptsächlich nat. deor. (Kotek) u. divin.; andere Schriften C.s werden gelegentlich berührt. Bei divin. ist der Ablauf übernommen: wie dort C., so widerlegt hier der Christ die vom Dialogpartner für die Mantik vorgebrachten Argumente. Die Abfolge von nat. deor. 2/3 wird dagegen umgekehrt: hatte bei C. der Akademiker Cotta das vorläufig letzte Wort, so wird hier seine widerspruchsvolle Position (als pontifex opfert er den Göttern, als Philosoph zweifelt er an ihnen: nat. deor. 3, 2, 5) zum Ausgangspunkt genommen (5/6; hierbei setzt die Entgegnung an: 16, 2/4); die Argumente des Stoikers (Balbusrede nat. deor. 2) werden, mit oft nur leisen Änderungen christianisiert, zur Widerlegung jener Haltung benutzt. Indem er so den heidn. Partner die gleiche Haltung einnehmen ließ wie C.s Cotta, ging Min. Fel. von einer nachweisbaren, unter den Gegnern verbreiteten Haltung aus, entstellte also ihre Argumente nicht; durch die Anlehnung des Christen an die Balbusrede andererseits zeigte er, wie nahe heidnisches Denken dem christlichen kommen kann u. wie es nur durch wenige Schritte davon getrennt ist. Den gebildeten Römern, an die der Dialog seiner ganzen Gestaltung nach gerichtet ist, wurde damit das Christentum in einer philosophischen Form nahe gebracht, die ihnen durch C. auch den Formulierungen nach vertraut war.

3. Arnobius, Firmicus Maternus. Wenn die Christen sich in solchem Maße C.s Gedanken zunutze machen konnten, ist es begreiflich, daß in der Zeit etwa der diokletianischen Verfolgungen, als man gelegentlich auch die christl. Literatur bekämpfte, heidnische Gegner auch gegen ein Werk wie nat. deor. vorgehen wollten (vgl. Harnack, Miss. 1[3] [1915] 466): nach Arnobius (3, 7) wünschten nicht wenige Heiden einen Senatsbeschluß, aboleantur ut haec scripta quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas. Arnobius fordert statt dessen eine geistige Auseinandersetzung mit dem Gehalt der Schriften C.s, von dem die Heiden in der Regel nur die glanzvolle Redekunst lernen wollen (a quo [sc. Cicerone] si res sumere iudicii veritate conscriptas, non verborum luculentias pergeretis, perorata esset haec causa 3, 6). Nur an dieser Stelle der Götterkritik hebt Arnob. die Nähe ciceronischer u. christlicher Gedanken hervor; wie weit er sonst nat. deor. unmittelbar benutzt, ist kaum zu klären (W. Kroll, Arnobiusstudien: RhMus 72 [1917/8] 63/102; vgl. RhMus 71 [1916] 347); die wenigen übrigen Erwähnungen C.s sind belanglos. – Auch Firmicus Maternus, der in seinem heidn. Astrologiewerk (um 335) C.s Aratea benutzt hatte (math. 2 pr. 2; vgl. 8, 5, 3; 1, 10, 14 nach somn. Scip.: F. Boll: Philol 69 [1910] 171), hält sich in seiner Apologie bei der Götterkritik an nat. deor. 2 (de errore prof. rel., ed. K. Ziegler = Das Wort der Antike 3 [1953] 12); das von Min. Fel. Erreichte fortzusetzen u. Christentum u. C. zusammenzubringen, gelingt ihm so wenig wie Arnob.

b. Lactantius. 1. Allgemeines. Laktanz wird schon von Hieron. mit C. zusammengestellt (Sprache: ep. 58, 10: Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae; Inhalt: ep. 70, 5: quos [sc. libros] si legere volueris, dialogorum Ciceronis ἐπιτομὴν repperies); seit Pico della Mirandola (Opera [1573] 21) gilt er als C. christianus. Seine Sprache ist der C.s überall nahegekommen (zu einigen syntaktischen Abweichungen s. Limberg); von der Fülle der Zitate u. Anspielungen geben selbst die Register von S. Brandt (CSEL 27, 2 [1897] 245/51. 355/7; einiges noch bei R. Pichon, Lactance [Par. 1901] 246/66; Barthel; Feßler) keine ausreichende Vorstellung. Das Verhältnis zu C. wandelt sich in den drei Hauptwerken in einer Weise, die für die Möglichkeiten geistiger Rezeption überhaupt aufschlußreich ist.

2. De opif. dei. In de opif. dei bleibt das Lob für C.s Redekunst konventionell (1, 14; zwar heißt es 20, 5: eloquentiae ipsius unicum exemplar, aber Lact. äußert sich über den Wert dieser Redekunst für die Wahrheits-

erkenntnis abfällig). Wie der Inhalt zeigt, überschaut Lact. C.s ganzes Werk: er will eine Lücke schließen, die C. trotz mehrfacher Ankündigungen offengelassen hat (1, 12/4, endend: sumam mihi audaciter explicandum quod homo disertissimus paene omisit intactum). C. selbst ist dann gleichgültig, er wird auch in von ihm übernommenen Abschnitten (aus nat. deor., vielleicht auch re publ.) nicht erwähnt; nur auf den bei ihm zu findenden Stoff kommt es Lact. an.

3. Div. inst. Der Versuch, in den div. inst. die gesamte christl. Lehre in ihrem Verhältnis zum Heidentum darzustellen, nicht mehr wie noch Min. Fel. einzelnen Angriffen zu begegnen, mußte zu ständiger Beschäftigung mit C. führen. Bei niemandem war die heidn. Bildung so vollständig zu erfassen wie bei ihm; andere röm. Autoren wie Seneca oder Lucretius vermittelten nur Teilgebiete der Philosophie. So wird C. (außer bei der Christologie Buch 4) ständig benutzt; außerdem wirkt er durch Min. Fel. mittelbar herein (M. Pellegrino, Minucio fonte di Lattanzio: Pellegrino, Studi sull' antica apologetica [Rom 1947] 151/207; vgl. J. W. Ph. Borleffs, De Lactantio in Epitome Minucii imitatore: Mnemos 57 [1929] 415/26). Aber C. ist nicht nur ,Quelle'. Schon in der Komposition schließt sich das Werk an ihn an, zB. durch Zitate oder Hinweise am Eingang u. Schluß einzelner Bücher ([1, 1, 1]; 1, 2, 3; 1, 20, 9: Erkenntnis als menschenwürdigste Freude nach C., ac. pr. 2, 41, 127; 2, 3, 1 wird der Eingangsabschnitt über heidn. Irrtümer abgebrochen mit der Wendung: doch wozu sich gegen Ungebildete wenden, wo doch sogar Gebildete dies geglaubt haben, u. dies wird an C. gezeigt; 2, 19 über die eloquentia der Philosophen u. die von dort drohende Gefahr, woran 3, 1 anknüpft [auch für dieses Hinübergleiten ist C. Vorbild] mit dem Wunsch, wenigstens einen Teil von C.s Beredsamkeit zu besitzen; 4, 1 beginnt mit der C.-Formel cogitanti mihi, 7, 1 mit C.-Zitat). C.s Beredsamkeit wird nicht mehr nur in konventioneller Weise gelobt, sondern Lact. setzt sich zu ihr in persönlichen Bezug, er wünscht sie sich (3, 1, 1 f, während sie opif. d. 20, 5 als wertlos beiseitegeschoben wurde; 4, 18, 10), oder er will es als ,völlig unberedt' mit dem großen, aus dem Grab heraufgerufenen Gegner aufnehmen (3, 13, 13). Für seine, bisweilen fast philologisch anmutende Vertrautheit mit C.s Werken bezeichnend ist 1, 15, 16/28, wo eine Stelle aus C.s consolatio zitiert wird, daß die Götter früher Menschen gewesen seien. Auf den möglichen Einwand, von dieser in der Verzweiflung geschriebenen Schrift aus dürfe man nicht argumentieren, entgegnet Lact., daß 1. das Werk aufs sorgsamste ausgestaltet sei u. keine Spur von Geistesverwirrung zeige u. daß 2. dieser Gedanke auch sonst oft bei C. begegne (es folgen Belege). Dieser Umgang mit C.s Werk führt immer wieder zur Vergegenwärtigung der Person C.s (charakteristisch 3, 13, 13: vellem igitur Ciceronem paulisper ab inferis surgere, ut vir eloquentissimus ab homunculo non diserto doceretur; 6, 11, 12 si nunc Cicero viveret, exclamarem profecto: ,hic, hic, Marce Tulli, aberrasti a vera iustitia'; Übergang aus dem Bericht in die Du-Form zB. noch 1, 20, 17; 2, 3, 4/7; 2, 4, 33 [2, 6, 9]; 2, 8, 15; 3, 14, 9/21; vgl. die Anrede an die Teilnehmer des re-publ.-Gespräches Furius/Carneades 5, 17, 14 u. Laelius 5, 18, 4). Über andere Philosophen wird C. weit emporgehoben (zB. 3, 15, 1 bei einem Irrtum Senecas: quis enim veram viam teneret errante Cicerone?); nur Plato steht neben u. über ihm (1, 15, 16: Tullius .. siquidem solus extitit Platonis imitator; 4, 4, 6; epit. 33 [38], 1 ist die div. inst. 3, 21, 2 noch fehlende, von C. [nat. deor. 2, 12, 32] für Plato geprägte Bezeichnung: deus philosophorum, hinzugekommen); zum großen Teil, wenn auch nicht ausschließlich, kennt Lact. ihn durch C. (A Kurfess, Lact. u. Plato: Philol 78 [1923] 381/92; doch vgl. Kutsch 72; F. Bömer, Der lat. Neuplatonismus u. Neupythagoreismus = Klass.-philol. Stud. 7 [1936] 66; Labriolle, Hist. 298_1). Wenn Lact. von C. Material entlehnt, so wird C. dabei nicht mehr ignoriert; oft wird er ausdrücklich als der Vermittler oder der Nachahmer griech. Vorlagen bezeichnet (zB. 1, 5, 24; 1, 15, 16; 1, 17, 1; 2, 10, 15; 3, 14, 7; 3, 25, 1; 5, 14, 3; 6, 5, 4; vgl. 7, 2, 10 u. ö.), oder er tritt selbständig neben die anderen Philosophen, seine Zusätze oder Urteile werden herausgehoben (1, 2, 3: Stoicorum argumenta confirmans et nova ipsa adferens plurima; 6, 25, 9; 7, 4, 11; vgl. 7, 2, 10; etwas anders 7, 8, 9: Tullius expositis horum omnium de immortalitate ac morte sententiis nescire se quid sit verum pronuntiavit). Jetzt wird nicht wie in opif. d. lediglich Stoff nachgetragen, der bei C. nicht behandelt war, sondern auch Gedankengänge C.s werden beibehalten u. erst an ihr Ziel geführt. Ein gewisser Anteil an Erkenntnis wird C. dabei

zugestanden: er hat erreicht, was vor der Offenbarung menschlicher Weisheit erreichbar war (2, 3, 24), insofern er das Falsche widerlegte, aber nach seinem eigenen Eingeständnis (nat. deor. 1, 21, 60; 1, 32, 91; consol. u. a.) das Wahre nicht erkennen konnte (1, 17, 4; 2, 3, 24; 2, 8, 53; 3, 18, 18; 7, 8, 9); in der Ethik hat er nur ein Schattenbild der Gerechtigkeit entworfen (6, 12, 14 [nach off. 3, 17, 69]: ignoscendum est igitur umbratico et imaginario praeceptori nec ab eo veritas exigenda est, qui se nescire fateatur; vgl. 6, 6, 24). Von der Offenbarung her bringt Lact. den positiven Teil zu C.s Widerlegung des Falschen hinzu; das Christentum ist die Fortsetzung antiker, d. h. hier: ciceronischer, Philosophie. Vgl. 2, 3, 24f: Ita philosophi quod summum fuit humanae sapientiae adsecuti sunt, ut intellegerent quid non sit; illud adsequi nequiverunt, ut dicerent quid sit. Nota Ciceronis vox est: ,utinam tam facile vera invenire possem quam falsa convincere.' Quod quia vires humanae condicionis excedit, eius officii facultas nobis attributa est, quibus tradidit deus scientiam veritatis (3, 26; vgl. 2, 19, 6; 6, 2, 15f; 6, 8, 12). In re publ. reichte C.s Kritik an Karneades nicht aus (5, 16, 13; 5, 17, 2 beginnt die auf die Offenbarung gestützte Widerlegung). Sind damit die Grenzen C.s u. seiner Philosophie festgelegt, so kann nun vieles von ihm voll anerkannt werden, zT. mit Emphase: Cicero quamvis expers caelestium litterarum . . hoc idem tradidit quam prophetae (2, 11, 15, zu leg. 1, 7, 22, wonach der Mensch von Gott geschaffen ist; auch 5, 11, 1f werden die Propheten u. C. nebeneinander gestellt); 6, 8, 10: quis sacramentum dei sciens tam significanter enarrare legem dei posset quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit (zu re publ. 3); 6, 18, 35. Folgende Gedanken C.s werden, meist unter ausdrücklichem Bezug auf ihn, gerühmt: Walten der providentia (1, 2, 3), der aufrechte Gang des Menschen bezeuge seinen Vorrang vor den anderen Geschöpfen (2, 1, 14; 3, 10, 12; allerdings schon opif. d. 8, 2), nur der Mensch besitze Kenntnis von Gott (3, 10, 7; 7, 9, 10), der Mensch sei zur Gerechtigkeit geboren (6, 25, 9, vorbereitet 6, 17, 27), das Gewissen sei ein stets gegenwärtiger Zeuge (6, 24, 18), das höchste Gut widerfahre dem Menschen erst nach dem Tode (7, 10, 9). Im großen übernimmt Lact., wie andere christl. Apologeten, C.s Götterkritik (zB. 1, 15, 16/28; 1, 17, dabei 17, 4: quid ergo a nobis expectatur amplius? num eloquentia superare possumus Ciceronem?) ebenso C.s Kritik an den Philosophen, die nicht nach ihrer Lehre leben (3, 15, 9; 3, 16, 3/6; im wesentlichen, wie vermutlich große Teile von Buch 3, aus C.s Hort.: H. Usener, Epicurea [1887] LXXV_2; H. Langerbeck, Gnomon 26 [1954] 4). Nicht weniger Raum aber nimmt die Polemik gegen C. ein, so ehrerbietig ihr Ton auch ist (zB. 3, 13, 10: ipse ille Romanae linguae summus auctor quantum fallatur, licet ex illa sententia pervidere..; 3, 14, 7: at ille idem perfectus orator, idem summus philosophus . .). Einzelheiten werden kritisiert, zB. C.s angeblich falsche Ableitung des Wortes religio (4, 28, 3). Meistens aber geht es um wesentliche Gedankengänge C.s, die Lact. erst zitiert u. dann, zT. Satz für Satz, zerpflückt, zB. C.s Preis der Philosophie als Führerin des Lebens (3, 14, 7/21) oder Ansichten wie: die virtus sei ein eigener, nicht auf Höheres bezogener Wert (3, 8, 32; 6, 5, 4), Weisheit sei nur wenigen zuteil geworden (3, 25), es gebe keine Reue (6, 24, 2), die Welt sei nicht um der Menschen willen geschaffen (7, 4, 11/6). In der Ethik empört sich Lact. vor allem über 2 Gedanken C.s (nach off., woran sich Buch 6 in vielem anschließt): man müsse beim Wohltun Stufen der Würdigkeit unterscheiden u. dürfe nur idoneis hominibus Gaben austeilen (6, 11, 9/12, 41); man dürfe niemandem Unrecht tun, außer wenn man durch Unrecht herausgefordert sei (6, 18, 15/35, dabei 18, 16: o quam simplicem veramque sententiam duorum verborum adiectione corrupit [off. 3, 19, 76 hieß es: nisi lacessitus iniuria]). Lact. fragt nach den Ursachen dafür, daß trotz so vielem Richtigen bei C. letztlich doch alles fragwürdig bleibt: C. hat nicht das rechte Vertrauen gehabt, er konnte sich auf das richtig Gespürte nicht verlassen (an der zitierten Stelle 1, 17, 4: num eloquentia superare possumus?, fährt Lact. fort: minime id quidem, sed fiducia illi defuit ignoranti veritatem; vgl. 3, 16, 6; 7, 10, 9: Cicero . . quamvis dubitanter tamen sensit summum homini bonum non nisi post mortem contingere; Lact. dagegen besitzt fiducia: 3, 1). Das hat C. zu schweren Inkonsequenzen geführt. Er hat seine Götterkritik nicht in der Öffentlichkeit ausgesprochen (vielleicht auch aus Furcht, dasselbe Schicksal zu erleiden wie Sokrates: 2, 3, 5) u. damit die ganze Erkenntnis wertlos gemacht (2, 3, 1/7; andererseits ist C., freilich im Gefolge seiner Schule, bei der Götterkri-

tik zu weit gegangen: 2, 8, 53 omnem divinitatem ignorantia veri putavit esse tollendam). Obwohl er die Götter leugnete, verehrte er sie (1, 20, 14); den einen Gott, um den er so gut wußte wie Plato, mißachtete er (4, 4, 6). Auch die Kritik an den Philosophen sprach er nicht offen aus (3, 16, 6). Aus C.s eigenen Schriften werden Gegeninstanzen gegen ihn ins Feld geführt (zB. 2, 8, 13: in quo si contra dicere velis, nec cogitatione opus est nec labore: sua illi dicta recitanda sunt; nec enim poterit ab ullo C.quam a C. vehementius refutari; 6, 18, 35; vgl. 6, 12, 10); wie Min. Fel. betont auch Lact., wie inkonsequent die Haltung Cottas nat. deor. 3 ist (2, 6, 8). Bisweilen werden die Rollen von C.s Dialogfiguren vertauscht, so daß etwa Karneades oder Hortensius in gewißem Umfang gegen C. Recht bekommen (3, 16 wird des Hort. Ablehnung der Philosophie aufgenommen u. dem Gedanken zugeordnet, es komme auf die sophia an, nicht auf die philosophia). Außerdem aber wird C.s Leben in die Argumentation einbezogen. C.s Götterkritik erhält besonderes Gewicht dadurch, quod et augurale habuit sacerdotium et eosdem se colere venerarique testatur (1, 15, 17, mit Belegen). Meist freilich werden von C.s Leben aus seine Gedanken widerlegt oder es werden weitere Inkonsequenzen aufgedeckt. Die als magistra vitae gepriesene Philosophie hat ihn selber nichts gelehrt, sonst hätte er nicht den allmächtigen Konsul Antonius geschmäht u. zum Staatsfeind gemacht (3, 14, 12). Wie verhängnisvoll die Lehre ist, empfangenes Unrecht zu vergelten, zeigt sein eigenes Ende (6, 18, 27f); außerdem hat er sich selber widersprochen, wenn er an Caesar über alles dessen Milde rühmte (6, 18, 34 [nach pro Ligar. 12, 35]). – Nie ist C. in solch umfassender Weise mit christl. Denken kontrastiert worden wie in den div. inst. Aber so groß bei Lact. die Vertrautheit mit C.s Werken u. mit seinem Leben ist, so sehr er auf alle wesentlichen Gedanken eingeht: es kommt nie zu einer Gefährdung; Lact. wird in seinem Glauben durch C. nirgends einen Augenblick beirrt; er tritt vor C.s Werk von sicherem Standpunkt aus, scheidet Richtiges u. Falsches u. ordnet es ein; auch wenn C. vergegenwärtigt wird, entsteht kein rechtes Gespräch, sondern ein Belehren von seiten des Wissenden (sciat 7, 4, 15; vgl. 3, 13, 13 ut . . doceretur).

4. De ira dei. Wie de ira dei überhaupt auf den Ergebnissen der div. inst. aufbaut, so wird auch bei C. nur kurz an seinen Ort erinnert: er ist bis zur Widerlegung des Falschen, nicht aber zur Erkenntnis des Rechten gelangt (11, 9f). Polemik gegen ihn unterbleibt; nur die gültige Seite seines Denkens wird gegenwärtig. Außer manchem Material (Kutsch 47/56) werden einzelne Gedanken entlehnt u. ihm ausdrücklich zugeschrieben (7, 6; 10, 45; 17, 9 wird der Zorn Gottes erläutert durch in Catil. 4, 6, 12); 14, 4 wird die (schon div. inst. 6, 25, 9 übernommene) leg.-Stelle, der Mensch sei zur Gerechtigkeit geboren, durch den Zusatz ,u. zur Religion' christianisiert. Auch als Ganzes stellt sich das Werk in die Nachfolge C.s (der Eingang ist den Paradoxa nachgebildet, für den Epilog werden 22, 2 die Tusc. als Vorbild genannt).

c. Ambrosius. Ambr. kennt einen beträchtlichen Teil von C.s Werken u. Reden (Dudden 7_5, im wesentlichen nach CSEL 32, 2 Reg.; vgl. oben Bd. 1, 365/7); seine Kenntnis griech. Philosophie wird in erster Linie, wiewohl nicht ausschließlich, auf C. zurückgehen. Wie er bisweilen einzelne Sätze C.s zitiert, so benutzt er auch größere Abschnitte, etwa aus der cons. in de excessu fratris (K. Schenkl: WSt 16 [1894] 38/46; Kunst 133ff. 148f). In welcher Weise er sich dabei das ciceronische Gedankengut unterordnet, zeigen in aller Klarheit die 3 Bücher de officiis ministrorum (vJ. 386). Nach Zielinski 116 ist ,durch Ambr., der natürlichen Entwicklung der christl. Heilslehre zum Trotz, die Ethik C.s die anerkannte christl. Ethik geworden'; auch sonst scheint die Ansicht, daß hier C. sich der christl. Lehre gegenüber durchsetze, vorzuherrschen, selbst wenn man auf einzelne Änderungen, die Ambr. an C.s Werk vorgenommen hat, hinweist. Aber diese Auffassung bewährt sich nicht. Gewiß wird von C. sehr viel übernommen; die 3 Bücher sind ebenso eingeteilt wie C.s off. (zur Einteilung 1, 27; 2, 22; mit immanenter Kritik an C. rechtfertigt 1, 116 Änderungen in der Anlage); außerdem wirken herein Lael. (1, 167; 3, 125), Tusc., fin., acad. (2, 4), vielleicht die Oecon.-Übersetzung (3, 38). Aber das Werk ist weder durch C. angeregt worden (mehrfach erinnert Ambr. daran, daß Ps. 38 ihn zu dieser Ethik geführt hat: 1, 23. 230; 3, 1), noch wird er als das Vorbild anerkannt. C.s Schrift ist nicht mehr als eine Analogie (ausdrücklich 1, 24 so formuliert); Ambr. scheidet sein Werk klar von allen Ethiken der Philosophen (1, 24);

eine christl. Ethik ist nötig, weil die Maßstäbe hier andere sind (1, 29). Das bedeutet, daß Ambr. sich nicht in der Nachfolge C.s fühlt. Wenn C. genannt wird, so in der Regel mit anderen Philosophen, besonders Panaetius, in einer Reihe; oft werden seine Gedanken auch nur eingeführt mit Wendungen wie oratores saeculi (1, 92), saeculares viri (1, 102), philosophi (1, 131), Stoici (1, 132), vulgus (2, 49). Diese Gleichgültigkeit gegenüber C. (von Mißachtung kann man nicht sprechen) beruht auf der Überzeugung, daß die Hl. Schrift älter ist als alle heidnische Philosophie u. damit deren Lehre nur Wiederholung oder Entstellung sein kann (gerade in off. min. wird diese Überzeugung immer wieder ausgesprochen: 1, 92. 126. 133. 179; 2, 6; 1, 179 wird C. ausdrücklich mit in dieser Reihe genannt; Ellspermann 116). Deshalb kann Ambr. die Gedanken, die er von C. ohne Einschränkung übernimmt, auf die Bibel zurückführen, so daß er sich nicht von C. abhängig weiß (1, 30 decorum; 1, 36 Begriff der ‚vollkommenen' u. der ‚mittleren' Pflicht; 2, 23 Gleichheit von utile u. honestum; 3, 66 dolus malus). Daher verwendet Ambr. auch Wendungen C.s unbedenklich in seinem Sinne, ohne irgendwie darauf einzugehen, welche Gewalt diesen damit angetan werden kann. Musterbeispiel für diese Umgestaltung ist 1, 142: fundamentum .. est iustitiae fides, was wörtlich mit C. off. 1, 23 übereinstimmt; aber C. hatte fides ausdrücklich erläutert: id est dictorum conventorumque constantia et veritas, während Ambr. das Wort rein im christl. Sinne nimmt: iustorum enim corda meditantur fidem .. fides enim omnium Christus (im alten, röm. Sinne begegnet das Wort bei Ambr. 2, 39). In gleicher Weise werden andere Zentralbegriffe von C.s Schrift umgedeutet, zB. bedeutet prudentia das Wissen um Gott (1, 117; Weiteres bei Dudden); vgl. noch den verschiedenen Gebrauch von diligi (Ambr. 2, 29 u. C. 2, 23) oder caritas (Ambr. 2, 39 u. C. 2, 29f). Wie diese Begriffe umgedeutet u. wie auch sonst C.s Gedanken souverän verändert werden, ohne daß Abweichungen begründet würden, so werden auch die von C. angewandten Beispiele teils beiseitegeschoben, teils durch christliche ersetzt; unter anderen Voraussetzungen wiederholt sich damit, was C. einst mit seiner Vorlage Panaetius vorgenommen hatte (bes. in Buch 3; auch da grenzt sich Ambr. gelegentlich nur gegen die Heiden oder die Philosophen im allgemeinen, nicht eigens gegen C. ab, wenn er ein von diesem erörtertes Beispiel kritisiert, zB. 3, 97). Gewiß stimmt Ambr. in manchem mit C. überein, worin Lact. an ihm Kritik geübt hatte; aber diese Abhängigkeit ist nur scheinbar, in Wahrheit meint Ambr., auch wenn er dem Wortlaut nach mit C. zusammengeht, entsprechend dieser Umdeutung etwas ganz anderes als dieser, etwa bei der Frage, wie weit beim Wohltun die ‚geeigneten' Menschen bevorzugt werden müßten (1, 158. 169). So ist überall die christl. Lehre ausschlaggebend, C.s Gedanken werden ihr angepaßt. Nur so erklärt sich auch, inwiefern dieses Werk in jeder Beziehung mit den übrigen ethischen ambrosianischen Schriften zusammengeht, bei denen C. von vornherein nicht als ‚Vorbild' anzusehen ist (vgl. die Übersicht bei Dudden 2, 503/50).

d. Hieronymus. Die antike Bildungswelt, die in allen Werken des Hieron. lebendig ist, ist in jeder Weise von C. geprägt. Seine Skrupel, sich mit der heidn. Kultur einzulassen, führen daher immer wieder zu einer Absage gerade an C. (zB. ep. 48, 4 [vJ. 393]: eloquentiam quam pro Christo in Cicerone contemnis, in parvulis ne requiras. ecclesiastica interpretatio, etiam si habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere). Die im NT vorgebildete Form der Absage, die Tertullian nur auf die griechische Welt bezogen hatte (praescr. haer. 7 [s. oben Bd. 2, 357]; ebenso Hieron. adv. Pelag. 1, 14), überträgt er ep. 22, 29 auf die röm. Welt u. läßt sie auf C. zulaufen: quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum apostolo Cicero? Auf diese Stelle folgt die Erzählung seines ‚Traumes' in der Wüste von Chalkis, als er heidnisches Denken u. christliches Leben vereinigen wollte (lecturus Ciceronem ieiunabam); vor Gottes Richterstuhl gezogen, hörte er die Worte: Ciceronianus es, non Christianus, u. gelobte, sich nie wieder mit dieser Literatur zu beschäftigen. Reales Erleben u. literarisch-konventionelle Züge sind in diesem ‚Traumgesicht' vereinigt (Labriolle, Songe; J. Cavallera, St. Jérôme 2 = Spicil. sacr. Lovan. 2 [Louvain 1923] 77f). Mit dieser theoretischen Klärung steht die Praxis bei Hieron. im schroffsten Widerspruch. Wohl behauptet er, die heidn. Literatur nicht wieder zur Hand genommen zu haben (iurare possum me, postquam egressus de schola sum, haec numquam omnino legisse, c. Rufin. 1, 30; vgl. praef. 3 ad Galat; A. S. Pease, The

attitude of Jerome towards pagan literature: Transact. and proc. of the Amer. philol. Ass. 50 [1919] 150/67), aber soweit sich feststellen läßt, sind alle seine Werke gleichermaßen von dieser heidn. Bildung getränkt. Gegen den Vorwurf des Wortbruchs (Rufin beschuldigte ihn zB., ständig von ‚Tullius noster' zu sprechen, apol. 2, 7) konnte er sich daher nur schwer verteidigen; er wendet den Vorwurf schließlich gegen Rufin zurück: aut ego fallor aut tu Ciceronem occulte lectitas. Seine ständige Hinneigung u. Abhängigkeit von C. drückt sich in allen Schichten seiner Werke aus. Am leichtesten zu fassen sind die unmittelbaren Huldigungen, wenn C. etwa immer wieder neben Demosthenes (die Stellen über C. u. Demosthenes u. über C. als Redner überhaupt bei Ellsperman 130 m. Anm. 21) oder neben Demosthenes u. Plato gestellt wird (in Naum 1, 4: vide Platonem, specta Demosthenem, Tullium quoque philosophum pariter et oratorem). Überaus zahlreich sind die Zitate, für die C. ausdrücklich mit Namen angeführt wird (zusammengestellt bei Lübeck 128/59, nach den einzelnen Werken C.s; die C.-Stellen in den Briefen hat Kunst gesammelt); aber der Einfluß C.s reicht weit darüber hinaus. C. ist für Hieron. die Hauptquelle der griech. Philosophie. Wohl gibt sich Hieron. oft den Anschein, diese Werke im Original gelesen zu haben, aber auf Rufins Angriff hin muß er selbst seine Abhängigkeit von lat. Vermittlern eingestehen (c. Rufin. 3, 39: de dogmatis eorum [sc. philosophorum], non de libris locutus sum, quae potui in Cicerone, Bruto ac Seneca discere; zu Hieron. Kenntnis der griech. Originale u. seiner Abhängigkeit von C., etwa in Bezug auf Plato, s. Courcelle 52/9). Für ep. 60 hat sich trotz Erwähnung vieler griechischer Vorbilder C.s consolatio als einzige Quelle erweisen lassen (Kunst). Indes kennt Hieron. die von C. übersetzten Schriften auch im Original (vgl. den Vorwurf Rufins, apol. 2, 8, Hieron. habe einen C.-Dialog u. die entsprechende Plato-Vorlage bei sich gehabt); er vergleicht beides u. fällt bisweilen recht negative Urteile über diese Übersetzungen, zB. über die Dunkelheit von C.s Timaeus (in Isaiam 12 in.; in Amos 2, 5 Vs. 3) oder über den Oeconomicus (praef. in chron.: in quo opere ita saepe aureum illud flumen eloquentiae scabris quibusdam et turbulentis obicibus retardatur, ut qui interpretata nesciant, a Cicerone dicta non credant). Schon das zeigt, wieviel C. als Übersetzer für ihn bedeutet. Auf diesem Gebiet stellt er sich offen in C.s Nachfolge, wie schon der Titel seines programmatischen Briefes 57 de optimo genere interpretandi (nach de opt. gen. oratorum) erkennen läßt. Für Einzelheiten wie Wortneubildungen oder den Gebrauch von Gräzismen beruft er sich ebenso auf C. wie für den Grundsatz, daß der Sinn den Vorrang vor der Wortwörtlichkeit haben müsse (anders steht es mit den Übersetzungen aus der Hl. Schrift, ubi et verborum ordo mysterium est, ep. 57, 5), ja stolz vergleicht er seine schwierigere Aufgabe des Übertragens aus dem Hebräischen mit den Werken C.s; in Gal. 1, 1, 11: Mittamus eos [sc. die Kritiker] ad Ciceronis libros . . et videant, quanta ibi necessitate compulsus sit tanta verborum portenta proferre, quae numquam Latini hominis auris audivit, et hoc cum de Graeco, quae lingua eius vicina est, transferret in nostram. Qui patiuntur illi, qui de Hebraeis difficultatibus proprietates (zur Bedeutung der proprietas beim Übersetzen: ep. 106, 3) exprimere conantur? Et tamen multo pauciora sunt in tantis voluminibus scripturarum quae novitatem sonant quam ea quae in parvo opere congessit (vgl. Cuendet; F. Blatt, Remarques sur l'histoire des traductions latines: Class. et Mediaev. 1 [1938] 217/20; Courcelle 42/6. 48). Über all dies hinaus ist C. in vielen Einzelheiten spürbar, die sich schwer systematisch fassen lassen. C.-Formulierungen klingen immer wieder an, als Parallele kann im Abseitigsten plötzlich eine C.-Stelle auftauchen; ebenso beeinflußt C. die literarischen Formen, zumindest sucht Hieron. sich gern durch einen Hinweis auf C. zu rechtfertigen, zB. in der praef. zu vir. ill. durch C.s Brutus; in den Dialogen gegen die Pelagianer Critobulus u. Atticus wirkt C. nach (R. Hirzel, Der Dialog 2 [1895] 375). Mit C. verteidigt Hieron., daß er dieselbe Sache in verschiedenen literarischen Genera jeweils verschieden angefaßt (c. Rufin. 1, 16, mit Überblick über C.s rhetorische Schriften), oder daß er fremdes Gedankengut übernommen habe; vgl. Hebr. quaest. in Gen., praef.: Sed et Tullius, qui in arce eloquentiae Romanae stetit (= vir. ill. praef., nach Quint. 12, 11, 28), rex oratorum et Latinae linguae illustrator, repetundarum accusatur a Graecis. Non mirum ergo, si contra me parvum homunculum immundae sues grunniant. ‚Tulliana puritas' ist das höchste Lob, mit dem an anderen die Sprache gelobt wird (ep. 58, 8). Schließlich

ist auch die Polemik des Hieron. in wesentlichen Zügen durch C. bestimmt (Spiel mit dem Namen des Gegners, Gebrauch von Tiernamen, stilistische Korrekturen), besonders durch C.s Reden gegen Piso, Gabinius u. Antonius (W. Süss, Der hl. Hieron. u. die Formen seiner Polemik: Gießener Beitr. z. dt. Philol. 60 [1938] 212/38, bes. 233/7).

e. Augustinus. Bei Aug. wird C. verhältnismäßig wenig erwähnt oder zitiert (Zusammenstellung der Zitate bei Combès 24f); auch Anklänge an C. sind selten. Dennoch kann man bei keinem anderen lat. Autor im gleichen Sinne von einer Begegnung mit C. sprechen wie bei Aug. Auch als Aug. die geistige Welt C.s überwunden hat, bleibt C. für ihn diejenige Gestalt, die ihm an den entscheidenden Punkten seines Lebens u. Werkes zur Seite steht. Die Dankbarkeit dafür ist auch in späterer Zeit nie erloschen, auch wenn sie sich oft nur verhüllt ausspricht.

1. Hortensius-Erlebnis. Mit 19 Jahren las Aug. in der Rhetorenschule nach dem üblichen Studiengang C.s Hortensius. War für andere C. nur vom Stil her wichtig (cuius [sc. Ciceronis] linguam fere omnes mirantur, pectus non ita, conf. 3, 4, 7), so wurde Aug. vom Gehalt dieses Werkes zutiefst erschüttert; es gab seinem noch im Irdischen befangenen Streben eine neue Richtung (ille vero liber mutavit affectum meum; .. non .. ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur, persuaserat, ebd.; vgl. oben Bd. 1, 984f u. die Lit. über Aug.s Bekehrung, zB. K. Holl, Aug.s innere Entwicklung: AbhB 1922 = Holl, Ges. Schr. 3 [1928] 54/6; zuletzt P. Courcelle, Recherches sur les Conf. [Par. 1950] 57/60). Aber wie C. ihm auf der einen Seite den Weg in ein höheres Dasein wies, so verstellte er ihm andererseits den Zugang zur Bibel; als Aug., noch im Bann der Hort.-Lektüre, nach ihr griff, schien sie ihm neben der Sprache C.s nicht bestehen zu können (visa est [sc. scriptura] mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem, conf. 3, 4, 9).

2. Cassiciacum. Als Aug. in den Monaten vor der Taufe in Cassiciacum seine Entscheidung philosophisch durchdenkt u. klärt, steht ihm wieder das Hort.-Erlebnis vor Augen (vita b. 1, 4; solil. 1, 10, 17). Seinen jungen Freunden legt er die Lektüre dieser Schrift ans Herz (acad. 1, 1, 4; 1, 3, 7); von dem Hort.-Wort: beati certe esse volumus, gehen die Gespräche über die Möglichkeit u. den Sinn menschlicher Erkenntnis aus (c. acad. 1, 2, 5; Klingner, Geistesl. 372/4). So wird schon im ersten, vorbereitenden Teil von contra Academicos (zu Buch 1/3 in. s. Marrou, Aug. 310/4) C. stark herausgehoben (1, 3, 8: Cicero, a quo in Latina lingua philosophia et incoata est et perfecta; 1, 3, 7: de illo nostro Cicerone; ob C. ein Weiser gewesen sei, wird lange erörtert); im Hauptteil von Buch 3, wo Aug. mit letztem Ernst die entscheidende Auseinandersetzung mit der akademischen ‚Skepsis' führt, wonach Gewißheit nicht erreichbar sei (3, 14, 31: C. nannte sich nur einen magnus opinator), wird C. vergegenwärtigt u. fast beschwörend angesprochen (3, 16, 35: te, te consulo, Marce Tulli; de adulescentium moribus vitaque tractamus, cui educendae [educandae ?] atque instituendae omnes illae litterae tuae vigilaverunt; vgl. 3, 10, 22 die lange Anrede an den [ciceronischen] Karneades). Mit Hilfe der neuplatonischen Gedanken gelingt es, die Verirrung der Neuen Akademie, die bis zu C. gedauert hat (3, 18, 41), in ihrem Ursprung zu fassen u. zu überwinden; auch bei dieser Überwindung helfen ciceronische Formulierungen (zB. 3, 17, 37). Da Aug. dem Werk C.s nicht wie Lact. von einer klar umrissenen, unerschütterlichen Position aus gegenübertritt, sondern erst in wachem Eindringen u. in leidenschaftlicher Auseinandersetzung zu seiner Auffassung findet, ist es wenig aussichtsreich, außer den wenigen ausdrücklich als Ansatzpunkt gekennzeichneten C.-Abschnitten (zB. 3, 7, 15/6) weitere wörtliche Zitate aus C.s Hort. u. acad. in diesen Dialogen Aug.s auszugrenzen (Ohlmann, Drewniok, Dienel); doch läßt sich für die Anlage u. Gedankenführung jener verlorenen Schriften C.s über das bisher Ermittelte hinaus vielleicht noch manches erkennen. In unmittelbarem Anschluß an C. u. gegen ihn ist nur c. acad. geschrieben; doch wirkt er auch in den anderen Dialogen stark herein (A. Dyroff, Über Form u. Begriffsgehalt der augustinischen Schrift de ordine: Aur. Aug. Festschrift d. Görresges. [1930] 15/62; dazu W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933] 5_1). Der gedanklichen C.-Nähe entspricht die literarische Gestaltung; so verschieden in vielem die Art der Gesprächsführung ist, in der Atmosphäre haben diese Dialoge mit denen C.s vieles gemeinsam. Für den Stil ist C. das bisweilen fast mit übergroßer Sorgfalt nachgeahmte Vorbild; vgl. die Erörterung über C.s Sprache u. ihre von manchen be-

hauptete stilistische Unvollkommenheit: ord. 2, 17, 45. Für die C.-Nähe bezeichnend ist es, daß ord. 2, 7, 22 auch auf C.s Leben eingegangen wird. Zur Bedeutung C.s für Aug.s solil. (Sprache u. Stil, Dialogform, geistige Haltung): H. Müller, Augustins Soliloquien (1954), besonders 59/62. 65f. 76/9. 123/6.

3. Nach der Bekehrung. Nach Aug.s Bekehrung tritt der Einfluß C.s auf sein Werk unmittelbar kaum mehr in Erscheinung; Zitate u. Anspielungen begegnen nur wenige Male; immerhin wird div. quaest. 31 ein ganzer Abschnitt aus C.s inv. (2, 53/5. 159/67) aufgenommen, vgl. retr. 1, 25, 32 (H. Becker, Aug. [1908] 32/7. 90/104 verzeichnet die ausdrücklich als solche gekennzeichneten C.-Zitate in den Werken vor 400; Combès). Wird C. genannt oder auf ihn angespielt, so meist in abwertendem Tone: cuiusdam Ciceronis (conf. 3, 4, 7), quidam saecularis auctor (in Joh. evang. 58, 3), philosophaster Tullius (civ. D. 2, 27), quidam (doctr. Chr. 4, 10, 24), quidam eloquens (ebd. 4, 12, 27); ähnlich wandelt sich die Form, in der von Virgil (c. acad. 3. 4, 9 noch als poeta noster bezeichnet) in späterer Zeit gesprochen wird (K. H. Schelkle, Virgil in der Deutung Aug.s = Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 32 [1939] 191f). Aber gerade an solchen Stellen leuchtet immer wieder Aug.s Verehrung u. Dankbarkeit gegenüber C. auf (gegenüber Virgil, dem anderen Repräsentanten heidnischer Bildung, ist es zwar nicht der Intensität, aber dem Wesen nach das Gleiche), am ausgeprägtesten im Bericht der conf. (3, 4, 7/8); vgl. auch in Joh. 58, 3, wo auf die zitierte Wendung bald die Worte folgen: si igitur ille homo eloquentissimus .. Jene abwertenden oder distanzierenden Wendungen sind eine Konzession an die im allgemeinen gegenüber der heidn. Welt übliche christliche Sprechweise, keinesfalls drückt sich in ihnen eine innere Lossagung aus (Courcelle, Recherches 57). In bezug auf den Hort. hat Aug. nie solche Abwertungen gebraucht, nur gelegentlich eine Einzelheit getadelt; in den langen, zT. an herausgehobener Stelle (Buchschluß) angebrachten Zitaten daraus wird immer wieder Aug.s Begeisterung spürbar (trin., c. Iulian. Pelag., c. Iulian. op. imperf.; das einzelne bei Plasberg, Hort.). Da Aug. dem Hort. eine so überragende Stellung gab, bedienten sich Manichäer wie Secundinus, die ihm seinen Übertritt zum Christentum vorwarfen, bei ihren Angriffen mancher Wendungen oder Anspielungen daraus, um ihn damit um so empfindlicher zu treffen (Stroux). Schwer vereinbar mit dieser dankbaren u. ehrerbietigen Haltung C. gegenüber scheint indes Aug.s Brief an Dioscorus vJ. 410 (ep. 118; Zielinski 316: ‚seltsame Gereiztheit'). Hier wird C. radikal abgewertet; auf die einzelnen Fragen nach C.s Philosophie läßt sich Aug. gar nicht ein (ein C.-Codex sei in Hippo nicht aufzutreiben gewesen, 118, 9). Weiß Dioscorus nicht, daß es für das ewige Heil allein auf die doctrina Christiana ankommt (118, 11)? Auch erklärt es Aug. für eines Griechen unwürdig, sich gerade bei C. Aufschluß über Philosophie zu holen (118, 10: te .. hebetem iudicabunt, qui Graecorum philosophorum dogmata vel potius dogmatum particulas quasdam discerptas atque dispersas in Latinis dialogis quam in ipsorum auctorum libris Graecis tota atque contexta discere maluisti). Aber man darf Wendungen dieses Briefes nicht verallgemeinern. Nicht nur bedeuteten die Fragen des Dioscorus für den Bischof eine Zumutung, gegen die er sich verwahren mußte (118, 2); bei der übergroßen Schätzung literarischen Ansehens durch Dioscorus war es auch pädagogisch notwendig, ihm dessen Nichtigkeit vor Augen zu halten (vgl. F. van der Meer, Aug. als Seelsorger, dt. Übers.[2] [1953] 267f). Auch darf man nicht nur den Inhalt, die Ablehnung C.s betrachten; die Formulierungen u. Argumentationen sind in einem bei Aug. ganz ungewöhnlichen Maße von C. bestimmt; wenn Aug. ihn ablehnt, zeigt er doch zugleich, wie genau er in ihm Bescheid weiß (J. H. Koopmans, Aug.' Briefwisseling met Dioscorus [Amsterdam 1949]). Ep. 118 wird der Wert der griech. Originale hervorgehoben. Aber Aug. hat griech. Philosophie u. ebenso griech. Literatur (gleichgültig wie die Frage nach seinen Kenntnissen des Griechischen zu beantworten ist) in erster Linie durch C. kennengelernt (Combès 13/6; Courcelle 153/9). – C.s Sprache schließlich hat Aug. stets bewundert (mag. 5, 16: quid in Latina lingua excellentius Cicerone inveniri potest?); bezeichnend ist es, wie c. adversar. leg. et proph. 1, 52 eine Formulierung der Bibel durch eine Analogie aus C., dem vir eloquentissimus et verborum vigilantissimus appensor et mensor, gerechtfertigt wird. Aug.s Stil ist gewiß dem Stil C.s nie wieder so nahe gewesen wie in den Frühdialogen (vgl. J. Schrijnen, L'évolution de la langue de St. Augustin: Collectanea Schrijnen [Nijmegen 1939] 321/9), auch die ciceronische Dialog-

form hat er nicht wieder aufgenommen (vgl. Marrou, Aug. 309). Doch sucht er in der civ. D. auch im Stil den Anschluß an die ciceronische Tradition.

4. De civ. Dei. In der civitas Dei ergeben die Bemerkungen über C. ein uneinheitliches Bild (abwertend zB. 2, 27; 3, 30; 4, 30; doch s. etwa 9, 5; 22, 6); wieder kommt alles auf die gedanklichen Zusammenhänge an. Aus re publ. sind viele Gedanken übernommen (zB. 4, 4 der berühmte Gedanke, daß ohne Gerechtigkeit große Reiche sich nicht von Räuberbanden unterscheiden), ebenso aus anderen Schriften C.s. Das Entscheidende ist, daß Leitgedanken des Werkes auf der Grundlage C.s entwickelt sind. C.s Definition des Staates (re publ. 1, 25, 39: est . . res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus) ist einer der tragenden Pfeiler: 2, 21 wird die Auseinandersetzung zuerst skizziert, mit ausdrücklichem Rückverweis wird sie geführt 19, 21 (zum Zusammenhang der beiden Stellen u. überhaupt zur Umgestaltung von C.s Staatslehre: H. Fuchs, Aug. u. der antike Friedensgedanke = Neue philol. Untersuch. 3 [1926] 88 und passim). Hier ist C.s Definition konsequent zu Ende gedacht, mit dem Ergebnis, daß nach ihr der röm. Staat kein Staat ist, sofern man nur Gerechtigkeit im wahren (platonischen) Sinne versteht. C. hatte von dieser Definition aus den röm. Herrschaftsanspruch verteidigt u. für gerecht erklärt; Aug. überwindet diese Auffassung, er schlägt C. mit seinen eigenen Waffen, nicht indem er ihm wie etwa Lact. andere Stellen aus seinen Schriften entgegenhält, sondern indem er seine Worte ganz ernst nimmt. Was Min. Fel. angebahnt hatte, wiederholt sich damit in einer freilich ganz anderen Dimension: die Gedanken der heidn. Seite werden durch ihren größten Sprecher vertreten u. in keinem Punkte entstellt; das Christliche wird ebenfalls an C. angeknüpft, wobei sich zeigt, wie man C. nur konsequent zu Ende denken muß, um zum Christentum zu gelangen. Und wieder sind es die großen Gedanken der griech. Philosophie, die zur Argumentation benutzt werden, u. zwar in der Formulierung, in der sie in Rom eingebürgert waren.

5. De doctr. christ. In de doctrina christiana 4 wird C. nicht genannt; aus ihm zitierte Stellen werden eingeleitet mit Wendungen wie quidam (4, 10, 24), quidam eloquens (4, 12, 27) u. ä. Entlehnt sind nicht nur einzelne Sätze, sondern Grundgedanken seiner Rhetorik, besonders die Lehren von den 3 Stilarten u. von den 3 Zielen der Beredsamkeit (docere, delectare, flectere: 4, 12, 27). Darüber hinaus vertritt Aug. wie C. die Anschauung, daß Beredsamkeit nicht auf bloßen technischen Kunstgriffen beruhen darf, sondern umfassende Bildung, Weisheit, zur Voraussetzung hat; 4, 5, 7 (vorausgeht der Gedanke, wie gefährlich Beredsamkeit in unrechten Händen sei, sei denen nicht entgangen, qui artem rhetoricam docendam putarunt): Fassi sunt enim ,sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam' (C. inv. 1, 1). Si ergo hoc illi, qui praecepta eloquentiae tradiderunt, in eisdem libris in quibus id egerunt veritate instigante coacti sunt confiteri, veram, hoc est supernam quae a patre luminum descendit sapientiam nescientes, quanto magis nos non aliud sentire debemus, qui huius sapientiae filii et ministri sumus. Um die Bedeutung dieser Sätze zu ermessen, muß man sie vor dem Hintergrund all der Rhetoriklehren jener Jh. sehen (Marrou, Aug. 526), in denen es nur um das Erlernen technischer Fertigkeiten geht; war dabei C.s inv. auch zumeist die Grundlage (s. oben Sp. 102), so suchte man doch nur das schematische Lehrgerüst aus ihr herauszuanalysieren u. ging auf den von C. hinzugefügten Eingangsgedanken nicht ernstlich ein. Aug.s Rückgriff auf das Bildungsideal C.s (denn darauf läuft es hinaus) ist nichts bloß Literarisches (so wie Quint. das orator-Ideal erneuert hatte, ohne die Situation der Kaiserzeit u. den dadurch bedingten Niedergang öffentlicher Beredsamkeit voll in Rechnung zu stellen), sondern die Lehren sind in jedem Punkt auf das Anfang des 5. Jh. Mögliche zugeschnitten. Mit der Bestimmung für die Priestererziehung sind wesentliche Abweichungen von C. verbunden (Marrou, Aug. 516/26), aber gerade wegen der geglückten Umgestaltung für einen solchen neuen Bereich gehört das Buch in die echte, geistige C.-Nachfolge. – Das Buch ist noch in anderem Sinne für Aug.s Verhältnis zu C. wichtig. Hatte Aug. in seiner Jugend keine Möglichkeit gesehen, die Sprache C.s u. die Sprache der Bibel zusammenzubringen, so ist dieser Zwiespalt hier überwunden: als Beispiele für die ciceronischen Kategorien werden Bibel-

stellen angeführt (vgl. Balogh). Man kann das Buch mit Ambr. off. min. zusammenstellen (Norden 2, 533f. 553; M. L. W. Laistner, Christianity and pagan culture [Ithaca, N. Y. 1939] 70), insofern allein das Christliche bestimmend ist u. von C. nur übernommen wird, was sich dem einfügt. Doch wird bei Aug. nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit wie bei Ambr. ciceronisches Gedankengut christianisiert; er ist sich vielmehr des Unterschiedes wohl bewußt, wie die Gegenüberstellung von sapientia u. vera sapientia an der zitierten Stelle 4, 5, 7 zeigt.

f. Übrige christl. Autoren des 4. u. 5. Jh. Andere christl. Schriftsteller der Wende vom 4. zum 5. Jh. besitzen kein lebendiges Verhältnis zu C. Paulinus von Nola erwähnt ihn in herkömmlicher Weise neben Virgil u. neben Demosthenes. – Ausonius ist wohl mit C.s Bedeutung vertraut (so huldigt er ep. 17, 1 durch einen Vergleich mit C.); aber alles bleibt äußerlich, auch die wahrscheinlich zu machenden C.-Anklänge (MG 5, 2 Anh.). – Orosius streift einige Ereignisse aus C.s Leben u. zitiert ohne spürbare Beteiligung einige Sentenzen. Salvian zitiert 1, 1 (mit Nennung C.s) Tusc. 1, 27, wohl im Anschluß an Laktanz (Courcelle 220). Vgl. die Reg. der Ausg. – Sidonius Apollinaris, bei dem die in der Mitte des 5. Jh. auflebende Bildung in Gallien, mit ihrer Hinwendung zu den Griechen, besonders gut zu fassen ist, kennt mehrere Werke C.s, etwa die Verrinen (vgl. Norden 2, 640) u. die Cluentiana (ep. 8, 10, 3: Marcus Tullius in actionibus ceteris ceteros, pro Aulo Cluentio ipse se vicit); auch erwähnt er C.s Demosthenes-Übersetzung (ep. 2, 9, 5). Wenn er für den Gebrauch von ‚essentia' auf C. verweist, so wahrscheinlich im Anschluß an eine Grammatiküberlieferung (vgl. oben Sp. 97). Für seine Briefsammlung C. zum Vorbild zu nehmen, wagt er nicht (ep. 1, 1); in derartigen Wendungen, so konventionell sie oft sind, zeigt sich seine Hochachtung vor C. In Aufzählungen der zu lesenden Autoren erscheint selbstverständlich C. immer wieder (Arpinas: c. 2, 186; 23, 146; ep. 8, 11, 3; die Bezeichnung auch ep. 8, 6, 1). Einen Freund bezeichnet er als einen zweiten Tullius (ep. 8, 2, 2); wenn er schließlich das Werk des Claudianus Mamertus rühmt u. darin die Weisheit aller Großen der heidn. u. christl. Literatur vereint findet, endet die heidn. Reihe (ep. 4, 3, 6): suadet ut Cato, dissuadet ut Appius, persuadet ut Tullius. – Claudian. Mamertus dagegen ist mit C. wenig vertraut, bezeichnend ist die Erwähnung C.s im Brief an Sapaudis: Fronto ad pompam, Cicero ad eloquentiam usui est; griech. Philosophie übernimmt er nicht aus C., sondern aus neuplatonischen Quellen (Courcelle 223/35). – Ennodius kennt Reden C.s u. de or. (vgl. Norden 2, 640_2); die Art, wie er C. erwähnt, ist meist konventionell (Zusammenstellung mit Demosthenes oder mit Cato), auch dort, wo er C. zum Maßstab nimmt, um jemandes Redegewalt zu charakterisieren (21 ep. 1, 16; vgl. 49 opusc. 2, 31).

g. Boethius, Cassiodor. Ob sich Boethius bei seinem Plan, den ganzen Aristoteles u. Plato ins Lateinische zu übertragen (comm. de interpret. 2, 3), in der Nachfolge C.s gefühlt hat, ist zweifelhaft; sofern er an ein Vorbild dachte, wird es eher Marius Victorinus gewesen sein. In seinem Kommentar zu C.s Topica (erhalten 1–76) knüpft er, wie die Einleitung zeigt, an den des Mar. Vict. an. Sehr nahe steht er C. in der cons. philos., aber vom Stoff her läßt sich das schwer zeigen. Griech. Philosophie hat er unmittelbar aus neuplatonischen griech. Quellen, nicht aus C. übernommen (auch C.s Timaeusübersetzung spielt nicht herein). Erwähnt wird C. in der cons. zweimal: 2 pr. 7, 8 ist für das Zitat aus somn. Scip. 22 wohl der Kommentar des Macrob. mit herangezogen (Courcelle 282); 5 pr. 4, 1 ist der Passus über C.s Auffassung von der providentia vielleicht aus Aug. übernommen (F. Klingner, De Boethii consolatione philosophiae = Philol. Unters. 27 [1921] 102/4; anders Courcelle 291_3). So spärlich diese Erwähnungen sind u. so wenig die cons. von C. abhängig ist (daß die Anlage auf C.s Hort. zurückgehe, ist eine längst aufgegebene Hypothese), C.s Geisteswelt ist doch überall gegenwärtig. Immer wieder klingen Formulierungen C.s an (einige, zT. unsichere Parallelen bei G. Weinberger, CSEL 67, 129; L. Alfonsi, Problemi filosofici della Consolatio boeziana: RivFilNeoscolast 1943, 323ff); C.s Sprache wird bis in einzelne Feinheiten hinein nachgebildet (Abweichungen von ihr rühren zT. wohl daher, daß bei dem engen Zusammenhang zwischen Metra u. Prosastücken dichterische Ausdrücke auch in die philosophischen Argumentationen eindringen). – In Cassiodors Variae ist C. mehrfach mit großer Achtung genannt (MG 12, Reg.); inst. 2 pr. 4 (12 Mynors) spricht Cassiod. noch einmal aus, wie selbstverständlich im röm. Denken die Bezeichnung ‚der orator'

für C. ist. Die Abschnitte über die Rhetorik halten sich im wesentlichen an inv.; ein wesentlicher Unterschied zu den traditionellen Rhetoriklehren scheint nicht zu bestehen (auch nicht in der Auswahl der Beispiele aus C.-Reden). In inst. 10 (103f Mynors) gibt Cassiod. einen kurzen Vergleich zwischen C. u. Quintilian (qui post fluvios Tullianos singulariter valuit implere quae docuit).

J. Balogh, Augustins ‚alter u. neuer Stil': Antike 3 (1927) 351/67. – B. Barthel, Über die Benutzung der philos. Schriften C.s durch Lactanz I, Progr. Strehlen (1903). – G. Boissier, La fin du paganisme 1/2 (Paris 1891). – S. F. Bonner, Roman declamation in the late republic and early empire (Liverp. 1949). – K. Büchner, Art. M. Tullius C. (Briefe, Fragmente): PW 7 A, 1 (1939) 1192/1274. – J. Carcopino, Les secrets de la correspondance de C. 1/2 (Paris 1947). – E. Ciaceri, C. e i suoi tempi 1/2 (Mailand 1926/30). – G. Combès, Saint Augustin et la culture classique (Paris 1927). – P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident[2] (Paris 1948). – G. Cuendet, C. et saint Jérôme traducteurs: RevÉtLat 11 (1933) 380/400. – E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. MA (Bern 1948). – R. Dienel, C.s Hortensius u. St. Augustins de beata vita, Progr. Wien (1914). – P. Drewniok, De Augustini contra Academicos libris, Diss. Breslau (1913); vgl. W. Philippson: BerlPhW 35 (1915) 1366/9. – F. H. Dudden, The life and times of St. Ambrose 1/2 (Oxf. 1935). – G. L. Ellsperman, The attitude of the early Christian writers towards pagan literature and learning = Cath. Univ. of America, Patristic Stud. 82 (Wash. 1949). – J. C. Eskridge, The influence of C. upon Augustine and the development of his oratorical theory for the training of the ecclesiastical orator. Diss. Chicago (Menasha, Wis. 1912). – P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius (1881). – F. Fessler, Benutzung der philos. Schriften C.s durch Lactanz (1913); doch s. S. Brandt: BerlPhW 34 (1914) 43/6. – Ed. Fraenkel, Vergil u. C. = R. Accademia Virgiliana di Mantova, Atti e memorie NS 19/20, 1926/7 (Modena 1928). – H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom (1938); Art. Bildung: RAC 2, 346/62. – M. Gelzer, Art. M. Tullius C. (als Politiker): PW 7 A, 1 (1939) 827/1091. – A. Gwynn, Roman education from C. to Quintilian (Oxf. 1926). – R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom: Antike 5 (1929) 291/316; Über C.s Somnium Scipionis = Schr. d. Königsb. Gel. Ges. 6, 3 (1929) 115/51. – R. Heinze, Vom Geist des Römertums (1938): 59/141. C.s politische Anfänge, 142/70. C.s ‚Staat' als politische Tendenzschrift. – R. Klaiber, Die Beziehungen des Rednerdialogs zu C.s rhetorischen Schriften, Progr. Bamberg (1914/6). – F. Klingner, C.: Klingner, Röm. Geisteswelt 1[2] (1952) 63/119; Vom Geistesleben im Rom des ausgehenden Altertums (1941): Röm. Geisteswelt (1943) 338/94. – U. Knoche, Die geistige Vorbereitung der augusteischen Epoche durch C.: Das neue Bild der Antike 2 (1942) 200/18. – E. Koestermann, Der taciteische Dialogus u. C.s Schrift de re publica: Hermes 65 (1930) 396/421. – F. Kotek, Anklänge an C.s de natura deorum bei Minucius Felix u. Tertullian, Progr. Wien (1901). – W. Kroll, Art. Tullius C. (Rhetorische Schriften): PW 7A, 1 (1939) 1091/1103. – K. Kunst, De S. Hieronymi studiis Ciceronianis = Diss. philol. Vindob. 11 (1918) 111/219. – G. Kutsch, In Lactanti de ira dei librum quaestiones philologae = Klass.-philol. Stud. 6 (1933). – P. de Labriolle, Le songe de saint Jérôme: Misc. Geronimiana (Rom 1920) 227/35; Hist. de la litt. chrét. 1/2[3] (Paris 1947). – L. Laurand, C. (Paris 1934). – F. Leo, Die röm. Lit. des Altertums: Die griech. u. lat. Lit. u. Sprache[3] (1912), bes. 429/36. – H. Limberg, Quo iure Lactantius appelletur C. Christianus, Diss. Münster (1896). – Ae. Luebeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit (1872). – H.-I. Marrou, Défense de C.: RevHist 177 (1936) 51/73; Saint Augustin et la fin de la culture antique[2] (Paris 1949); Histoire de l'éducation dans l'antiquité[2] (Paris 1950). – K. Mras, Macrobius' Kommentar zu C.s Somnium: SbB 1933. – J. T. Muckle, The de officiis ministrorum of St. Ambrose (New Y. 1939); The influence of C. in the formation of Christian culture = Proc. and Transact. of the Royal Soc. of Canada 30 s., sect. 2 (1948) 107/25. – N. E. Nelson, C.s de officiis in Christian thought 300–1300: Univ. of Michigan Publ. in Lang. and Lit. 10 (1933) 59/160. – W. Neumann, De Augustino Ciceroniano, Diss. Königsb. (1923). – Norden, Kunstpr. 1/2. – D. Ohlmann, De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis, Diss. Straßb. (1897). – A. Oltramare, La réaction cicéronienne et les débuts du Principat: RevÉtLat 10 (1932) 58/90. – H. Peter, Der Brief in der röm. Lit.: AbhL 20, 3 (1901). – P. Petzold, De Ciceronis obtrectatoribus et laudatoribus Romanis I, Diss. Leipzig (1911). – W. Philippson, Art. M. Tullius C. (Philos. Schriften): PW 7A, 1 (1939) 1104/92 (Nachleben 1190/2). – O. Plasberg, De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo, Diss. Berlin (1892); C. in seinen Werken u. Briefen = Das Erbe der Alten 2, 11 (1926). – M. Rambaud, C. et l'histoire romaine (Paris 1953). – R. Reitzenstein, Die Idee des Principats bei C. u. Augustus: GGN 1917, 3, 399/436. 481/98. – J. C. Rolfe, C. and his influence (Boston 1923). – W. Rüegg, C. u. der Humanismus (Zürich 1946). – Schanz, Gesch. 1[4] (1927) 400/550. – P. Schwenke, Des Presbyter Hadoardus C.-Exzerpte = Philol Suppl. 5 (1889). – O. Seel,

C. (1953). – Fr. Sehlmeyer, Beziehungen zwischen Quintilians institutio oratoria u. C.s rhetorischen Schriften, Diss. Münster (1912). – W. H. Stahl: Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio (New Y. 1952). – J. Stroux, Augustinus u. C.s Hortensius: Festschr. R. Reitzenstein (1931) 106/18. – R. Thamin, Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle (Paris 1895). – ThesLL, Onom. 2 (1907/13) 430/2 (Reisch). – H. Usener, Rez. O. Plasberg, De . . Hortensio (s. o.): GGA 1892, 377/89 = Usener, Kl. Schriften 2 (1913) 353/65. – J. Vogt, C.s Glaube an Rom = Würzb. Stud. z. Altertumswiss. 6 (1936). – Th. Zielinski, C. im Wandel der Jahrhunderte[4] (1929). *C. Becker.*

Cilicia s. Kilikien.

Cilicium.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Cilicium (κιλίκιον) war ein grober Stoff aus Ziegenhaaren, wie er zuerst in Cilicien, einem Ziegenland, dann unter diesem Namen auch anderwärts, hergestellt wurde (Varr. r. r. 2, 11, 12; Plin. n. h. 8, 203; Procop. b. Pers. 2, 26; Hesych. u. Suid. s. v.; vgl. auch das heutige frz. Wort ,cilice' für ,Haartuch'). Obwohl gelegentlich Filz als eine Abart des C. bezeichnet wird (coactile genus cilicii: CorpGlossL 2, 574, 22), handelt es sich nicht um eine gepreßte Masse, sondern um ein Gewebe. Seit dem 1. Jh. vC. wird c. mit einem saccus, sagum (σάκκος) genannten groben Zeug zusammen erwähnt (zB. Cic. Verr. 2, 95; Veget. epit. r. mil. 4, 6). Die Verwendung des später aus allen möglichen groben Fasern bestehenden Stoffs ist mannigfaltig. Im Orient machen Nomaden daraus ihre Zelte (Plin. n. h. 6, 143; Solin. 33). In der röm. Landwirtschaft, bei der Schiffahrt, in der Kriegstechnik u. der Tiermedizin dient er zu Unterlagen, Planen u. Decken (zB. Colum. r. r. 12, 48, 1; Sis. hist. 107; Liv. 37, 7, 10; Vitr. 10, 16, 4; Amm. 20, 11, 9; 24, 2, 10). Man benutzt Lappen davon zum Abreiben von Tieren (Mulom. Chir. 847 [25 Oder]; Pelag. art. vet. 259 [84 Ihm]). Man fertigt daraus sackartige Jacken u. Mäntel (Verg. Georg. 3, 313; Prob. zSt.). So hatten mit dem C. vor allem Leute aus dem niederen Volk, Matrosen, Soldaten u. Sklaven, zu tun (vgl. M. Bieber, Entwicklungsgeschichte der griech. Tracht [1934] 39). Als Gegenstand der menschlichen Primitivsphäre sah das C. auch Caesar an, wenn er solche Decken am Saturnalienfest als Scherzartikel verschenkte (Suet. Aug. 75). Ohne Verdeutlichung der näheren Umstände wird einmal ein ciliciarius, Hersteller oder Verkäufer von c., genannt (CIL 6, 31898). Zum Ganzen vgl. Blümner, Mau, Marquardt; weitere Einzelbelege bei Reisch.

II. Israel. Bei den Israeliten war unter dem Namen săq ein grobes Gewebe, ursprünglich auch aus Ziegenhaaren, bekannt. Die Bezeichnung kommt her vom babyl. Wort šaqqu, Trauer- u. Bußgewand (E. Schrader, Die Keilschriften u. das AT[3] [1903] 603; W. Schrank, Babyl. Sühneriten [1908] 69f), welchem ein spätägyptisches Wort sɜk, kopt. sōk/sŏk, Rohrmatte, das ein Fremdwort sein kann, zur Seite steht (Erman-Grapow, Wb. 4, 26; W. Spiegelberg, Kopt. Hwb. [1921] 113). LXX gibt săq zumeist als σάκκος wieder, während Itala u. Vulg., beliebig alternierend, cilicium u. saccus(um) dafür einsetzten (vgl. L. Köhler, Lex. Vet. Testamenti [Leid. 1953] 929). Die Ex. 26, 7 als Bedeckung der Stiftshütte genannten elf ,Decken aus Ziegenhaaren' werden hebr. mit jerī'ōt 'izzīm (LXX: δέρρεις τριχίνας) umschrieben, was Vulg. mit saga cilicina wiedergibt (vgl. ähnlich num. 31, 20: kōl ma'asē 'izzīm; Vulg.: omne opus de caprarum pellibus et pilis; Itala: omne opus de cilicio). Nach Jes. 3, 24 ist săq (Vulg. cilicium) das Kleidungsstück eines Mannes in Not. 2 Sam. 21, 10 (Vulg. c.) werden damit Tote zugedeckt. David u. seine Ältesten verhüllen, vor dem Engel Gottes niederfallend, ihre Gesichter mit cilicia (Lib. geneal. 373 [MG A. A. 9, 1, 179]; vgl. 1 Chron. 21, 16). Der Stoff kann als Gebetsteppich verwendet werden; so betet ,nach väterlicher Sitte' das Volk auf einem σάκκος für den sterbenden König Herodes (Euseb. h. e. 2, 10, 8; Rufin.: more patrio supra cilicia strati [GCS 2, 1, 128f]). Sehr häufig wird ein săq als Trauer- u. Bußgewand genannt (Belege Köhler aO.); es wurde als ein einfaches Stück Tuch unter Freilassen des Oberkörpers mit einem Gürtel um die Lenden befestigt (Galling, BRL 337; vgl. die Klagefrauen des Achiram-Sarkophages aus Byblos, ebd. Abb. 7 = Greßmann, Bild. nr. 665). Daß die im Bußgewand Trauernden ,nackt' sind, betont die Asc. Is. 2 (Hennecke 304; vgl. Dölger 109). Da man sich bei Anlegen dieser Bußtracht zugleich mit *Asche zu bestreuen pflegte (oben Bd. 1, 725f), kam es zu dem Ausdruck: ,in härenem Gewand u. in Asche' (săq waēphaer; LXX: ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ; Vulg./Itala: ,in cilicio et [in] cinere'; danach sprichwörtlich: ,in

Sack und Asche gehen'; oben Bd. 2, 813). Vgl. zB. Esth. 4, 1. 3; Jes. 58, 5; Thren. 2, 10; Dan. 9, 3; Jud. 9, 1; 1 Macc. 3, 47 usw. Als Zeichen von Gottes Zorn nimmt nach bildlicher Ausdrucksweise der Himmel ein mit dem săq, cilicium, vergleichbares Aussehen an (Jes. 50, 3). Über die Verwendung eines Bußkleides in den semitisch beeinflußten heidnischen Kulten Syriens u. Vorderasiens vgl. oben Bd. 2, 812f.

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT wird härenes Zeug nur selten erwähnt. Während dem c. aus Ziegenhaar das ,Kleid von Kamelhaaren' des Täufers nahekommt (Mt. 3, 4; vgl. Marc. 1, 6), trägt Jesus selbst, auch während seines Fastens in der Wüste, keine derartige Kleidung; dagegen spricht er in bildlicher Rede vom Bußgewand. Er stimmt einen Weheruf an über zwei Städte: besser wäre ihnen gewesen, sie hätten ehedem ,in Sack und Asche' Buße getan (Mt. 11, 21; Lc. 10, 13: ἐν σάκκῳ καί σποδῷ; Vulg.: in cilicio et cinere). Es liegt hier jedoch nur die übliche jüd. Ausdrucksweise zur Kennzeichnung der Umkehr vor u. soll keine eigene christl. Sitte begründet werden. Ebenfalls nur bildersprachlich vergleicht Apc. 6, 12 in Anknüpfung an Jes. 50, 3 die sich verfinsternde Sonne des Jüngsten Tags mit dem Ziegenhaar-Stoff (σάκκος τρίχινος; Vulg.: saccus cilicinus).

II. Väter. a. Allgemeines. Die häufige Erwähnung des C. bei den Vätern beruht auf doppelter Überlieferung. Einerseits wurden Rauhhaargewebe in der Spätantike genau wie vorher verwendet. Anderseits wirkte auf die christl. Bußvorstellungen u. die religiöse Praxis das jüdische Bußgewand durch die Hl. Schrift ein. An die Stellen des AT, welche das săq erwähnen, wird öfters angeknüpft. Hieron. erklärt den Geheimnamen Babylons ,Sesac' in wohl irrtümlicher Verbindung mit săq: ,Sesac ist ein Hemd aus c.' (Sesac byssus cilicii); ,Susacim ist ein Gewand aus c.' (Susacim gaudium [lies: gausapum ?] cilicii; P. de Lagarde, Onomastica sacra [1870] 43, 15; 40, 1; vgl. Jer. 25, 26; 51, 41). Ferner bezeichnet Hieron. die saccea tunica als jüdisches Trauergewand (in Is. 20, 1 [PL 24, 188 D]). Gern wird das jüd. Bußgewand dann in Predigten u. Briefen allegorisch ausgelegt; vgl. unten B II d. – Daß Christus nach der Schrift nie ein C. getragen habe, fiel zuerst Augustin auf; er erklärt dies, der Herr habe die sterbliche Fleischesgestalt, das Abbild der Sünde, als sein ,cilicium' angezogen (in Ps. 34, 13, s. 2, 3 [PL 36, 334f]).

Das ntl. Vorbild eines Bußgewandträgers ist den Vätern Johannes der Täufer (op. imperf. in Mt. hom. 3 [PG 56, 648]). Nach dessen ,Kleid aus Kamelhaaren' sieht Maximus v. Tours alle cilicia als ,de pilis camelorum' bestehend an (app. hom. 1 [PL 57, 916 D]). Wie der Täufer eine Art C. zu Lebzeiten trug, soll sein Märtyrerhaupt bei der Auffindung ,in sacco cilicino' geborgen worden sein (Dionys. Exig. inv. cap. Joh. Bapt. [PL 67, 421 A]).

b. Einsiedler u. Mönche. Unabhängig von der literarischen u. religiösen Überlieferung legte die Natur den Mönchen der ägyptischen Wüste die Verwendung von Ziegenhaarkleidung nahe. Den Tatbestand charakterisiert die Überschrift eines von Hieron. wiedergegebenen Briefes des Pachom.: ,ad fratres, qui tondebant in deserto capras, de quarum filis textuntur cilicia' (Pachom. ep. 8 [96 Boon = PL 23, 102]). Als Mönchskleidung, die nach der Legende ein Engel dem hl. Pachomius seinen Brüdern vorzuschreiben gebot, ist anstatt des Ziegenhaarstoffes ein bearbeitetes Ziegenfell, μηλωτὴν αἰγείαν ἠργασμένην, als Schlafdecke vorgesehen (V. Pachom. III 30 [276,8 Halkin = PO 4, 425f]; vgl. Pachom. reg. 6, 11 B.: caprinam pelliculam, quam melotem vocant). Die schlichte Kleidung entsprach der Armut der Brüder, ohne ausdrücklich körperliche Abtötung zu bezwecken; der bewußt begrenzte Gebrauch des C. sollte eher die Demut der Seele wecken (Rufin. Basil. reg. 129 [PL 103, 534 C]; Cassian. inst. 1, 2ff). So hielt es Benedikt überhaupt für überflüssig, in seiner Regel das C. zu erwähnen (das reg. 55 genannte ,sagum' ist kein Kleidungsstück, sondern ein Teil des Lagers der ,Lectores'). Durch ein σάκκῳ τρίχει, cilicio aspero, als Kleid soll nach Basil. anderseits der Körper eines gefallenen Mönchs gestraft werden (ep. 45 [PG 32, 365 C]; vgl. D. Amand, L'ascèse monastique de Saint Basile [Par. 1949]). Noch Isid. nennt im gleichen Sinne das C. als Gewand exkommunizierter Mönche (reg. 18, 3 [PL 83, 887 B]). So wird das C. bei den Mönchen eine Ausnahmeerscheinung u. steht jedenfalls deutlich in Gegensatz zum alltäglichen Gebrauch bei Anachoreten erster Observanz (primus observantiae gradus), welche ihr ganzes Leben in agone mentis et corporis in Fellen u. Haargewändern verbracht hatten (Zacch. cons. 3, 3 [PL 20, 1153 D]). Zum Ganzen vgl. Leclercq; merowingischer Ausgrabungsfund von Resten eines C. ebd. Abb. 2939.

c. Riten. Je weniger das C. gewöhnliche

Mönchstracht war, um so eher konnte es Kennzeichen besonderer Bußübung werden, wie sie schon die jüd. Überlieferung vorgezeichnet hatte. Die 1. Synode v. Toledo vJ. 400 legte in cn. 2 den Begriff der öffentlichen Buße fest u. bestimmte, daß der Pönitent ‚sub cilicio' rekonziliiert werde (Mansi 3, 998f; wiederholt von der 3. Syn. v. Toledo vJ. 589, cn. 11). Außer dem geschorenen Kopf (oder umgekehrt ungeschorenem Bart- u. Kopfhaar) wird seit dem 4. Jh. das C. aus Ziegenhaaren geradezu Kennzeichen der offiziell-kirchlichen Büßer (Poschmann 89f. 285). Das Konzil von Agde vJ. 506 sagt cn. 15: poenitentes tempore, quo poenitentiam petunt, impositionem manum et c. super caput. . consequantur (Mansi 8, 327). In Nachfolge der jüd. Bußsitte ist die Bekleidung mit der Bestreuung durch Asche verbunden (oben Bd. 1, 729; Bd. 2, 813). Schon Tert. pud. 13 (CSEL 20, 243, 25ff) bezeugt, daß das C. neben der Asche zum Aufzug der Bußkanditaten beim rituellen Akt der Aufnahme in den Büßerstand gehörte. Bereits Cypr. macht es deutlich, daß der Ritus, dem über private Bedeutung hinaus sakramentale Weihe zukam, als Trauer um die eigene Sünde u. Wunsch nach Reinigung davon verstanden wurde (laps. 35 [CSEL 3, 1, 262]; Isid. off. eccl. 2, 17, 1. 4 [PL 83, 801/2]; wiederholt von Rhab. Maur. cleric. inst. 2, 29 [PL 107, 341]). Beim Anlegen des C. sagt der Priester nach einem vom Ordo Romanus Antiquus berücksichtigten Meßformular des 10. Jh.: contere cor tuum et humilia animam tuam in cinere et in cilicio; cor enim humiliatum Deus non despicit (Jungmann 48). Eine besondere Anwendung ist der Taufexorzismus der Katechumenen, ein Ritus, den Theodor v. Mopsuestia für die Kirchen des Ostens, Afrikas u. Spaniens als unbekleidetes, barfüßiges Stehen auf einem Sacktuch beschreibt (A. Mingana, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist [Cambr. 1933] 16. 32. 35f). Aug. sagt, daß die Taufkandidaten dabei ‚mystice' auf einem C. standen, was er als sinnbildliches Niedertreten der ‚vitia' deutet (s. 216, 10f [PL 38, 1082]; vgl. Quasten 217). Quodvultdeus äußert zum gleichen Ritus: in humilitate pedum, cilicio substrato, ... celebraretur examen atque ... exstirparetur diabolus superbus (s. 2, 1 [PL 40, 637]). Ildefons v. Toledo erwähnt, daß die Katechumenen über stramenta ciliciorum, dem ‚Zeichen der Pönitenz', zur Salbung geführt werden (cogn. bapt. 14 [PL 96, 117]). Nach diesen Stellen gehörte zur Taufe also ein Bußritus mit exorzistischen Zügen, welchen Dölger (115f) u. ausführlicher Quasten zum Stehen oder Knieen auf einem Widderfell als Reinigungsritus der eleusinischen Mysterien in Beziehung setzten (Suid. s. v. Διὸς κῴδιον; als religionsgeschichtliche Parallele vgl. die skythisch-indische Sitte, bei Gottesurteilen, Schwüren u. Bündnissen ein Fell zu betreten; Th. Zachariae, Auf einem Fell Niedersitzen: ARW 15 [1912] 635/8; barfüßiges Stehen auf einer Art C. deutet Greg. Nyss. als Aufsteigen zum Licht der Wahrheit: v. Mosis [PG 44, 333 A]). Seit Gregor d. Gr. wird der ursprünglich selbständige Bußritus mit der Meßfeier zum Beginn der 40tägigen Fastenzeit verbunden; das von den ‚Böcken zur Linken' am Jüngsten Gericht sprechende Evangelium dieses Tages (Feria II post Dominicam I Quadragesimae: Mt. 25, 32f) deutete das C. als Ziegenhaargewand sinnbildlich (vgl. unten B IIe). Zur Verlegung des Ritus der Büßerbekleidung auf den ‚Aschermittwoch' auf Grund des Sacr. Gelas. vgl. Jungmann 51; ferner oben Bd. 1, 729. Die Liturgie zwang dazu, dem C. die Form eines rasch anzulegenden Überwurfs zu geben. Im 9. Jh. ist es ein Tuch, das Oberkörper u. Kopf bedeckt, im 14. Jh. wird es den Büßern nur vorgezeigt, späterhin an einem Schaft getragen. Doch ist es in illustrierten englischen Pontifikalbüchern des 16. Jh. noch als mantelartiger Überwurf wiedergegeben (Belege Jungmann 58_{199}). – Die Sitte der Krankenbuße führte zu einer anderen Verwendung des C. Diesen um Buße Nachsuchenden wird, bis in das MA hinein, das C. aus praktischen Gründen nicht übergezogen, sondern überreicht (Jungmann 113. 130/1. 163). Zugleich wird es üblich, den kranken Poenitenten in der Kirche auf ein C. zu legen u. mit Asche zu bestreuen (Theodulf. capitul. 2 [PL 10, 220/2]; ferner Ordo von S. Victor, vgl. Jungmann 114. 122_{438}). Hierdurch verbindet sich der Bußritus mit einer von einer Anzahl Heiliger berichteten Sterbesitte. So starb Hilarius in der ‚tunica cilicina' (Hieron. v. Hilar. 44 [PL 23, 54]). Josaphat bestattete seinen Vater anstatt mit Königsgewändern ‚in poenitentiae vestimentis', also in einem C. (V. Barl. et Joas. 35 [PL 73, 585C]). Der von Häretikern tödlich verletzte erste Bischof v. Tournay, Eleutherius (Anf. 6. Jh.), läßt sich als Sterbebett eine Ziegenhaarmatte (stratus cilicinus) hin-

breiten (PL 65, 91 A). Auf Grund solcher Vorbilder bestimmt die Regel des Klosters Farfa vJ. 1009 generell, daß Sterbende auf ein mit Asche bestreutes ‚cilicium' zu legen sind; ‚denn der Sohn eines Christen darf nur 'in cinere et cilicio' sterben, wie wir es schon an vielen Beispielen von Heiligen erlebt haben' (Freistedt 39 mit weiteren Belegen).

d. Einzelverwendung. Zahllos sind die Einzelfälle, in denen von der Verwendung eines C. gesprochen wird. Öfters wird es als Gebetsteppich gebraucht (Salv. gub. D. 7, 44 [CSEL 8, 169]; Eugipp. v. Severini 39, 2 [MG A. A. 1, 2, 26]; Ven. Fort. v. Radeg. 5 [MG A. A. 4, 2, 40]; Greg. Tur. v. patr. 4, 4 [MG Script. rer. Merov. 1, 676, 29]). Es dient auch als Sitzunterlage, zB. als Sulpicius Severus u. ein Schüler des hl. Martin dem aus dem Orient heimgekehrten Wallfahrer Posthumianus begegnen (expansis in terram ciliciis consedimus: Sulp. Sev. dial. 1, 1, 2 [CSEL 1, 152, 10]). Man verwendet es, bewußt asketisch, als Schlafmatte; so die hl. Paula: Hier. ep. 108, 15 (PL 22, 891); der Pilger Demetrias: Hier. ep. 130, 4 (PL 22, 1109); die Königin Radegunde: Ven. Fort. v. Radeg. 22 (MG A. A. 4, 2, 44). Fromme Männer u. Frauen legen das C. als Gewand an, um ‚den elenden Körper zu zerbrechen' (V. Posthumii 6 [PL 73, 432 B]; vgl. Rufin. hist. monach. 1 [PL 21, 403 C]). Noch als Gefangene martern einige, wie der hl. Eugenius, den Leib mit dem C. oder auf einem ‚stratum sacci' (Vict. Vit. hist. pers. Vand. 3, 43 [CSEL 7, 93]); ähnlich der Westgote Herminigild, welcher, von seinem königlichen Vater Luvigild um seines Glaubens willen gefangen gehalten, auf einem C. lag (Greg. M. dial. 3, 31 [PL 77, 289 D]; vgl. auch die Selbstkasteiung des hl. Paternus: Ven. Fort. v. Paterni 9, 28 [MG A. A. 4, 2, 35]). Von seinen Mitasketen überhaupt sagt Paulin. Nol. ep. 22,2 (CSEL 29, 155, 12), daß sie nicht vestibus pictis superbi, sondern horrentibus ciliciis humiles daherkommen. Als besonders rühmlich wird von einem Eremiten Abraham berichtet, er habe während seiner fünfzigjährigen Askese das Bußkleid, vestem cilicinam, nicht gewechselt (V. Abr. 18 [PL 73, 292]). Demgegenüber fehlt es nicht an Warnungen vor Mißbrauch. So geißelt Hieron. gewisse Frauen, die sich bis zum Kindischwerden mit C. usw. bekleiden u. Eulen u. Uhus nachahmen (Hier. ep. 22, 27 [CSEL 54, 184, 18]). Ohne Parallele ist die Erzählung von der Wunderkraft eines frommen Mannes, der durch die Fasern seines C. aus der Ferne Dämonen austreiben konnte (Sulp. Sev. dial. 1, 20, 2 [CSEL 1, 172, 13]). – Eine besondere Rolle konnte das C. als Geschenk u. als Erbstück spielen. Hieron. schickt dem Lucinius u. seinen Angehörigen zur Pilgerreise ins Hl. Land vier ‚ciliciola' als ‚insignia pauperitatis et cotidiana symbola poenitentiae' (Hier. ep. 71, 1 [PL 22, 669]). Aug. bedankt sich bei Palatinus für eine solche Gabe (ep. 218, 4 [PL 33, 991 = CSEL 57, 428]). Königin Radegunde erhält von einem Einsiedler, dem sie ihren Goldschmuck schickte, zur Züchtigung ihres Körpers einen rauhen Bußkittel (rachinam cilicinam; V. Radeg. 2, 4 [MG Scr. rer. Mer. 2, 381]). Ein Eremit Jacobus sendet das ihm geschenkte zu kostbare C. zurück (densius et elegantius; V. patr. 9, 24 [PL 74, 98 A]). Als Antonius in der ägyptischen Wüste starb, vererbte er: τὸ τρίχινον ἔνδυμα seinen Brüdern (Athan. v. Ant. 91 [PG 26, 972]). Neben einzelnen Frommen bedienen sich des C. gelegentlich auch ganze Volksmassen, zB. nach der Eroberung einer Stadt, um ihre Unterwerfung u. Bußfertigkeit zu zeigen (Vict. Vit. hist. pers. Vand. 3, 48 [CSEL 7, 96]; Greg. Tur. hist. Fr. 3, 29 [MG Scr. rer. Mer. 1^2, 1951, 125 = PL 71, 263 A]). – Das C. ist nicht nur ‚Kleid der Kirche' für diejenigen, welche als Eremiten u. Mönche das weltliche Gewand ablegten (deponant saeculi byrrum et sumant ecclesiae vestimentum, quod est cilicium: Ruric. ep. 2, 21 [CSEL 21, 406]). Auch Weltleute gebrauchen es zeitweilig oder tragen es unter dem üblichen Gewand. So saß in Alexandria ein Soldat Johannes Jahre hindurch täglich einige Stunden, stumm Körbe flechtend, im Kloster: φόρων σακκομάχην, cilicio indutus; siebenmal sprach er zwischendurch ein Bußgebet, wonach er in seinem Kriegskleid zum Militärdienst ging. An diesem Gebaren erbaute sich Abt Palladius acht Jahre lang (Joh. Mosch. prat. 73 [PG 87, 2925/6]). Als unter dem bürgerlichen oder militärischen Anzug getragenes Kleidungsstück wird vom C. gesprochen bei Hieron. ep. 60, 9, 2 (CSEL 54, 558); Greg. Tur. hist. Fr. 4, 32 (PL 71, 295 B = MG Scr. rer. Mer. 1^2 [1951] 166); V. Barl. et Joas. 37 (PL 73, 591 A). Kaiser Honorius, der insgeheim ein mönchisches Leben führte, soll das C. unter dem kaiserlichen Gewand getragen haben (c. = arabisch: misḫ ša'r; Synax. arab. Jacob. 4. Sept. 17 f [PO 1, 241]). In einer ähnlichen legendären Erzählung bewertet ein Kaiser

beim Besuch des hl. Abraam dessen C. höher als seinen eigenen Purpur (V. patr. 9, 17 [PL 74, 78C]). Zu dem wohl kaum noch als Bußgewand verstandenen, reichverzierten σάκκος der byzantin. Kaiser, welcher sekundär auch vom Patriarchen getragen werden durfte u. dann fester Bestandteil von dessen Ornat für die drei Hauptfeste des Jahres wurde, H. Leclercq, Art. Vêtement: DACL 15, 3005.

e. Symbolisch. Zu symbolischer Ausdeutung des C. boten sowohl die römische wie die biblische Überlieferung Möglichkeiten (oben Sp. 129). Wegen der Nützlichkeit der C.-Decken hatte, nach Servius, Vergil die Ziegen gelobt (Serv. ad Georg. 3, 313: et bene laudat capellas, dicens, ciliciorum usum et in mari et in terra prodesse mortalibus). So wird das C. bei den Vätern zum Sinnbild der Armen gegenüber den Reichen u. Vornehmen (Aug. s. 306, 4, 4 [PL 38, 1402]; PsRufin. in Amos 8, 10 [PL 21, 1095A]; vom hl. Martin als einem Armen im C. spricht Ven. Fort. c. 10, 7, 10 [MG A. A. 4, 1, 239]). Biblisch begründet ist die Anspielung beim Ziegenhaarstoff auf die ‚Böcke zur Linken' am Tag des Gerichts (Mt. 25, 33). Durch die Böcke, die Sünder, bekam das C. so die Bedeutung ‚Sünde' schlechthin (hirci = peccatores vel Antichristus nach PsMelito best. 18: J. Pitra, Spicileg. Solesm. 3 [1855] 31). Darum sollten nach Aug. über das jüdische Tabernakel elf C.-Decken gebreitet werden: in cilicio quippe recordatio est peccatorum propter haedos ad sinistram futuros; quod confitentes in cilicio prosternimur tamquam dicentes ...: ‚et peccatum meum ante me est semper' (civ. D. 15, 20 [CSEL 40, 2, 104]; zur Bedeutung der Elfzahl als ‚Sünde' wegen Überschreitung der Zehnzahl der Gebote vgl. Aug. qu. hept. 2, 108 [CSEL 28, 2, 163/4]; ähnlich Aug. s. 83, 6, 7 [PL 38, 518]). Gott zog, sagt Aug. ferner, seinem Sohn in Gestalt irdischer Sterblichkeit das C. an (vgl. oben Sp. 129), um durch das C. die Böcke zu verdammen (in Ps. 34, 13; s. 2, 3 [PL 36, 334f]). Die symbolische Erklärung des C. durch die ‚Böcke' als ‚Sünder' wiederholen Cassiod. (in Ps. 34, 15 [PL 70, 245/6]); Isid. (in Ex. 54, 1 [PL 83, 314C]); PsElig. (hom. 8 [PL 87, 620B]) u. Ans. Cantuar. (hom. 8 [PL 158, 636B]). Das C. ist, teilweise in Verbindung mit der Asche, sinnbildliches Zeichen der Bußgesinnung u. Demut (Hieron. ep. 108, 15 [PL 22, 891]; Aug. s. 216, 10, 10 [PL 38, 1082]; Mirac. Steph. 2, 2, 5 [PL 41, 846]; Petr. Chrysol. s. 8 [PL 52, 211A]; Ennod. ep. 9, 33, 2 [MG A. A. 7, 321/27]). Es bedeutet Trauer u. Tränen (Cassiod. in Ps. 68, 12 [PL 70, 482]). Auch gilt es als symbolisches Wischtuch der Sünden (Petr. Chrysol. s. 167 [PL 52, 638B]). In Anlehnung an die Bildersprache Apc. 6, 12 (oben Sp. 129) läßt Hieron. am Tag des Gerichts den Himmel mit einem C. bedeckt sein (adv. Pelag. 2, 4 [PL 23, 589CD]).

H. Blümner, Röm. Priv. 246; Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern 1² (1912) 204. – F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (1909) 114/8. – H. Emonds-B. Poschmann, Art. Bußkleid: oben 2, 812/4. – E. Freistedt, Altchristl. Totengedächtnistage (1928) 39/41. – L. Hindringer, Art. C.: LThK 2, 967/8. – J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1932). – H. Leclercq, Art. Cilice: DACL 3, 2 (1948) 1623/5. – A. Mau, Art. C.: PW 3, 2545. – Marquardt 479/80. – Ph. Oppenheim, Das Mönchskleid im christl. Altertum (1931), bes. 184/98. – E. Peterson, Theologie des Kleides: Bened. Monatsschr. 16 (1934) 347/56. – B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (1928). – J. Quasten, Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium: HarvTheolRev 35 (1942) 209/19. – E. Reisch, Art. C.: ThLL, Onomasticon 2 (1913) 437/8. – C. Schneider, Art. Asche: oben 1, 437/8. – C. Vogel, La discipline pénitentielle en Gaule (Par. 1952). – G. Widengren, Harlekintracht u. Mönchskutte = Orientalia Suecana 2 (Upps. 1953) 41/111, bes. 47.

A. Hermann.

Cingulum s. Kleidung.

Cinis s. Asche.

Cinnamomum s. Amomum, Cassia, Zimt.

Circe.

A. Nichtchristlich. I. Mythe. Circe (Κίρκη), eine Tochter des Helios, war nach Homer die Zauberin der sagenhaften Insel Aeaea, welche die Gefährten des Odysseus durch einen Zaubertrank in Schweine verwandelte. Von Hermes erhielt Odysseus die Wunderpflanze Moly, die ihn schützte u. ihm die Rettung der Seinen ermöglichte (Od. 10, 135/468; Bérard; z. Ganzen Preller-Robert⁴ 1357f; Bethe; de Waele; moderne Deutung b. Kerényi). – Die einzelnen Phasen des Vorgangs, Verwandlung der Gefährten, Bedrohung der C. durch Odysseus, Rückverwandlung der Tiere in Menschen u. Hochzeitsmahl des Paares, geben die griech., etrusk. u. röm.

Kunst, zumeist auf Vasen, in freier Weise wieder; von Anfang an werden dabei die Verwandelten mit verschiedenen Tierköpfen gezeigt (Nachweise bei Seeliger 1197/9; Müller 47/79; Wolters 217_1). Karikaturen der Bedrohungsszene auf Vasen des theban. Kabirenheiligtums vgl. E. Lapalus: RevArch 32 (1910) 70/5. Gelegentlich begegnet auch das Bild der von Odysseus verlassenen C. (Müller 32. 47). Die kampanische Malerei der Kaiserzeit bot das C.-Abenteuer als häusliches Wandgemälde (K. Schefold: R. Herbig, Vermächtnis der antiken Kunst [1950] 187, Abb. 55). Nach Eisler 169f erscheint die Entzauberung der C.-Tiere im Nasoniergrab in Rom (2./3. Jh. nC.; A. Michaelis: JbInst 25 [1910] 101f. Beil. 4, 14; skeptisch Cumont, Rech. 24_1). Steinreliefs mit einer Szenenfolge wurden im 2./3. Jh. nC. im griech. Schulunterricht verwendet (,Tabula Rondini': O. Jahn, Griech. Bilderchroniken [1873] 6. 38f. Taf. 4; wiedergegeben bei Rahner 248; Inschriften: CIG 6130. 6130b). Zu weiteren ,Tabulae Odysseacae' vgl. K. Weitzmann: AmJArch 49 (1941) 165/81. Auf der Tafel des Museo Sacro der Bibl. Vat. ist nur der Abschied des Odysseus von der Zauberin wiedergegeben; diese Darstellung stimmt jedoch mit der homerischen Schilderung nicht ganz überein (Od. 11, 1f; Weitzmann aO. 175f u. Taf. 1f). – Wolters hat auch für die Verwandlungsepisode eine von Homer abweichende Mythenfassung erschlossen (vgl. auch Bethe 502); an sie scheinen bereits das Satyrspiel des Aeschyl. ,Kirke' (Nauck, frg. trag. nr. 114/5) u. die gleichnamigen Komödien des Ephippos u. des Anaxilas angeknüpft zu haben (2, 255. 266 Kock). Die in verschiedene Tiere (Löwen, Bären, Schweine usw.) Verwandelten leiden hiernach nicht unter diesem Zustand, sondern Odysseus muß diese lustigen Zecher gewaltsam fortführen. Es liegt hier wohl der altorientalische Tier-Mummenschanz zugrunde, die zunächst kultisch gemeinte mimische oder bildliche Darstellung der ,verkehrten Welt' zZ. des Todesschlafs des Tammuz u. der Vorherrschaft der Ischtar (A. Moortgat, Tammuz [1949] 21f. 59f; bildliche Darstellung der zechenden Tiere auch in Ägypten: R. Würfel, Die ägypt. Fabel in Bildkunst u. Literatur: Wissenschaftl. Zs. der Univers. Leipzig nr. 3 [1952/3] 63/77, bes. 64/6). Im Gilgamesch-Epos verwandelt die Götterbuhlin Ischtar jeden Liebhaber in ein anderes Tier; ihre syrische Entsprechung, die ,Dea Syria', ist darum ,Herrin der Tiere' (*Atargatis; oben Bd. 1, 854f). An sie erinnert besonders die von Tieren umgebene C. bei Ovid. met. 14, 10 (zum Ganzen Eisler 170_2; ebd. akkadischer Beleg für die mesopotamische Herkunft der von Valer. Flacc. 7, 232 wiedergegebenen Verwandlung des Picus durch C.; vgl. ferner Kerényi, welcher in C. chthonische Züge findet: als ,webende u. auflösende Geburts- u. Todesgöttin' u. als archaische ,Urmutter u. Urhetäre'). – Die griech. u. röm. Dichter knüpfen gern an die C.-Vorstellungen an. Seit Theocr. (idyll. 2, 15; 9, 36) gilt C. als Prototyp der Zauberinnen (vgl. Horat. epod. 17, 17; epist. 1, 2, 23; Ovid. met. 14, 55f; Tib. 2, 4, 55; allgemein Hopfner, OZ 1, § 115; Seeliger). Durch ihre Verbindung mit Medea, der Zauberin der Argonautensage, war C. nach Kolchis am Schwarzen Meer lokalisiert worden (Apoll. Rh. 4, 559), wo ihre Insel, ,die von Aia', liegen sollte (Lesky 50ff; zur Beziehung der C. der älteren Odyssee A zu den pontischen Argonautika vgl. R. Merkelbach, Untersuchungen zur Odyssee = Zetemata 2 [1951] 202f). Schon Hesiod. hatte C. aber in die Gegend von Cumae versetzt (theog. 1011ff), wo später eine Sibylle an sie anknüpfte (Orac. Sibyll. 3, 814f: J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina [1902] 90). In Latium wurden nach C. ein Vorgebirge (Circaeum iugum bzw. litus) u. ebd. die Stadt Circei benannt (Cic. nat. deor. 3, 48; Ovid. met. 14, 247; fast. 4, 70; Mela 2, 71; Strabo 5, 231); nach Varro waren der ,Circaeius mons' (= Aeaea; Serv. Aen. 3, 386) sowie das etwas weiter östlich liegende Anxur (= Terracina; Solin. 2, 22; Mart. Cap. 6, 641) einst eine Insel. An diesem Küstenstrich dachte Verg. sich Aeneas bei der röm. Landnahme vorbeifahren (Aen. 7, 10f. 799). Eine Miniatur der vatikan. Verg.-Hs. des 7. Jh. zeigt C. singend am Webstuhl u. die in Tiere Verwandelten beim Zechgelage (Wolters 234f, Abb. 6; Fragmenta et picturae Vergilianae [Rom 1930] Pict. 39; oben Bd. 2, 746).

II. Allegorisch. Auf Grund der vor allem bildlich faßbaren Mythenversion, welche die verwandelten Odysseus-Gefährten als dem Trunke u. der Völlerei ergeben schildert, rechnete Wolters mit moralischen Ausdeutungen des C.-Abenteuers. In der Tat sind solche auch aus den Texten zu belegen (vgl. Wehrle). Wohl nur scherzhaft nennt Sokrates die Verwandlung durch C. in Schweine ein von Eßgier abschreckendes Beispiel (Xenoph. memor. 1, 37). Pythagoreer u. Stoiker, die solche Gedan-

ken ernsthafter verfolgen, stehen zT. in bewußtem Gegensatz zu Plato, der Homer ganz allgemein pädagogischen Wert abgesprochen hatte (resp. 377 E; 598 D; 605 C; vgl. S. Weinstock, Die platonische Homerkritik u. ihre Nachwirkung: Philol 82 [1927] 121/53). Die Epikureer fassen die Verwandlung u. Rückverwandlung der Odysseus-Gefährten als Allegorie der Metempsychose auf. So führt C. nach PsPlut. v. Homeri 126 den ‚Kreislauf des Alls' herbei; aber der Einsichtsvolle, d. i. Odysseus, widerstreitet dieser Umwandlung; denn Hermes, der Logos, gab ihm Empfindungslosigkeit. Direkt auf Pythagoras u. Empedokles (vgl. frg. 57/62) bezieht die Homerstelle Porphyr.: Stob. ecl. 1, 49, 60 (446, 11 Wachsm.). Er erklärt C. als ‚Kreislauf u. Wandlung der Wiedergeburt', wobei außer der Etymologie Κίρκη, κίρκος, ‚Kreis' auch ältere Mythologeme mit eine Rolle gespielt haben (vgl. F. Cumont, Lux perpetua [Par. 1949] 203; Eisler; Kerényi 78f). In diesen Homerdeutungen äußern sich wahrscheinlich dieselben orientalischen Ausstrahlungen wie bei den außerhomerischen C.-Versionen. Die philosophische Kreislauflehre der Griechen müßte hiernach über Kleinasien-Syrien hinweg mit der mythischen des alten Mesopotamien in Verbindung gestanden haben (vgl. oben A I). – Nach der stoischen Auffassung kommentiert Athen. 1, 10e, 3 die Homerstelle: ‚(der Dichter) läßt die Löwen u. Wölfe bei C. den Lüsten ergeben sein; den Odysseus aber, der dem Logos des Hermes gehorcht, bewahrt er davor; deshalb wird er leidenschaftslos.' Auch Horaz findet in der homerischen Erzählung stoische Philosophie, indem sie im Gegensatz zu Torheit u. Begierde (vgl. stultus, cupidus) die virtus u. sapientia zeige (ep. 1, 2, 17f). Wenn der Epigrammatiker Palades vom ‚jugendlichen Übermut' redet, welchem allein Odysseus entging (Anth. Pal. 10, 50), scheinen erotische Dinge, wie sie zum Thema schon Aristoph. Plut. 302f andeutete, mit ins Auge gefaßt zu sein (Rahner: ‚Lüste der unreifen Jugend'). Im Gegensatz zu Tugend u. Geisteskraft der Seele in Gestalt des vernunftbegabten Odysseus deutet ein Mythograph C. geradezu als ‚böse, logosberaubte Lust' (335, 20 Westerm.; zum Ganzen Eisler 170f; Rahner 246/58). Die ‚Tabula Rondini' u. die Textstellen machen es sehr wahrscheinlich, daß das C.-Abenteuer des Odysseus seit der späten Kaiserzeit im Schulunterricht in diesem Sinne ausgelegt worden ist.

III. Metaphorisch. Der Name C. wurde gelegentlich übertragen verwendet. So erhalten ihn Frauen als Eigennamen (Belege: Reisch 455, 9/10). Plaut. nennt eine Dirne ‚Circe', wobei man wieder an die orientalische Buhldirne u. Verwandlerin Ischtar denken kann (Plaut. epid. 604; vgl. Serv. Aen. 7, 19); bei beiden Autoren ist die Benennung aber nicht mythologisch-chthonisch (Kerényi), sondern moralisch wertend gemeint (vgl. A II). Der als Zauberwurzel der C. geltende *Alraun (Mandragora) bekam den Namen κιρκαία, Circaea (Diosc. 4, 75; Plin. n. h. 1, 27, 38 u. ö.; vgl. Roscher, Selene [1890] 144). Veränderungen an Menschen läßt man bildlich gern durch das ‚poculum Circaeum' erfolgt sein (Cic. div. in Caec. 57; ep. 1, 2, 23; 1, 6, 64 u. Schol. dazu; Tib. 4, 1, 61; Apul. de deo Socrat. 24; apol. 31 usw.). Die angeblich von Telegonus, dem Sohn des Odysseus u. der C. gegründete Stadt Tusculum umschreibt Horaz mit ‚Circaea moenia' (epod. 1, 30).

B. Christlich. I. Erwähnungen. Das C.-Abenteuer des Odysseus blieb der christl. Spätantike wohlbekannt. So erinnern PsLact. Plac. 14, 5 (vgl. Mythogr. lat. 2, 284) u. Isid. et. 8, 9, 5; 11, 4, 4 an die Mythe. Arnob., welcher C. ‚versipellis', Gestaltwandlerin, nennt, macht die Heliostochter fälschlich zur Mutter des Sol (adv. nat. 4, 14 [CSEL 4, 151/2]). Tert. erwähnt, daß Autoren, welche die ersten Schaustellungen (spectacula) für von C. eingeführt halten, auch das Wort ‚circus' von ihr herleiten (spect. 8; vgl. Isid. et. 18, 28, 2). Lact. meint, die Heiden hätten, entsprechend ihrer Gewohnheit, verstorbene Menschen zu Göttern zu erheben, C. nach ihrem Tod zur Göttin Marica gemacht (inst. 1, 21, 23; vgl. Serv. Aen. 12, 164; ferner F. Boll, Marica: ARW 13 [1910] 567/77, bes. 571. 574). Auch die Stätten der C. finden bei christl. Autoren Erwähnung; so sprechen Avien. c. 3, 877 u. der Kosmograph v. Ravenna (174, 6 Pinder-Parthey) von C. am Schwarzen Meer; Aus. nennt die ‚circeische Küste', ohne sie näher zu lokalisieren (perioch. Od. 10 [397 Peip.]). Der Giftbecher der Zauberin kehrt, auch bildlich gebraucht, vor allem bei den Dichtern wieder; er ist dabei meist nur rhetorisches Requisit. Vgl. Cypr. c. 2, 19 (CSEL 3, 3, 290; damit zu vergleichen C. de Sodoma 19: CSEL 19, 213, 19); Symm. ep. 1, 47, 1 (MG A. A. 6, 1, 24); Ennod. dict. 24, 7 (CSEL 6, 499, 26); Claud. c. min. 30, 21 (MG A. A. 10, 320). Auch nur als poetische Floskel werden die ‚Kräuter der C.' angeführt, so bei Aus. mos. 277; Sidon. c. 11, 67 (MG A. A. 8, 229);

Claud. c. 3, 153; 22, 134 (MG A. A. 10, 24. 207). Nach Marbod (gemm. 19 [PL 171, 1752 A]) bediente C. sich zu magischen Zwecken des Magneteisensteins; dieser Gedanke, der noch im Lapidarium von Cambridge erscheint (L. Pannier, Les lapidaires françaises des 12./14. siècles [Par. 1888] 160), geht wahrscheinlich zurück auf Erwägungen über die Wirkung des Odysseus-Schwertes (Od. 9, 323f), wie sie zB. Porphyr. vorgebracht hatte (qu. Hom. ad Od. [98f Schrader]). Zum Zauberstab der C. vgl. de Waele.

II. Deutungen. Die homerische C.-Mythe kann als Beispiel verwendet werden bei Behandlung der Frage, ob eine Verwandlung von Menschen in Tiere möglich sei. Ambros. leugnet dies überhaupt u. erklärt Veränderungen durch den ,Circebecher' für unwirkliche Spielereien der Dichter und Philosophen (ex. Sat. 2, 127). Aug. greift das Problem von Varro auf (civ. D. 18, 17f); die Verwandlungen, welche den Odysseus-Gefährten durch C.s Zauberspruch widerfahren sein sollen, bezweifelt auch er; für den Fall, daß sie doch geschehen seien (si tamen factum est; vgl. Isid. et. 11, 4, 2), gibt er dafür die theologische Erklärung: Wesen erschaffen kann nur Gott allein; Scheinwesen können immerhin aber von Dämonen vorgetäuscht werden. Auf dieser Formel fußen bei der Beurteilung des Hexenzaubers in ihrer Zeit zT. noch Thomas von Aquino, Bonaventura u. a. (Belege bei J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im MA [1900] 26f. 140f. 190f). Zu den C.-Wundern als typologischem Beweismittel für die ,Unbefleckte Empfängnis' Mariens u. dem C.-Bild als Mariensymbol bei Franz v. Retz (15. Jh.) vgl. Braun 780. – Der allegorisch-moralischen Interpretation des C.-Abenteuers der Pythagoreer u. Stoiker (A III) schlossen sich einzelne Väter an u. gaben der Geschichte einen christl. Sinn. Schon Clem. Alex. (strom. 7, 16, 95) stellte ,die von C. durch Gift Verzauberten' als Gleichnis hin für eine Gruppe von Gnostikern, ,welche die kirchliche Belehrung mit Füßen treten u. abspringen zu Lehren menschlicher Häresien'; durch Befolgung der Lehre der Schrift kann der Verwandelte von einem ,Tier des Dämons' wieder zu einem ,Menschen Gottes' werden (ebd. 7, 16, 93f). Hippolyt, der aus der C.-Erzählung eine Lehre ,zur Erkenntnis aller Dinge' entnimmt, bezieht die Verwandlung in Tiere auf den häretischen *Simon Magus (elench. 6, 16). – Den griech. Vätern folgen lat. Autoren in der allegorischen Betrachtungsweise. So vergleicht Salv. mit der Verwandlung der Odysseus-Gefährten durch den Circe-Becher die Veränderung der Menschen durch den Reichtum (gub. D. 5, 45 [CSEL 8, 116]). Boeth. beschreibt in einem eigenen Gedicht (cons. philos. 4, metrum 3) an den zu Tieren Verwandelten die geistige Wirkung des Gifts unter der Devise: sola mens stabilis super monstra (v. 27/8); denn die Seelenkraft des Menschen triumphiert über das ,Zauberkraut' (v. 28/9). Die freie Anwendbarkeit des Themas zeigt auch Rutilius Cl. Namatianus vJ. 416 nC. (1, 515f [PLM 5, 23]). Wie einst Aeneas an C. fährt der Heide gebliebene Dichter an der Insel Gorgon bei Pisa vorbei, wo ein Landsmann von ihm ins Kloster eintrat; dabei fragt dieser Christengegner, ob nicht jene ,Sekte' verderblicher sei als das Gift der C.; ,denn damals wurden nur Körper verwandelt, jetzt aber Geister' (vgl. P. de Labriolle, Rutilius Cl. Namatianus et les moines: RevÉtLat 6 [1928] 33). Hilar. Arel. sagt von der ,wunderbaren Verwandlung' (bei den Asketen), sie sei ,nicht bewirkt durch den Becher der Circe, sondern durch das Wort Christi (süß zu trinken, dieser Becher, wenn ein Honorat ihn reichte!), das Tiere in Menschen verwandelte' (s. de vita Honorat. [PL 50, 1256f]). Zum Ganzen Rahner 261f; Belege zum Weiterleben der C.-Allegorie in der Homer-Exegese der Byzantiner u. Humanisten ebd. 273ff. – Im Spät-MA erwähnen das C.-Motiv Dante (Div. Comm. inf. 26, 91. 120; purg. 14, 42) u. Boccaccio. Spätantik-christlichen Grabdarstellungen wie denen im Hypogeum der Viale Manzoni in Rom (Mitte 3. Jh. nC.), wo Odysseus der ,Versucherin C.' als ,Guter Hirte' entgegentritt (Picard, Hypog.), folgen wohl mittelalterliche Szenen mit C., Odysseus u. seinen halbtierischen Gefährten wie in S. Madelaine zu Vézelay (12./13. Jh.; Picard, Vézelay). Sicherlich liegt hier schon eine Übertragung vor auf die von den ,bösen Lüsten' umgebene hl. Maria Magdalena (S. Madelaine), die auf einem Chormantel in Danzig (1. Hälfte 15. Jh.) deutlich als solche zu erkennen ist (Braun 779f).

V. Bérard, La messe noire de C.: RevÉtGr 32 (1919) 16/28. – E. Bethe, Art. K.: PW 11, 1, 501/5. – E. W. Braun, Art. C.: RDK 3, 777/88. – R. Eisler, Orphisch-dionys. Mysterien-Gedanken in der christl. Antike = VortrBiblWarb 1922, 2 (1925), bes. 169/72. – K. Kerényi, Töchter der Sonne (Zürich 1944), bes.

71/90. – G. Körte, Vasenbilder mit dem Abenteuer des Odysseus bei K.: ArchZtg 34 (1876) 189/91 u. Taf. 14f. – A. Lesky, Aia: WSt 63 (1948) 22/68. – F. Müller, Die antiken Odyssee-Darstellungen (1913) 47/79. – Ch. Picard, La grande peinture de l'hypogée funéraire, dit du Viale Manzoni à Rome, et les tentations d'Ulysse: CRAcInscr 1945, 26/51; Le mythe de C. au tympanon du grand portail de Vézelay: BullMonumental 103 (1945) 213/29. – H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung (Zürich 1945). – E. Reisch, Art. C.: ThLL, Onom. 2, 454/5. – Seeliger, Art. C.: Roscher, Lex. 2, 1, 1193/1204. – F. J. M. de Waele, The magic staff, Phil. Diss. Nijmegen (1927) 132/8. – F. Wehrli, Zur Gesch. der allegorischen Deutung Homers im Altertum, Diss. Basel (1928). – P. Wolters, Kirke: AM 55 (1930) 209/36; K.: FuF 7 (1931) 429/30. *A. Hermann.*

Circulus anni s. Jahr.

Circumactio corporis s. Körperdrehung.

Circumambulatio.

Unter der C. oder Peridrome, der sakralen Umwandlung, versteht man das Ziehen eines magischen Kreises, der meist nur symbolisch durch die Bewegung angedeutet wird, wenn auch bisweilen eine körperliche Absperrung damit verbunden ist (Ter. Ad. 752); man rechnet hierzu auch die Sitte des Sich-Umdrehens als eines Rundganges en miniature. Die C. gehört zu den Grundformen des Volksbrauches, die sich seit den ältesten Zeiten auf der ganzen Erde finden (W. Havers, Die Religion d. Urindogermanen im Lichte der Sprache: F. König, Christus u. d. Religionen d. Erde 2 [1951] 740/2).

A. Nichtchristlich. I. Zeugnisse: (1) Aristoph. Lysistr. 392; (2) id. pax 956; (3) Callim. hymn. 3, 170; (4) Cic. nat. deor. 3, 47; (5) Dio Chrys. 12; (6) Eur. Iph. Aul. 1480; (7) Geop. 2, 42, 3; (8) Herodian. 5, 5; (9) Herodt. 1, 84; (10) Hesiod. theog. 3; (11) Hesych. s. v. Gymnopaidia; (12) Homer Il. 1, 37; (13) ib. 23, 13; (14) ib. 24, 14; (15) Luc. philops. 12; (16) Lucr. 5, 1118; (17) Paus. 9, 22, 1; (18) Plin. n. h. 25, 167; (19) Plut. Alex. 15; (20) id. quaest. Rom. 14; (21) Serv. in Aen. 8, 663; (22) Stat. Theb. 6, 213; (23) Tibull. 1, 5, 11; (24) Tim.: Athen. 6, 250A; (25) Val. Flacc. Arg. 8, 242; (26) Vergil. Aen. 11, 188. Speziell für Ägypten: (27) Epiph. haer. 51, 22; (28) Plut. Is. et Os. 52 (weitere Zeugnisse b. Pax).

II. Arten. Die C., die zu Fuß oder zu Pferd (13. 22) geübt werden kann, läßt sich in der Antike von den ältesten (19. 21) bis in die spätesten (8) Zeiten verfolgen. Sie hat vor allem eine wichtige Stelle im allgemeinen Kultus inne, wobei Altäre (6. 8. 11. 21), Tempel (4. 6), Quellen u. Brunnen (10; vgl. auch das καλλίχορον φρέαρ in Eleusis, um das zu Ehren der Demeter getanzt wurde: Paus. 1, 38, 6), Steine (16), Bildwerke, Idole usw. (24) u. Gottheiten (1. 3) umwandelt werden. Besonders in den Initiationsriten der Mysterien wurde im sog. θρονισμός der Einzuweihende von den Priestern umtanzt (5). Zur Abgrenzung seines Temenos zieht Apoll (12) selbst einen Kreis (vgl. Tac. hist. 4, 53). Aber die C. findet sich auch an den hervorragenden Punkten des menschlichen Lebens, bei Geburt (Amphidromien: Suid. s. v.), Hochzeit (25), Krankheit (24) u. Tod (C. um die Leiche: 13, Grabmal: 14, Grabhügel: 19, brennenden Scheiterhaufen: 22. 26; besonders kommt hierbei das Sich-Umdrehen vor: 20). Über die zahlreichen Umgänge um die Felder usw. s. *Bittprozession. Im etrusk.-röm., aber auch im griech. Ritus wurden neugegründete Städte umpflügt (vgl. *Amburbale; Pax 59), bei außergewöhnlichen Lustrationen Häuser, Dörfer, Städte usw. umgangen (12. 17). Eine große Rolle spielte schließlich die C., wie die Kreisbewegung überhaupt (Zaubergerät: Iynx, Rhombus u. a.: Pax 63), im Zauber (18).

III. Wesen der C. Von größter Bedeutung ist es, in welcher Richtung der Umgang vollzogen wird. Die meist drei- (13f. 22) oder siebenmalige (27f) C. ist glückbringend u. schließt alle feindlichen Mächte aus, wenn sie nach der rechten Seite erfolgt (δεξιός, dexter); wird sie aber nach der linken Seite geübt (ἀριστερός, sinister), so schließt sie alle Dämonen ein u. wird daher besonders im Toten- u. Manenkult sowie im primitiven Zauber verwendet. Im Totenkult werden oft beide Richtungen miteinander verbunden (22). Die Wirkung der C. kann verstärkt werden: a) durch Tag u. Stunde (nachts: 18); b) durch Verwendung kathartischer u. segenbringender Mittel (zB. Lärm: 11. 22; Fackeln: 15; Schwefel: 24; Besprengen mit Wasser: 2; Herumführen u. -tragen mannigfacher Tiere: 9. 17; Zaubergesänge: 24); c) durch Schnelligkeit (Amphidromien, *Lupercalia), wozu auch Tanz u. Reigen ge-

hören; d) durch besondere Eigenschaften der umkreisenden Person (Jungfräulichkeit, Nacktheit, Barfüßigkeit, aufgelöste Haare usw.: 7; dabei stellt die Person manchmal sogar ein göttliches Wesen dar: 15. 21); e) durch Verbindung der C. mit verwandten Bräuchen (insbesondere mit dem Durchqueren: Geop. 1, 14, 8).

IV. Motive. Hauptsächlich kommt der C. segenbringende (s. *Bittprozession), segenempfangende (1. 3f. 6. 8. 10f. 16. 21. 24), apotropäische (12/4. 17. 19. 22. 26), bannende (15. 18), kathartische (5), verehrende (vgl. zu segenempfangend) u. bindende (Porphyr. abst. 2, 30) Bedeutung zu. Doch ist hierbei die Motivschichtung (vgl. die segenspendenden u. apotropäischen Flurgänge, denen sich früh gewisse Rechtsmomente zugesellten) u. der Motivwandel zu beachten, woraus sich das stärkere Hervortreten des kathartischen u. verehrenden Umganges erklärt. Daneben ist der Reigen, wie er bei den Mysterien u. im Elysium (Tibull. 1, 3, 55) in Übung ist, der Ausdruck für das beseligende Gefühl der Befreiung von allem Irdischen u. des Einswerdens mit der Gottheit.

V. Terminologie. An verbalen Ausdrücken für die C. kommen vor: ἀμφιβαίνειν (12), (ἀμφι-, συνανα-)δραμεῖν (19), ἑλίσσεσθαι (6), (περι-) κυκλώσασθαι (3), ὀρχεῖσθαι (1. 10. 24), περιγράφειν (Ael. v. h. 4, 15), περιελθεῖν (7), περιθεῖν (8. 11), περιιέναι (2), περιφέρειν (17), περιστρέφεσθαι (20), (περι-)χορεύειν (5) usw.; ambire (Plin. n. h. 17, 266), amptruare (ThLL 1, 2017), circumagere (Plin. n. h. 28, 2), circumire (4), circumscribere (18), decurrere (26), lustrare (22f), tripudiare (21), (con-)vertere (16. 25). Gemäß der verschiedenartigen Bedeutung der C. können Ausdrücke des ‚Umkreisens' den Sinn von ‚beschützen' (ἀμφι-, περιβαίνειν), ‚schädigen, betrügen' (περιγράφειν, circumscribere), ‚reinigen' (circumferre, lustrare), ‚befallen, überkommen' (ἀμφιβαίνειν, περικυκλεῖν) annehmen (Pax 59. 65. 67), wie auch fremde Worte durch Hinzufügung eines περί oder circum in dieses Wortfeld Eingang finden (περικαθαίρειν vgl. F. Pfister, Art. Katharsis: PW Suppl. 6, 149. 159).

VI. Einfluß auf bauliche Gestaltung von Heiligtümern. Für die κύκλιοι χοροί wurde der kreisrunde Tanzplatz der Orchestra geschaffen. Auf kultische Rundtänze gehen die ursprünglich runden Labyrinthbauten (Il. 18, 590/606) zurück, die später als Tanzplätze u. -schemata ihren eigentlichen Sinn, die Befreiung aus einem unentrinnbaren Gefängnis, nie ganz verleugnet haben (Humborg, Art. Labyrinth: PW 12, 312/21).

VII. Umgestaltung der C. a. Infolge der Größe eines Gebietes berührte die Prozession vielfach nur die Grenzpunkte (vgl. Robigalien; *Bittprozession) oder die C. wurde überhaupt durch ein Herumgehen innerhalb des Rundes ersetzt, wobei natürlich das Bestreben, möglichst viele Stellen zu berühren, eine wesentliche Rolle spielte (Geop. 1, 14, 5; vgl. auch die Bedeutungserweiterung von περιιέναι u. circumducere: Deubner, Feste 180. 186_5). – b. Ferner wurden im offiziellen Kultus (nicht aber bei den Mysterien u. in der Magie) die wild ekstatischen Tänze ruhiger u. feierlicher: der Rundtanz ging in den Rundgang über, so daß zB. in der Tragödie χορεύειν ein terminus technicus für die geordnet ruhig dahinschreitende Bewegung wurde (Kranz). Ähnlich wandelte sich das tripudiare der Salier aus einem ausgelassenen Hüpfen u. Springen in einen langsamen Reigen (Liv. 1, 20, 4; Lucian. salt. 20). Bisweilen trat sogar an Stelle der Bewegung ein kreisförmig angeordnetes Stehen um den Altar (Aesch. frg. 407 D). – c. Während ursprünglich die C. ex opere operato wirkte, rückte allmählich die Anrufung der Götter (zB. des Mars bei den Ambarvalien; vgl. auch *Lupercalia) immer mehr in den Vordergrund, so daß der eigentliche Sinn der C. aus seiner zentralen Stellung verdrängt wurde. – d. Vielfach trat auch insofern eine Verschiebung ein, als das Augenmerk nur auf die Verstärkungsformen gerichtet war, die C. als Zutat aufgefaßt wurde (vgl. *Lupercalia). – e. Im Laufe der Zeit übernimmt im öffentlichen Gottesdienst der Priester meist allein die anfänglich von der ganzen Gemeinde ausgeübte C., die im allgemeinen auf das Herumtragen von Opfergerste u. Weihwasser beschränkt bleibt (2; vgl. Eitrem 25).

VIII. Profanierung. Ähnlich anderen sakralen Bräuchen ist auch die C. einer besonders von der Jugend befürworteten Profanierung ausgesetzt worden, wobei meist die Verstärkungsformen, vor allem der Schnellschritt, den Anlaß dazu boten. Die C. erscheint hierbei a) als angesehenes, b) als entartetes Spiel. – a. Der einst zu Ehren der Aphrodite stattfindende aus Kreisbewegungen bestehende Labyrinthtanz (oder Trojaspiel) wurde von der vornehmen röm. Jugend bis ins späte Altertum (Auson. griph. tern. num. 80 [204 Peip.]; Claudian. sext. consulat. Honor. 621/39 [194

Koch]) in Form eines Turniers (Verg. Aen. 5, 545/603) aufgeführt; der ehemalige sakrale Charakter, der schon bei Homer (Il. 18, 590/606) im Schwinden begriffen war, lebte später zB. im Totenkult (Cass. Dio 59, 11, 2; 76, 15, 3f) wieder auf (Plut. Cat. min. 3; Sen. Troad. 778). An den Robigalien wurde die C. in einen Wettlauf für die Jugend umgestaltet (Fast. Praen. April.: CIL 1, 236). – b. Der mit Nacktheit u. Rutenschlag verbundene Umlauf an den Lupercalien führte zu solchen Exzessen, daß die Vornehmen sich nicht mehr daran beteiligen konnten (vgl. Lucian. sat. 4).

IX. Ablehnung. Gegen die abergläubische Verwendung der C. wandte sich schon Menander, indem er sich über die Heilungen von Kranken durch Umkreisen u. Umschwefeln lustig macht (CAF 530, 17/23; vgl. auch 326).

B. Christlich. I. Zeugnisse. Die C. ist hauptsächlich bezeugt: a. Im allgemeinen menschlichen Leben bei (1) Geburt (dreimalige C. des Priesters, Kindes u. Vaters um das Taufbecken nach der Myronsalbung): Goar 356; (2) Hochzeit (dreimalige C. des Priesters u. Brautpaares um das Analogion nach dem Trunk aus dem Kelch): Goar 392; (3) Tod (absolutio ad tumbam): Tert. apol. 42 (s. unten IVb u. Cabrol, Abs.); (4) *Bittprozession (litania maior, litaniae minores); (5) *Lichtmeß. – b. Im allgemeinen Kultus (6) bei der Prozession mit Opfergaben: PsDion. Ar. eccl. hier. 3, 2: PG 3, 426; Brightman 573; (7) Orate fratres: Ordo Rom. 2, 9 (dagegen unwahrscheinlich Jungmann 2, 107_{25}). – c. In der himmlischen Sphäre, anknüpfend an Jes. 6, 2 u. Apc. 4, 6; 5, 11; 7, 11; (8) Apc. Petri 4, 18; (9) Basil. ep. 2: PG 32, 225; (10) id. s. 17, 1: PG 32, 522; (11) Clem. Alex. paed. 2, 4, 40; (12) id. protr. 12, 119f; (13) Herm. s. 9, 11; (14) Ign. Eph. 4, 2; (15) ib. 19, 2; (16) id. Rom. 2, 2; (17) ILCV 46 usw.; (18) Joh. Chrys. Mt. s. 48; (19) Joh. Mand. s. 22: BKV 58, 226; (20) Venant. Fort. carm. misc. 8, 4, 4. – Anhangweise sei hingewiesen: (21) auf die erst aus späterer Zeit belegten Umgänge bei der Kirchweihe, deren Ritus antike Bestandteile aufgenommen haben kann (Besitzergreifung durch dreimalige C.: Martène 2, 696; Lustration durch siebenmalige C. des Altars mit Aspersion u. dreimalige C. um die inneren Wände u. Durchqueren der Kirche sowie Incensation, woran sich dann der allgemeine Brauch der Altarberäucherung anschloß; vgl. Fehrenbach; Jungmann 2, 93_{27}); (22) auf die Labyrinthdarstellungen (vgl. das die Einnahme Jerichos darstellende Mosaik in St. Maria Maggiore: Wilpert, Mos. 465 Tf. 25).

II. Wesen. Über die Richtung u. die Anzahl der Umkreisungen fehlen für die ältere Zeit genauere Angaben. Doch scheint die drei- (1/3. 21) oder siebenmalige (21f) C. üblich gewesen zu sein u. zw. unter Zuwendung der rechten u. linken Seite (1/3. 7. 21; beachte die im Schadenzauber übliche Zuwendung der linken Seite bei 22, wo antiker Einfluß anzunehmen ist). Verstärkt wurde die C. durch Kerzen (5), Trompeten (21), Schweigegebot (13), Weihrauch (3. 6. 22), Weihwasser (3. 21), Gebete (1/4. 7, 21), Persönlichkeit der umkreisenden Person (6. 21), Vermischung mehrerer Riten zB. mit der Sitte des Durchquerens (21). Die Größe eines Gebietes zwang bisweilen zu einer bloßen Berührung der Grenzpunkte (litania maior: 4).

III. Ursprung. Die Quelle der christl. C. kann zunächst das Judentum sein (24). Belege für C.: Ex. 32, 19; Jos. 6, 1/20; Philo v. contempl. 84f (vgl. dazu Elliger u. Scheftelowitz). Wichtig ist besonders die himmlische C. Jes. 6, 2, wonach die Seraphe im Halbkreis um den Thron des Herrn schweben. Bewegung u. Ruhe liegen hier dicht beieinander ('amad ‚stehen' u. 'opep ‚fliegen' stehen in Parallelismus) u. bilden keine Gegensätze, so daß die Stellen der Apc. sich ohne weiteres anfügen, wo zB. 7, 11 einzelne himmlische Gruppen ‚in sich erweiternden konzentrischen Kreisen um den Thron sich schließen' (Lohmeyer, zSt.). Als weitere Quellen kommen in Betracht die Antike, die Vermischung von Antike u. Judentum (22), selbständige christl. Äußerungen unter Anlehnung an die Antike u. besonders in Missionsgebieten heidnische, nichtantike Elemente, welche infolge der Elementarverwandtschaft mit antik-christlichen sich vermischen (vgl. Kirchweihriten). Hieraus folgt, daß der antiken C. eine große Bedeutung bei der Ausbildung der christl. C. beizumessen ist, deren zT. späte Bezeugung entweder auf unserer ungenügenden Kenntnis der Quellen beruht oder sich in vielen Fällen sicher aus dem erst allmählich immer stärker werdenden Durchbruch antiker Anschauungen erklärt.

IV. Auseinandersetzung. Den Christen konnte natürlich die zwar elementar gegebene C. erst durch Beseitigung der daran geknüpften heidn. Anschauungen u. durch Erfüllung mit christlichem Gedankengut sinnvoll werden. Die dadurch bedingte Auseinandersetzung be-

zieht sich a) auf Entartungserscheinungen, b) auf den prinzipiellen Gegensatz zwischen Christentum u. Heidentum. – a. Die Entartung der kultischen u. profanen Tänze brachte einen fast völligen Bruch mit dem Schnellschritt mit sich, wobei man an das antike χορεύειν anknüpfen konnte (zur Entartung der kultischen Tänze vgl. oben A VII; u. besonders PsAug. s. pasc. [Wilmart 198]: impudico rotatu chori flexibiles fragile melos plausu concrepante dederunt; zum profanen Tanz vgl. Ambr. virg. 3, 25; Dölger, Klingeln; Ausnahme Act. Joh. 94/6; zum Bruch mit dem Schnellschritt vgl. Hrab. Maur. s. 19: PL 110, 38). Insbesondere dürfte jedoch die ruhige himmlische C. hierbei von Einfluß gewesen sein. Mit diesem Befund stimmen bestens die sprachlichen Tatsachen überein, indem χορεύειν u. tripudiare als Termini technici der christl. C. bei weitem überwiegen (1f. 8/19). – b. Die Ablehnung der Vorstellung einer angeblichen Überlegenheit des Menschen den Dämonen gegenüber führte unter Hinweis auf gelegentliche heidn. Äußerungen (Clem. Al. strom. 7, 4, 27) zu einer Verwerfung der C. in Zauber u. Magie (Did. 3, 4); vielfach richtete sich der Angriff weniger gegen die C. selbst als gegen den Aberglauben der dabei angerufenen Götter (Aug. civ. D. 6, 9; *Lupercalia). Dieser Wandel der Auffassung wurde vor allem durch das starke Hervortreten des himmlischen Tanzes gefördert, der nicht Mittel zum Zweck, sondern Erfüllung an sich schon bedeutet (8). Die dadurch bedingte Minderung des Ansehens der C. bereitete den Boden für zahlreiche Vermischungen mit anderen Bräuchen (3; Leo M. s. 27); sie rückte außerdem die sog. Verstärkungsformen immer mehr in den Vordergrund (3f); so wurde die Prozession selbst nach den dabei geübten Gebeten litania genannt (4). Schließlich ist die maßgebliche Beteiligung des Priesters sowie die allmähliche Überführung zahlreicher Umgänge in die Kirche (1f) bemerkenswert.

V. Motivwandel. Der Wandel, der an heidn. Entwicklungsformen anknüpfen konnte (s. A VI), ist getragen von der Tendenz einer zunehmenden Vergeistigung (Bertholet), die in einem Musterbeispiel bereits Hebr. 11, 30 vorliegt, wonach nicht etwa durch die C. als solche, sondern einzig u. allein durch den Glauben an die wunderbare Macht Gottes die Mauern von Jericho fielen. Im weiteren Verlauf erscheint die C. als Buß- u. Bittgang (4f) u. dient der Verehrung (6/20) u. der Weihe (1/3. 6f. 21) u. kann infolgedessen, besonders verstärkt durch die Macht der Kultgemeinschaft (14), auch apotropäisch, bannend u. segenspendend wirken; meist ist hierbei mit einer Motivschichtung zu rechnen (vgl. bes. 3). Die erste sichere symbolhafte Deutung findet sich im 5. Jh. (6).

VI. Weiterleben antiker C. Da die C. als ein allgemein menschlicher Brauch fast stets bei den gleichen Anlässen aufzutreten pflegt, konnte das Christentum meist direkt an die Antike anknüpfen (1/4. 6f). Aber auch sonst war für die Übernahme einer heidn. C. das Vorhandensein wesentlicher Berührungspunkte mit einer christlichen unerläßliche Vorbedingung, wenn auch dann gelegentlich Christliches durch Heidnisches umgestaltet werden konnte (5).

VII. Stellungnahme der Heiden. Der christl. Umgang bot den Heiden, die in der C. eine alte Sitte sahen, deren Pflege zur Erhaltung des Gemeinwesens notwendig erschien, einen Ersatz, mit dem im Gegensatz zu den viel traditionsgebundeneren Bauern (Max. Taur. s. 81: PL 57, 695) die Städter sich leichter abfinden konnten, deren entarteter Sinn auf diese Weise wieder auf natürliche religiöse Bahnen gelenkt wurde (4; vgl. Usener 308).

VIII. Entartung. Gleichgültigkeit, aber auch übertriebenes Streben nach besonderer Religiosität brachten in der Vermischung von heidnischer mit christlicher C. manche von der Kirche bekämpfte Mißstände mit sich (Tanz an den Märtyrergräbern: Basil. s. 14: PG 31, 445f; Aug. s. 311, 5. Umdrehen der Gläubigen auf den Stufen von St. Peter: Leo M. s. 27), die vor allem in der Gnosis in ein gewisses System gebracht zu sein scheinen (Act. Joh. 94/6).

IX. Einfluß auf bauliche Gestaltung. Die Tatsache, daß der Chor seinen Namen von dem chorus cantantium, psallentium u. nicht von dem chorus saltantium herleitet, beweist zur Genüge, daß die C. keine zentrale Stellung im frühchristl. Gottesdienst einnahm. Inwieweit die Kuppelbauten (S. Constanza in Rom, S. Vitale in Ravenna, S. Lorenzo in Mailand) auf die C. zurückgehen, ist trotz Strzygowski 74f nicht geklärt. Direkt an die Antike lehnen sich aber die bis ins späte Mittelalter vorkommenden, als Boden-, Wand- u. Pfeilerverzierung dienenden rechtwinkligen u. kreisförmigen Labyrinthe an, deren früheste Beispiele sich in der Reparatusbasilika in Orléansville u. S. Vitale in Ravenna finden (Leclercq, Lab.).

Die Motivverschiebung, in den Windungen eine Befreiung aus den Irrungen des Lebens zu sehen, tritt schon in dem Labyrinth von Orléansville zutage, dessen Zentrum eine in verkünstelter Verteilung angebrachte Inschrift Sancta Ecclesia ziert, während die antike Darstellung des Minotaurus (vgl. Il. 18, 590/606) nach manchen Vorstufen erst in S. Michele Maggiore in Pavia (11. Jh.) wieder zum vollen Durchbruch gelangt. – Das mit dem Labyrinth eng zusammenhängende, schon in der Antike profanierte Trojaspiel ging nach den Zeugnissen des Ausonius u. Claudian (s. A VII) ins MA über. Ob die von Basil. (s. 14) getadelten Tänze in Labyrinthform, wie die modernen griech. Osterreigen (Diels), vor sich gingen, ist unsicher. Der Zusammenhang zwischen den mittelalterlichen Begehungen der Labyrinthe, zu Fuß oder mit dem Finger (sekundär) symbolisch angedeutet, u. der Antike ist noch ungeklärt.

H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jhh. 1 (1902) 170f. – A. Bertholet, Über kultische Motivverschiebungen: SbB 1938, 164/84. – F. Cabrol, Art. Absoute: DACL 1, 200/06; Art. Offertoire: ebd. 12, 1951/3. – O. Casel, Besprechungen von C. betreffenden Arbeiten: JbLw 2 (1922) 129; 5 (1925) 208f. – H. Diels, Das Labyrinth: Festgabe Harnack (1921) 68/72. – F. J. Dölger, Klingeln, Tanz u. Händeklatschen im Gottesdienst der Melitianer: ACh 4, 248/53; Sol sal. 2f. 49f. – Eisenhofer 1, 193. 262f. 296. 479. 556f; 2, 441f. 456/64. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915) 1/25. – J. Elliger, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung (1913) 199. – E. Fehrenbach, Art. Encens: DACL 5, 8/21. – J. Goar, Euchologion (Paris 1647). – A. Goebel, De Troiae ludo: Progr. Gymn. Düren (1852) 1/27. – L. Gougaud, Art. Danse: DACL 4, 248/58. – E. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch (1919). – W. Kranz, Stasimon (1933) 147f. – H. Leclercq, Art. Labyrinth: DACL 8, 973/82. – G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion (1933) 352/54. – Nilsson, Gesch. 1, 103f. – A. Nock, Conversion (Oxf. 1933) 226f. – W. Pax, Sprachvergleichende Untersuchungen zur Etymologie des Wortes ἀμφίπολος: Wörter u. Sachen 18 (1937) 1/88; Art. Peridrome: PW Suppl. 7, 892/97. – H. v. Petrikovits, Troiae lusus: Klio 32 (1939) 209/20; Troiaritt u. Geranostanz = Festschrift R. Egger 1 (Klagenfurt 1952) 126/43. – W. O. E. Oesterley, The sacred dance (Cambridge 1923). – Prümm, Hdb. 487ff. – J. Sauer, Art. Labyrinth: LThK 6, 327. – I. Scheftelowitz, Ein Beitrag zur Methode der vergleichenden Religionsforschung: MGWJud 65 (1921) 126. – M. Schuster, Volkskundliche Bemerkungen zu Tibulls Ambarvaliengedichten: WSt 56 (1938) 94/7. – J. Strzygowski, Spuren indogerm. Glaubens in der bildenden Kunst (1936) 74f. – H. Usener, Das Weihnachtsfest² (1911) 302/28. – A. L. Veit, Antik-sakrales Brauchtum im merowingischen Gallien: Volk u. Volkstum 1 (1936) 121f. – Weinkopf, Art. Umwandeln: Bächtold-St. 8, 1366. 1373. – A. Wilmart, Un prétendu s. pascal de saint Aug.: RevBén 41 (1929) 198. *W. Pax.*

Circumcisio s. Beschneidung.

Circus. Der C. als Bauwerk ist vorwiegend für Wagenrennen bestimmt, wird aber nicht selten auch für andere Schauspiele verwendet. Daher wird alles, was die für die Schauspiele bestimmten Bauwerke betrifft (Amphitheater, Circus, Stadion, Theater), in den Artikeln behandelt, die sich mit den einzelnen Arten der Schauspiele befassen: *Gladiatorenspiel, *Naumachie, *Theater, *Tierhetze, *Wettkampf.

Civitas Dei s. Reich Gottes.

Claudianus I (Claudius Claudianus, um 400).

A. Allgemeines. I. Leben. C. ist der letzte bedeutende Repräsentant römischer mythologischer Poesie; sein eminentes Formtalent stellt sich in einer Zeit des Niedergangs ‚strahlend im Farbenglanz fast ovidischer Phantasie u. Ausführung' dar (J. Burckhardt, Const.). C. verlebte seine Jugend in Alexandria (Suid. s. v. Κλ. in Verbindung mit Sidon. carm. 9, 274); er war wohl ein ägyptischer Halbgrieche, wie Ammianus Marcellinus ein syrischer (zur Beurteilung der den C. als Παφλαγών bezeichnenden Notiz des Joh. Lyd. mag. 1, 47 vgl. Birt III/V u. Rolfe 136 gegen Buecheler, Kl. Schr. 3, 11f). C. hatte gewiß engste Fühlung mit der griech. Geistigkeit Alexandrias, der er es nicht zuletzt verdankt, daß er sich zum ‚poeta doctus' im vollen Sinn des Wortes entwickelte. Wenngleich man bei C. nicht von ursprünglicher Zugehörigkeit zur orientalisierenden Kunst der Dichterschule des Nonnos reden sollte (so zB. E. Bickel, Lehrb. 283), wird man für das damalige Alexandria mit der Existenz vornonnischer Dichterzirkel rechnen dürfen, die die Traditionen griechischer Poesie mehr oder weniger hochzuhalten suchten. An diese Traditionen wußte jedenfalls C. anzu-

knüpfen, der nach dem Selbstzeugnis carm. min. 41, 14 vor 395 nur in griechischer Sprache gedichtet hat (Rolfe 137 in Übereinstimmung mit Birt; etwas abweichende Deutung bei Vollmer 2652; über Nachwirkungen der hellenist. Dichtung noch in den lat. Schöpfungen des C. vgl. Birt LXXII). Zu diesem Zeitpunkt kam C. nach Italien, wo er seit dem folgenden Jahre am Hof des Honorius lebte; dort genoß er die besondere Gunst des Stilicho. Man pflegt die Stellung des C. mit der eines ,poeta laureatus' an Fürstenhöfen der Renaissance zu vergleichen; weit stärker als ein solcher war er aber zugleich Sprachrohr der politischen Intentionen seines Gönners, durch seine Dichtung in das problematische Verhältnis der beiden getrennten Reichshälften eingreifend u. den unitarischen Zielen des Stilicho publizistisch dienend (Mazzarino 91/97; J. Straub: NouvClio 4 [1952] 102f; Steinbeiss 48f). In ihm sah er den Mann, der stabilem servans Augustis fratribus orbem justitia pacem, viribus arma regit (in Ruf. 1 pr. 17f). Sein Verhältnis zu ihm vergleicht er mit dem des Ennius zu Scipio (cons. Stil. 3 pr.; dazu treffend Klingner 360). Im Konsulatsjahre des Stilicho (400) durfte C. diesen nach Rom begleiten, um sein Konsulat durch den Vortrag einer umfangreichen Dichtung angesichts des röm. Senats zu verherrlichen (bell. Poll. pr. 5); das trug ihm als dem praegloriosissimus poetarum eine senatu petente von Honorius u. Arcadius verliehene Ehrung ein: die Aufstellung einer Statue auf dem Trajansforum in Rom, die bell. Poll. pr. 7/14 erwähnt wird (die besondere Formulierung dieser wohl auf den Sommer 402 zu datierenden Stelle liefert einen sicheren Term. ante quem für die Betätigung jener Ehrung, die freilich trotz Vollmer 2654 schon recht bald nach der Rezitation, spätestens 401, erfolgt sein dürfte). Die Inschrift der Statue ist erhalten u. befindet sich im Neapler Museum (CIL VI 1710 = Dessau 2949 = Kaibel 879, dazu Birt XLIII; Mazzarino 390). Bemerkenswert ist, daß der lat. Teil der Inschrift den Dichter als tribunus et notarius charakterisiert u. damit wohl auf eine Vertrauensstellung bei Stilicho hindeutet, u. daß das griech. Distichon ihn an Homer wie an Vergil heranreichen läßt, also auf die Zweisprachigkeit seiner Produktion anspielt (vgl. Wilamowitz bei Kaibel, Add.). Von den weiteren Lebensschicksalen des C. verdient hier Beachtung, daß Serena, die Gattin des Stilicho, ihm eine begüterte Afrikanerin als Frau zuführte (carm. min. 31, 53f); das Faktum beweist, welches Interesse die Gönner des C. an ihm nahmen. Um so überraschender muß es wirken, daß weder das zweite Konsulat des Stilicho (405) noch Stilichos Sieg über Radagais (406) noch das siebte Konsulat des Honorius (407) einen Reflex im Werk des Dichters hinterlassen haben, wie sich denn überhaupt keine mit Sicherheit über 404 hinausführende Andeutung bei C. findet (anders P. Fabbri: Athenaeum 17 [1939] 37f); vor allem das Fehlen einer panegyrischen Behandlung der so wichtigen Ereignisse des Jahres 406 ist auffällig. Ob diese Überlegungen dazu führen müssen, daß man in Nachfolge Birts (LX) mit einem frühen Tod des C. schon um 404 rechnet, erscheint unsicher; auf jeden Fall aber zeigen sie, wie wenig es sich empfiehlt, das Verstummen des Hofdichters erst mit dem Sturz Stilichos in Verbindung zu bringen. Die neueste Forschung gefällt sich in ausführlichen Erwägungen über die Umstände, die den Untergang des C. herbeigeführt haben können (vgl. ihre Darstellung u. Beurteilung bei E. Demougeot, De l'unité à la division de l'empire Rom. [Paris 1951] 289/93). Gegenüber solchen Kombinationen ist zu betonen, daß sich keinerlei Sicherheit über die letzten Schicksale des C. gewinnen läßt. Nicht unerwähnt bleibe im Zusammenhang einer Behandlung des Biographischen noch, daß K. Weitzmann u. St. Schulz den in nachdenklicher Haltung sitzenden Poeten (oder Philosophen), den das Musendiptychon von Monza einer Kithara spielenden Muse gegenüberstellt, als C. zu bestimmen versucht haben (JbInst 49 [1934] 128/38; Zustimmung zB. bei K. Schefold, Bildnisse [Basel 1943] 184). Diese Deutung verbietet sich ebenso wie die von Courcelle 122_9 versuchte, der an Mallius Theodorus denkt (im Hinblick auf laud. Mall. Theod. 276ff zunächst recht verlockend), aus stilistischen Gründen, insofern vor allem Rahmenprofil u. Kapitellform einen späteren Zeitansatz nahelegen.

II. Werk. Besonders bezeichnend für das dichterische Schaffen des C. sind seine Zeitepen. Sie haben teilweise panegyrischen Inhalt: erster Panegyrikus der auf Probinus u. Olybrius von 395; später Lobgedichte auf das Konsulat des Honorius von 396, 398, 404, des Mallius Theodorus von 399, des Stilicho von 400; Heldengedicht De bello Poll. oder Goth. auf Stilichos Sieg über Alarich 402 u. a. Zum anderen Teil sind sie Invektiven, die sich

temperamentvoll gegen Exponenten oström. Politik wenden (in Rufin.; in Eutrop.). Von den Zeitepen heben sich, abgesehen von den Carmina minora vermischten Inhalts, deutlich ab die drei Bücher De raptu Proserp., in denen das Mythologische rein bewahrt ist u. nicht mit zeitgeschichtlichen Elementen durchsetzt erscheint; wenn selbst hier in der Erzählung ein auf die Gegenwartsrealität zu deutender Bezug enthalten ist, so ist er doch nur von außen her zu ermitteln (Birt XIVff, dem durch seine Kombinationen die Datierung des Werks auf 395/97 gelungen ist). Von den bei Birt 417ff abgedruckten, auch in Ludwichs Ausgabe der Eudociae et Procli reliquiae enthaltenen griech. Gedichten sind die Reste der Gigantomachie sicher echt (vor 395 noch in Alexandria verfaßt, wie v. 11 zeigt); daß sie der nonnischen Verstechnik fremd sind u. auch in sprachlicher Hinsicht wenig Berührungen mit Nonnos zeigen, betont Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos (Lund 1933) 159; vgl. auch P. Friedländer: Hermes 47 (1912) 53. Wenn man seit Birt u. besonders seit Reitzenstein 182/5 sich zumeist ohne weiteres geneigt zeigte, dem C. auch alle in der Anthologie unter dem Lemma Κλαυδιανοῦ überlieferten Epigramme zuzuschreiben, so dürften die wichtigen Hinweise von Wifstrand aO. berufen sein, hierin einen Wandel herbeizuführen; das erste der beiden durch ausdrückliche Scholiennotiz einem andern Claudianus zugewiesenen Epigramme Anth. Pal. 1, 19 u. 20 zeigt, ganz im Gegensatz zur Gigantomachie, nonnischen Stil, was aber auch auf die übrigen Epigramme zutrifft (besonders auf Anth. Pal. 9, 139; vgl. *Claudianus II). Allerdings liefern die wenigen griech. Kurzgedichte für vergleichende metrisch-stilistische Untersuchungen eine recht schmale Basis. – Ohne Zweifel ist C. in seiner Panegyrik stark von Statius u. andern lat. Vorbildern beeinflußt (ein gutes Beispiel ist Stat. silv. 1, 2 in seiner Bedeutung für die Konzeption des Epithalam. de nupt. Honorii), während die Indignation seiner Invektiven sich nicht nur in Ton u. Stimmung, sondern auch in manchen Einzelelementen aus Juvenal herleiten läßt (Th. Birt, Zwei politische Satiren [1888] 52/61; J. Bruns, Vortr. u. Aufs. [1905] 217; G. Highet, Juvenal the Satirist [Oxf. 1954] 301 mit Einzelnachweisen; fraglich hingegen ist Birts ebd. 64/73 entwickelte Annahme eines Anschlusses der claudianischen Invektiven an Lucilius, vgl. W. Kroll: PW 2A, 195; A. Kurfess: Hermes 76 [1941] 93/5). Freilich wissen wir durch Papyrusfunde (BerlKlassT 5, 1 [1907] 107ff), daß wir für Ägypten mit einer etwas älteren u. gleichzeitigen politischen Epik in griech. Form zu rechnen haben; die von Wilamowitz edierten Stücke ,lehren uns die griech. Weise im Original kennen, die C. nach Rom übertragen hat' (Wilamowitz aO.; ders.: Kultur der Gegenw. 1, 8³ [1912] 278; es ist wohl auch kaum überraschend, daß noch Georgios der Pisidier im 7. Jh. für die Würdigung des Verhältnisses des Epischen zum Panegyrischen bei C. aufschlußreich erscheint [so Nissen 298/325], denn der Byzantiner knüpft ja an die bis auf geringe Reste verschollene griech. historische Epik der früheren Jh. an). Wilamowitz' Urteil darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß C. in seinen lat. Dichtungen ein weit höheres Niveau erreicht als seine stofflich vergleichbaren, griechisch schreibenden Kunstgenossen. Die Bedeutung der vorgefundenen lat. Tradition für C. ist eben beträchtlich stärker als man unter der Wirkung des in den griech. Funden steckenden Überraschungsmoments zunächst glaubte; sie wird von Klingner 359 gut gekennzeichnet, wenn er seine Charakteristik der eigentümlich geistig-sinnlichen Wesensart des C., in der jedes Wort, jede Wendung einen eigentümlichen Glanz auszustrahlen scheine, mit der Feststellung beschließt, daß C. ,sich an ein von lichter Genauigkeit durchwaltetes Erbe röm. Dichtersprache glücklich fortbildend hält'. Es ist ein ausgezeichneter Gedanke von G. Boissier gewesen (La fin du paganisme 2 [Par. 1891] 275f), für die rechte Würdigung des von C. erreichten tiefen Eindringens in den Kunstgeist der lat. Poesie der augusteischen Epoche u. der Dichter von Lukan bis Statius daran zu erinnern, daß C. als nicht von Haus aus in der lat. Sprachwelt wurzelnder Ausländer mit stärkerer Bewußtheit um die Aneignung des röm. literarischen Erbes gerungen hat als die, die mit problemloser Selbstverständlichkeit in der Nachfolge dieses Erbes zu stehen glaubten u. dabei des längst eingetretenen Niedergangs nicht gewahr wurden; dem faktisch geübten durchschnittlichen Literaturbetrieb der röm. Gegenwart vor seiner Übersiedlung nach Italien fernstehend, sah C. sich wie von selbst an die großen Muster gewiesen. Von ihnen hat er nicht nur im Formalen, sondern auch inhaltlich viel gelernt. Hinzukommen mußte dann freilich noch die persönliche Berührung mit dem Zentrum des röm. Geschichtsraumes, sei-

nen Werten, Schicksalen u. noch immer verbliebenen Aufgaben, um der Dichtung des C. jenen großen Atem zu verleihen, den man bei den genannten Fragmenten der griech. Zeitdichtung Ägyptens vergeblich sucht. Natürlich entsprach es ganz dem Geist u. Sinn jener von ihm erwählten lat. Vorbilder, wenn er das Studium der paradigmatischen griech. Literaturwerke dauernd als notwendige Voraussetzung für die künstlerische Perfektion auch des Römers betrachtete (vgl. etwa IV cons. Hon. 397ff u. auch nupt. Hon. 233). Wie weit C. mitunter bei den Elementen der mythologischen Erzählung, von deren Einzelfragen Fargues 255/84 handelt, durch sein Anknüpfen an Statius u. andere Vorbilder das Phantasiespiel zeitgenössischer alexandrinischer Dichterschulen gewandelt oder doch um weitere Nuancen u. Möglichkeiten bereichert hat, ist schwer abzuschätzen (vgl. zur Sache Fargues 256). Wenn die traditionelle Mythologie in den Dichtungen des C. nicht selten durch allegorische Personifikationen erweitert u. der Götterapparat zum Symbol wird, so ist das Erstaunliche dabei dies, daß die Lebenskraft des Mythologischen oder Quasimythologischen darunter durchaus nicht leidet u. kaum je der Eindruck blasser Gedanklichkeit aufkommt. Die Wunderwelt der Götterfabeln mit ihren Hauptakteuren u. Kulissenfiguren ist eben für den Künstler C. sein wahres Lebenselement. Scheint so das Mythologische seinen Wert in sich selbst zu tragen, so ist doch andererseits seine der Erhöhung u. Glorifizierung der zeitgeschichtlichen Realität dienende Funktion nicht zu verkennen, wie ja auch die für C. so bezeichnenden Naturwunder, besonders die der Natur häufig vindizierten sympathetischen Regungen mit den besonderen Zielen der zeitgeschichtlichen Epik in Zusammenhang stehen. Blickt man auf den Erzählungsstil des C. im ganzen, so ist zu sagen, daß die Handlung den Eindruck macht, auf ein Minimum reduziert zu sein; es gibt nur noch einzelne Situationen u. für sich stehende Bilder (dazu gehört auch die Beschreibung von Personen in ihrem Aussehen, ihrem inneren Zustand, ihren Worten), die allenfalls durch kurze Überleitungsstücke verbunden werden, in denen das Geschehen der äußeren Faktizität konzentriert ist. Auf diesen Eindruck zielen wohl schon bestimmte Feststellungen bei Schanz, wenn es etwa heißt (23): ‚das Gedicht (der Rapt. Pros.) ruht zwar auf Beschreibungen u. Reden, ist aber doch anmutig zu lesen‘, oder 30 über C. im ganzen: ‚der Nerv seiner Dichtungen ruht in den Beschreibungen u. in den Reden.‘ Solche Aussagen von Schanz verharren nun freilich noch in der Sphäre des äußerlichen Registrierens u. bedürfen der Vertiefung durch eine Betrachtungsweise, die die spezifischen Merkmale der Darstellungsform des C. in weitere Zusammenhänge einzuordnen u. mit dem Stil der spätröm. Kunst um 400 zu verknüpfen weiß. Diese Aufgabe hat Mehmel 106/13 in vorbildlicher Weise gelöst u. das von ihm so bezeichnete, claudianische ‚Prinzip der isolierten Bilder‘ aus der Interpretation so verschiedener Dichtungen wie des Rapt. Pros. u. des Bell. Poll. abgeleitet. Auch wer mit Mehmel die Eigenart des claudianischen Erzählungsstils mit einem bestimmten, keineswegs auf die Literatur beschränkten Gesamtstil der Epoche in Verbindung zu bringen sucht, kann zugeben, daß zumindest Ansätze zu dem, was sich bei C. in voller Entfaltung zeigt, schon bei einem Dichter wie Statius zu beobachten sind (G. Krumbholz: Glotta 34 [1954] 105f). – Eine umfassende Zeittabelle für die einzelnen Gedichte des C. gibt Birt LXVIII/IX; die Wirkungsgeschichte bis ins MA hinein ist dargestellt bei Birt LXXVIff; aus ihrer frühesten Phase sei das Kuriosum mitgeteilt, daß wir durch einen Glückszufall für einen Kaiserbrief des Jahres 404 Spuren einer Einwirkung claudianischer Wendungen nachweisen können (Coll. Avell. ep. 38; dazu Birt LXXVIII_6). Vor dem 11. Jh. waren im MA die Dichtungen des C. nicht sehr stark verbreitet (vgl. M. Manitius, Philologisches aus alten Bibliothekskatalogen [1892] 103f); die dann wachsende Bedeutung des C. für eine Zeit, die an ihm gewiß vornehmlich Allegorie u. rhetorischen Prunk schätzte, kann nicht zuletzt das große Epos des Alanus v. Lille dartun. Ihm hat C. mit seinem Gedicht In Ruf. 1, 25ff den Grundgedanken für eine Konzeption geliefert, die als eine Art Kontrapost zu der Szene ‚Alecto, Megaera u. die Unglücksmächte‘ zu gelten hat. – Über kommentierende Sonderausgaben zu einzelnen Gedichten des C. vgl. die von H. Fuchs erweiterten Literaturangaben bei Norden, Die röm. Lit.[4] (1952) 191.

B. Verhältnis zu Christentum u. Zeitphilosophie. I. Religiöses u. Philosophisches. Die Frage, ob C. Christ gewesen ist, blieb auch nach der positiven Beantwortung durch Birt weiterhin strittig (Birt LXIII/VII; vorher schon ausführlicher im Progr. von

1885). Gegen Birt wandte sich Arens, Quaest. 22/38 u., weiterführend u. modifizierend, HistJb aO. 1/22. Rauschen lenkte mit gewissen Abschwächungen zur Birt'schen Position zurück (555/9; ähnlich Vollmer 2656); Birt selbst hat seine Auffassung in Wiederaufnahme seiner Beweisführung gegen Arens u andere später verteidigt (Spätröm. Charakterbilder² [1920] 479/82; grundsätzlich in seinem Sinne auch Geffcken, Ausg. 176/77). Die Tatsache, daß sich bei C., abgesehen von der noch zu besprechenden Ausnahme des carmen De Salvatore (c. min. 32), keinerlei Anklänge an Christliches aufweisen lassen u. sein Werk als ein einziger Triumph jener paganen Offenbarung des Schönen wirken muß, deren Weiterleben in den ‚figmenta' der Poesie den substantiellen Christen des ausgehenden 4. Jh. längst anstößig erschien: diese Tatsache genügt in Verbindung mit den Zeugnissen des Aug. u. Orosius für manche Forscher noch immer zur Begründung der These, daß C. entschiedener Nichtchrist gewesen sei (vgl. zB. Fargues 156/63; R. Helm, Natalicium Geffcken [1931] 27/31; Knoche 159; wichtig für diese Auffassung vor allem die an bedeutsamen Perspektiven reiche Charakteristik der religiösen Zeitsituation durch Mazzarino, für den C. geradezu zum Verfechter eines regelrechten ‚programma anticristiano' wird: La polit. rel. 5. 10. 12_1. 24). In der Tat gilt C. dem Aug. civ. D. 5, 26 als ‚a Christi nomine alienus', u. ihm folgend nennt Orosius 7, 35 ihn ‚paganus pervicacissimus'. Man wird nun gewiß gegen Birt zugeben müssen, daß Aug. mit seiner Äußerung den C. klar als zur heidn. Seite gehörig hinstellte u. hinstellen wollte (hierin richtig Arens, Quaest. 37 u. Fargues 157_1; Birt hat den Ausdruck gegen den christl. Sprachgebrauch in zu abgeblaßtem Sinn interpretiert, vgl. zB. Aug. enchir. 4: PL 40, 233). Aber das ist nicht im mindesten zu verwundern, wenn, was man nicht anders erwarten wird, C. als Christ indifferent war u. Aug. nach den in heidnischem Stil geschriebenen Gedichten des C. urteilte (übrigens schränkt Birt LXIII die für Aug. vorhandenen Möglichkeiten eines Wissens über C. auch abgesehen von seinem Werk in einer kaum verständlichen Weise ein). Wenngleich zur Zeit des Honorius gelegentlich noch heidnische Männer in hohe Ämter kamen (ein Gesetz dagegen erwähnt Zosim. 5, 46, 3), so ist doch wohl die überaus intime Stellung des C. am Hof für einen erklärten Nichtchristen schwer vorstellbar; man wird lieber annehmen, daß C. zwar nach Bildungsgang u. Neigungen ursprünglich durchaus Heide war, später aber, ohne getauft zu sein, der am Hof herrschenden christl. Strömung sich anpaßte (vgl. über das Christentum des Stilicho u. des Hofes die treffenden Darlegungen bei Birt, Progr. passim u. Spätröm. Charakterbilder² 480/81). Sieht man die Dinge in dieser Weise, so bleibt zwar das Urteil des Aug. voll verständlich, man gewinnt aber andererseits nun doch die Möglichkeit, an der Echtheit des Gedichts De Salv. festzuhalten, das Birt LXVII in methodisch ausgezeichneter Argumentation als gut bezeugt zu erweisen vermocht hat. Es läßt sich sehr wohl denken, daß ein höfischer Scheinchrist dem Herrscher zuliebe auf Bestellung seine Muse auch einmal einem christl. Stoffe zuwandte (so urteilte schon der Humanist Vives in seiner 1522 erschienenen Ausgabe von Aug. civ. D. zu 5, 26). Hingegen ist es, wie Rolfe 140 richtig betont, wenig wahrscheinlich, daß auch ein entschiedener Nichtchrist sich dazu bereitfinden konnte (anders Seeck, GdU 5², 295; Stein, Gesch. 1, 349; Knoche 159_{59}). Rechnet man für carm. min. 32 mit der Autorschaft des C., so ist damit natürlich keineswegs gesagt, daß Aug. dies Gelegenheitsgedicht gekannt haben muß; eine solche Annahme würde ja voraussetzen, daß Aug. sein Urteil über C. auf die Kenntnis der posthum erschienenen Gesamtausgabe gründete, was alles andere als selbstverständlich ist (trotz M. Schuster bei A. Kappelmacher, Lit. d. Römer [1934] 373). – Bevor wir uns der Würdigung des Gedichts De Salv. zuwenden können, ist noch auf zwei Fragen einzugehen, die die Verfechter der These, C. sei Nichtchrist gewesen, mit dieser glauben verknüpfen zu sollen: die Beziehungen des C. zum Symmachuskreis u. seine Stellung zur christl. Heiligenverehrung. 1) Das zuletzt noch von Knoche 159 angeführte Argument, C. habe doch mit dem Symmachuskreis in Verbindung gestanden, zieht ganz u. gar nicht. C. ruft zwar mehrfach in seinen Gedichten die Victoria an (vgl. cons. Stil. 3, 202/16 u. VI cons. Hon. 597/602; zu beachten ist, daß an der ersteren Stelle Stilicho nur mit dem ‚ornare', nicht etwa mit Opfern in Verbindung gebracht wird). Aber das ist angesichts der von Stilicho Ende 399 mitgemachten Restitution des Bildes der Victoria gar nicht verwunderlich, bestätigt vielmehr nur die von mir entwickelte These, daß C. getreu die offi-

ziellen Strömungen widerspiegle. Vielleicht hätte sich C., obschon wohl weniger bereitwillig, auch dazu verstanden, die spätere Verbrennung der sibyllinischen Bücher durch Stilicho positiv zu kommentieren, wenn er im Zeitpunkt dieses Ereignisses noch Hofdichter gewesen wäre. Die nicht selten verkannte Restitution der Victoria um 400 ist im Zusammenhang mit der Einschätzung des C. zuerst von Birt befriedigend beurteilt worden (erfolglose Polemik gegen ihn bei Arens: HistJb 17 [1896] 13f) u. darf heute als definitiv geklärt gelten (vgl. Seeck: PW 8, 2280; J. R. Palanque, Saint Ambroise [Paris 1933] 307; Courcelle 128_1); sie beweist zugleich die von M. Lavarenne so seltsam unterschätzte Aktualität von Prudentius' Gedicht c. Symm. (Ausgabe des Prud. 3 [1948] 90). Nach der einleuchtenden Kombination von Courcelle gestattet die überaus freundschaftliche Behandlung des Mallius Theodorus in den Symmachusbriefen die Vermutung, daß dieser mit C. befreundete u. von ihm mit einem Panegyrikus geehrte christl. Philosoph, Konsul des Jahres 399, positiv zur Restitution der Victoria in jenem Zeitpunkt stand. Somit ergäbe sich ein weiteres Symptom jener von Aug. als zu liberal, zu unentschieden u. weltlich betrachteten Haltung des Theodorus, die bekanntlich Aug. immer mehr von dem Manne abrücken ließ, der einst einen nicht unbedeutenden Einfluß auf seine geistige Entwicklung gehabt hatte. Aus alledem folgt, daß eine verhältnismäßig positive Beziehung zum Symmachuskreis u. insbesondere eine Stellung zum Victoriabild, wie wir sie bei C. beobachten können, bei manchen Christen um 400 nichts Unerhörtes gewesen ist. – 2) Eine viel zu große Rolle spielt im Zusammenhang unserer Fragestellung das Spottgedicht wider den magister equitum Iacobus, carm. min. 50, mit seiner Anspielung auf die Heiligenverehrung (Birt, Charakterbilder² 480; Fargues 161; Stein aO.). Denn die rechte Interpretation des Gedichts vermag die übliche Auffassung, hier liege eine generelle Verhöhnung des christl. Reliquienkultes u. damit ein offener Angriff auf die christl. Lehre als solche vor, keineswegs zu bestätigen. Die Stelle gefährdet die Gesamtanschauung Birts durchaus nicht. Man braucht also gar nicht mit Birt darauf hinzuweisen, daß auch sonst damals Christen wie etwa Vigilantius sich gegen den Heiligenkultus aufgelehnt haben (über Vigilant. vgl. E. Lucius, Anfänge des Heiligenkults [1904] 328/9; dazu Hieron. c. Vigil. 4 u. H. Schenkl: RhMus 66 [1911] 413/14; wohl keine Verbindung zu Vigilant. liegt vor bei dem von Eutrop. ad Cerasiam de perf. hom. 13, 94 D berichteten Fall, vgl. P. Courcelle: RevEtAnc 56 [1954] 389_{10}). Ja, man sollte das gar nicht; stellen doch der von Birt beigezogene spanische Presbyter u. seine Anhänger einen Sonderfall dar, mit dessen Haltung man die Einstellung des C. nicht ohne weiteres zusammenbringen darf; weit eher konnte für einen Geist wie C. das Urteil der philosophischen Aufklärung maßgebend sein (vgl. zB. Eunap. ed. Boisson. 472). Doch ist gegen so entgegengesetzte Beurteiler wie Birt u. Fargues daran festzuhalten, daß die Äußerung von carm. min. 50, im Zusammenhang mit ihrem konkreten Anlaß verstanden, jene prinzipielle Schärfe gar nicht zeigt, die man ihr weitgehend zuschreibt. – Nach Erledigung der beiden häufig gegen Birt vorgebrachten Gegenargumente dürfen wir nunmehr die Verfasserschaft des C. bei carm. min. 32 De Salv. annehmen: jedenfalls fällt die Beweislast angesichts der guten Bezeugung des Stücks durchaus den Bestreitern der Echtheit zu. Diese haben jedoch mit der im Widerspruch zur C.-Überlieferung vorgenommenen Zuweisung des Gedichts an Merobaudes, Damasus oder Claud. Mamertus wenig Erfolg gehabt (Nachweise für solche Versuche bei Fargues 159/60). Die erste dieser Zuweisungen, die auf Niebuhr zurückgeht u. sich auf gewisse Berührungen des Gedichts De Salv. mit der Laus Christi des Merobaudes stützt, ist durchaus unwahrscheinlich: der gleiche Dichter wird denselben Stoff nicht zweimal in ganz ähnlicher Weise behandeln; andererseits fügen die genannten loci similes sich gut in das Bild ein, das Birt LXVII_4 von der allgemeinen Claudianimitation des Merobaudes gibt. Gegen die Damasus-These sprechen innere Gründe (vgl. M. Ihm, Damasi epigr. [1895] pr. 25 zu nr. 68; die Neuausgabe von A. Ferrua [Rom 1942] läßt De Salv. mit Recht weg). Der von Fargues aO. unternommene Versuch einer Zuweisung des Hymnus an Claud. Mamertus wird schwerlich der besonderen Wesensart des Presbyters von Vienne gerecht, der an eine dichterische Behandlung der Christologie wohl kaum einen höfischen Schnörkel angehängt haben würde (v. 20f). – In noch nicht 20 Versen enthält das Gedicht eine komplette Christologie in nuce; diese arbeitet nicht nur, wie Birts Parallelensammlung glau-

ben lassen kann, mit Anklängen an die johanneische Christologie, sondern auch an paulinische Vorstellungen von Christi Knechtsgestalt: v. 16 mancipii nomen nexusque subisti ist eine freie, echt römisches Kolorit aufweisende Paraphrase von Phil. 2, 7f (vgl. W. Schmid: Pasquali-Gedächtnisheft der StItal 1955, wo im Rahmen einer Untersuchung über den ,vetus Cuiacii' die hier ausgeschriebene Textform als claudianisch erwiesen wird). Daneben darf man vielleicht in v. 1 eine Hindeutung nicht nur auf den κοσμοκράτωρ, sondern auch auf den Lenker des παλιγγενὴς αἰών sehen (vgl. R. Reitzenstein 250 u. dazu PLond 1 [1893] nr. 121 col. 14, 510); für die lat. Einkleidung der ägypt. Kultformel ist daran zu erinnern, daß Janus bei Plin. n. h. 34, 33 aevi deus heißt u. von Stat. silv. 4, 1, 11 als immensi reparator maximus aevi charakterisiert wird. Bezeichnend für den Hymnus ist der Relativstil der Prädikation, den die Textgestaltung der Ausgaben bisweilen verkennt. Wenn C. die Inkarnation wirkungsvoll mit seinen antithetischen Pointen umschreibt, so fiel ihm das wohl um so leichter, als grundsätzlich für ihn die arcana der Christologie vermutlich auf der gleichen Ebene lagen wie so manche Ungereimtheit der traditionellen Mythologie, an die C. ebensowenig ,glaubte' (vgl. zB. cons. Stilich. 3, 231; VI cons. Hon. 475). C. war notfalls christl. Gönnern zuliebe bereit, Christus in den Olymp aufzunehmen, wenn jene Welt der Mythologie nur überhaupt ,legitim' blieb, auf die die entschiedenen Christen der Zeit zum Schaden der von C. gepflegten, einer großen Tradition verpflichteten Dichtungsform meinten Verzicht leisten zu müssen. So ist der Hymnus ein eindrucksvolles Zeugnis für den synkretistischen Charakter einer Übergangsepoche, dessen voller Umfang in den verschiedenen Kulturäußerungen der Forschung nicht immer genügend vor Augen steht. Man wird in diesem Zusammenhang auch darauf hinweisen dürfen, daß es nach der Überzeugung eines Kenners wie R. Delbrueck der gleiche Künstler ist, von dem das Diptychon Lampadiorum u. auch ein Auferstehungsdiptychon stammen (BonnJb 152 [1952] 176). Wenn R. Reitzenstein die Würdigung von De Salv. mit einem Eingehen auf das von ihm als claudianisch angesehene zwölfzeilige Preislied auf Christus Anth. Pal. 1, 19 verbindet, so muß die hier gegebene Darstellung darauf im Hinblick auf die oben A II entwickelten Bedenken verzichten. Wohl dagegen sei aufmerksam gemacht auf die von Birt LXIVf gut nachgewiesene Benutzung auch christlicher Autoren durch C. (obschon nicht alle der angeführten Stellen von gleicher Stringenz sind). Keinerlei christl. Tönung zeigt das Phoenixgedicht carm. min. 27 (vgl. *Phoenix u. die neueste Einordnung bei C.M. Edsman, Ignis divinus [Lund 1949] 184/7). Grundsätzlich hat Birt, Univ. Progr. 12 hinsichtlich des Verhältnisses zum laktanzischen Phoenixgedicht das Richtige gesehen, wenn er sagt, daß C. ,Christiana si qua (in Lactantio) sunt tollit, in philosophica admiratione acquiescit'. Trotz der allgemeinen Beliebtheit des Phoenixsymbols, die jederzeit ohne weiteres zu erneuter Behandlung des Stoffes reizen konnte, wird man in der Tat eine bewußte Beziehung des C. auf Laktanz annehmen dürfen in dem Sinne, daß sich C. von dem religiös-asketischen Spiritualismus distanziert, der dem Symbolgehalt des laktanzischen Gedichts seine besondere Note gibt (Lact. v. 164/66); C. steht, von Laktanz abweichend, im Banne jenes philosophischen Symbolismus, für den der Phoenix Sinnbild des Aion als der in regelmäßigem Wechsel sich verjüngenden Zeit ist (v. 101/10). Nachweise dafür, daß C. Einzelnes aus dem Laktanzgedicht benutzt, gibt Birt: RhM 34 (1879) 8f, dem C. als der überlegene Nachahmer gilt (ähnlich M. Schuster: WSt 54 [1936] 128_{25}). Auch sonst kreist das Denken des C. um den Aion; von großartiger Anschauung zeugen die Verse über die Grotte des Gottes Aevum immensum d. i. Αἰὼν ἀτέρμων, die die Zeiten aus sich entläßt u. zurückruft (cons. Stilich. 2, 424/40; dazu Reitzenstein 183 u. Curtius 114). Für die allgemeine Einordnung des C. in den komplizierten religiösen Symbolismus der Spätantike, in dem neuplatonische, pythagoreische u. orphische Ingredienzien sichtbar werden, vgl. Fargues 172/89 (Orphisches in De raptu Pros.: E. Bernert: Philol 93 [1939] 352/76; die farbenprächtige Variation orphischer Motive in der Schilderung des mystischen Gewebes der Kore rapt. 1,246/71 behandelt in durchgehender Kommentierung R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt [1910] 209/12, zu dessen mannigfacher kosmologischer Lit. entnommenen Einzelnachweisen noch der in griech. Paraphrase bei Euseb erhaltene, wohl syrisch gefärbte Bericht über den Weltenmantel des Aion tritt: Laud. Const. 6 [207, 25 ff H.]). In dieser Spekulation haben darüber hinaus auch Elemente eines astro-

logischen Mystizismus ihr Heimatrecht. So erklärt sich die von Rolfe 147 gut beobachtete Tatsache leicht, daß C., sieht man von der Gattung der astronomischen didaktischen Poesie ab, soviel Anspielungen auf Gestirnkonstellationen aufweist wie kaum ein röm. Dichter sonst (vgl. auch W. H. Semple: ClassQ 31 [1937] 161/9). Für nicht wenige der konkreten Bezüge zur neuplatonischen Philosophie gerade da, wo es um typischen Lehrgehalt geht, darf man an die Freundschaft erinnern, die C. mit dem christl. Neuplatoniker Mallius Theodorus verband, ein Gesichtspunkt, den Courcelle 119/24 weit umfassender herausgearbeitet hat als R. Laqueur (37/8; vgl. auch W. Ensslin: PW 5 A 2, 1898 u. besonders Steinbeiss 51_{82}, der Elemente griech. Weisheit im röm. Weltbild des C. übertreibend als Fremdkörper bezeichnet). Möglicherweise stammt die Entwicklung der platonischen Lehre von den drei Seelenteilen, wie sie C. IV cons. Hon. 228/56 gibt, aus Theodorus, erfahren wir doch in dem ihm gewidmeten Panegyrikus des C. (253f), daß er einmal den Ursprung der Welt u. andererseits die partes animae zum Gegenstand seiner literarischen Betätigung machte. Zwingend ist freilich eine solche Annahme, zumal angesichts der souveränen Beherrschung der griech. Lit. durch C., keineswegs. Birt, Univ. Progr. 16/9, schloß aus der Tatsache, daß der genannte Kontext von IV cons. Hon. auch manche Übereinstimmungen mit dem für Arcadius bestimmten Fürstenspiegel des Synesios enthält, auf Abhängigkeit des C. von Synesios (regn. 7. 10. 11); das verbietet sich in jenem Falle indes aus Gründen der Datierung (vgl. C. Lacombrade, Le discours sur la royauté de Synes. [Paris 1951] 25), so sicher man grundsätzlich mit der Kenntnis mancher Reden des Themistios, Libanios u. anderer Rhetoren des 4. Jh. rechnen wird. Am ehesten wird man bei dem von C. verfaßten Gedicht zum Lobe des Theodorus mit einiger Sicherheit damit rechnen können, daß C. sich stark an eine bestimmte Schrift des christl. Neuplatonikers gehalten hat (Courcelle 123); der Panegyrikus erreichte in der Tat eine deutlichere Beziehung auf Theodorus, wenn er einem seiner Werke resumierend folgte.

II. Geschichtsbild u. Romsymbolik. Das Werk des C. ist bestimmt von der Ehrfurcht vor der röm. Geschichte; aus der häufigen Einbeziehung u. verklärenden Deutung der Romana vetustas erhofft sie eine Stärkung der röm. Gegenwart im Ergreifen der ihr gestellten Aufgabe (F. Christ, Die röm. Weltherrschaft in der antiken Dichtung [1938] 199f). Tradition u. Ideale der großen Geschlechter der röm. Frühzeit werden beschworen (Nachweise bei Steinbeiss 35f); es ist erstaunlich, in welchem Maße C., von Geburt ein Orientale, sich in ihre Geschichte vertieft hat. Mit der Ausgestaltung seines tief in einer reichen Überlieferung verwurzelten Geschichtsbildes entsprach C. ganz den Gedankengängen der röm. Adelskreise der Zeit, die ja als die eigentlichen Träger der Besinnung auf Roms Größe u. Vergangenheit zu gelten haben, nicht weniger jedoch auch dem Wollen Stilichos: der Dichter ließ ja die politische u. militärische Ordnung des weström. Kaisertums als legitime Fortsetzung der so ehrfürchtig geschauten röm. Geschichte erscheinen (Steinbeiss 45/56), u. die sein Werk durchziehende national-röm. Verkündigung konnte das geeignete Gegenstück zu der von der geschichtl. Kontinuität sich lösenden politisch-philosophischen Programmatik des Ostreiches abgeben (Laqueur 19/21). Stilicho ist es, der nach C. den virtutes cani aevi im röm. Volk Geltung verschafft (cons. Stilich. 3, 106/12); es ist bezeichnend, daß in diesem Zusammenhang deutliche Anklänge an Vergils Vorstellung von Wesen u. Beruf des Römertums vernehmbar sind. Der Versuch, die vergilische Geschichtsdeutung in der Weise des Prudentius zu christianisieren, lag dem ,Römer' C. ebenso fern, wie dem Dichter die Forderung einer Christianisierung der überkommenen Literaturformen. Wenn Prudentius in einem Kontext, der wie eine direkte Replik auf C. wirkt (c. Symm. 2, 655ff; dazu Curtius 112_1), die Roma sprechend einführt, so ist sie doch für ihn keine Göttin (ebd. 1, 164ff). Demgegenüber nimmt die Dea Roma in der Vorstellungswelt des C. schon seit 395 eine bedeutende Stellung ein, wie Knoche 157/61 ausgezeichnet deutlich gemacht hat. Knoche behauptet für die Ausgestaltung des Dea-Roma-Bildes bei C. direkten Zusammenhang mit Symmachus. Trifft diese These zu, so braucht man doch den von Knoche (vgl. B I) gezogenen Folgerungen um so weniger zuzustimmen, als die um 400 höchst aktuelle Zeitvorstellung der Dea Roma sicher nicht nur auf die ausgesprochenen Anhänger des Symmachus beschränkt war, sondern auch am Hof eine kräftige Resonanz fand; nur die religiöse Entschiedenheit der Christen vom Schlage des Prudentius mußte sich beeilen,

jene Vorstellung zu entmythologisieren. Somit wird man sagen dürfen, daß C. durch seine besondere Ausformung der Romsymbolik in den Streit des alten u. neuen Glaubens durchaus nicht einzugreifen beabsichtigte. Neben dem politisch-religiösen ist auch der humanistische Charakter des Romsymbols in den Dichtungen des C. zu beachten; er zeigt sich darin, daß der Dea Roma das Patronat auch über Künste u. Bildung zugeschrieben wird (Knoche 159). Die Anschauung der geistigen Gestalt des caput insuperabile rerum, wie die Stadt bell. Gild. 459 heißt, gibt cons. Stil. 3, 130/73 (dazu Klingner 360/2). Die glänzende Versreihe, die die Weltmission Roms durch seine Charakterisierung als armorum legumque parens betont (3, 136; vgl. Steinbeiss 63), ist für Rutilius Namatianus bedeutsam geworden; sie wird zusammen mit der gleichsam an eine Periegese gemahnenden, kurzen Beschreibung von Bauten u. Kunstwerken Roms, VI cons. Hon. 35/52, in die Zusammenhänge der spätantiken Romdichtung eingeordnet bei W. Rehm, Europ. Romdichtung (1939) 20/4.

E. Arens, Quaestiones Claudianeae, Diss. Münster (1894); Claudian Christ oder Heide?: HistJb 17 (1896) 1/22. – Th. Birt, Praef. I/CCXXX: Claudii Claudiani carmina rec. Birt = MG A. A. 10 (1892); De moribus Christianis quantum Stilichonis aetate in aula imperatoria occidentali valuerit disputatio = Univ. Progr. Marburg 1885. – P. Courcelle, Les lettres grecques en occident² (Paris 1948) 119/24. – E. R. Curtius, Europ. Lit. u. lat. MA (Bern 1948), Reg. s. v. C. – P. Fargues, Claudien (Paris 1933). – F. Klingner, Röm. Geisteswelt (1943) 359/62. – U. Knoche, Ein Sinnbild röm. Selbstauffassung: Symbola Colon. J. Kroll oblata (1949) 143/62. – R. Laqueur: Probleme der Spätantike (1930) 19/20. 37/38 (Exkurs: Claudian u. die Philos. des Theodorus). – S. Mazzarino, Stilicone (Rom 1942) 91/7; La politica religiosa di Stilicone: Rend. Ist. Lomb. 71,2 (Mailand 1938) 1/28. – F. Mehmel, Virgil u. Apollonius Rhodius (1940) 106/29. – Th. Nissen, Histor. Epos u. Panegyrikos in der Spätantike: Hermes 75 (1940) 298/325. – G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche (1897) 555/59. – R. Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium (1921) 182/85. 250; Zwei religionsgesch. Fragen (1901) 107. 132. – J. C. Rolfe, Claudian: TrProcAmPhilAss 1 (1919) 135/49. – Schanz, Gesch. 4, 2 (1920) 3/32. – H. Steinbeiss, Das Geschichtsbild Claudians, Diss. Halle (1936). – F. Vollmer, Art. Claudianus: PW 3, 2652/60.

W. Schmid.

Claudianus II (jüngerer Dichter).

A. Problematik. Zu Anth. Pal. 1, 19 bemerkt ein Scholion: ,es liegt hier der gleiche C. vor, der die Lokalgeschichte von Tarsos, Anazarbos, Berytos u. Nicäa dargestellt hat' (ob in prosaischer oder epischer Form, steht dahin; das letztere ist aber bei dem Vf. des Anthologiegedichtes doch wohl das Wahrscheinlichere). Es handelt sich vermutlich um denselben C., den Evagr. h. e. 1, 19 nennt, welcher Κλαυδιανὸν καὶ Κῦρον τοὺς ποιητάς in die Zeit des Theodosius II setzen zu sollen glaubt. Reitzenstein, Erlösungsmyst. 184/5, freilich identifiziert den im Scholion genannten Vf. von Anth. Pal. 1, 19 mit dem berühmten C. (so auch schon Th. Birt als Herausgeber des C.). Dagegen wendet sich aus metrisch-stilistischen Gründen Wifstrand 159, der seine Beurteilung von Anth. Pal. 1, 19. 20 auch auf die anderen Stücke der Anth. Pal. ausdehnt (vgl. *Claudianus I unter A II). Obwohl die wenigen Kurzgedichte, die in den Ausgaben des bekannten C. nach der griech. Gigantomachie abgedruckt zu werden pflegen, eine recht schmale Basis für Untersuchungen nach Art der von Wifstrand geforderten abgeben, wird man der durch Wifstrand vollzogenen Abtrennung der Anth. Pal.-Gedichte vom Werk des berühmten C. auch im Hinblick auf die Angabe des Scholiasten zustimmen. Zwar hat Reitzenstein aO. sehr entschieden die These verfochten, der große C. könne eben sehr wohl Städtegründungsgeschichten poetisch behandelt haben; aber dem Bedenken, warum der Scholiast gerade diese als typisch für den bekannten C. hinstellt u. dessen sonstige griech. Produktion, nicht zuletzt die Gigantomachie, mit Stillschweigen übergeht, vermag er nicht überzeugend entgegenzutreten (unzureichend der Versuch aO. 184_3).

B. Religiöse Gedichte. Von den in der Anth. Pal. überlieferten Gedichten interessieren hier nur die beiden mit religiösem Inhalt (1, 19. 20). Wie immer man über die Verfasserfrage denken mag, man wird zugeben, daß das meiste vor allem zur Würdigung des zwölfzeiligen Preisliedes auf Christus (1, 19) von Reitzenstein beigesteuert wurde (Erlösungsmyst. 184/6. 250; Zwei Fragen 107). Ohne Zweifel werden in 1, 19 die Epiklesen des Aion auf Christus übertragen, der dem Dichter als Lenker des Aion gilt (v. 12); auch Berührungen mit einem

Straßburger Pap. scheinen vorzuliegen (vgl. zB. v. 2: παλινδίνητον ἀνάγκην mit PapStraßb 481r, 26); wenn Christus als das Auge des ersten Gottes u. als dessen πρωτόσπορος φωνή geschildert wird (v. 4. 11), so ist der Zusammenhang mit synkretistischen Spekulationen unverkennbar (Reitzenstein, Zwei Fragen 107_2 erinnert an den stoisch-ägyptischen Hermes).

R. Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium (1921); Zwei religionsgesch. Fragen (1901). – K. Schenkl: SbW 43 (1863) 35f. – A. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos (Lund 1933). *W. Schmid.*

Claudianus Mamertus.

A. Biographisches, Sprache, Umwelt. C., ein dem Freundeskreise des *Apollinaris Sidonius angehörender gallischer Philosoph, ist um 474 als Presbyter zu Vienne verstorben. Daß ihm Eucherius, der berühmte Bischof von Lyon († 450/55), praesentaneis coram disputationibus cognitus war, erfahren wir st. an. 2, 9, 3 (135, 13 E.). Salvian. hat ihm ein nicht mehr erhaltenes Werk gewidmet (vgl. Gennad. vir. ill. 68). Gennadius deutet seine besonderen Qualitäten als Rhetor u. Philosoph an (vir ad loquendum artifex, ad disputandum subtilis: aO. 84). Aufschlußreich für das Gesamtbild des C. sind, abgesehen von seinem eigenen Werk u. den beiden zum Hauptwerk hinzutretenden Briefen (198f u. 203ff E.), vor allem einige Briefe des Sidonius: nämlich ep. 4, 3 (an C.; dazu C. E. Stevens, Sidon. Apoll. [Oxf. 1933] 17), ferner 5, 2 (an Nymphidius), besonders aber 4, 11, ein Beileidsbrief an Petreius beim Tode seines Onkels C. Im letztgenannten wird der verstorbene Philosoph als Muster aller Tugenden (bezeichnend in der gegen Ende in den Brief eingeschalteten nenia v. 4: triplex bibliotheca quo magistro, Romana, Attica, Christiana fulsit) u. selbstloser Helfer seines älteren Bruders, des Bischofs von Vienne, in der Führung der Bischofsgeschäfte geschildert (5: consiliarius in iudiciis, vicarius in ecclesiis . . . in lectionibus comes). Hier erfahren wir auch, daß C. sich der Kirchenmusik gewidmet (6, carm. 13/5: psalmorum hic modulator et phonascus ante altaria fratre gratulante instructas docuit sonare classes) u. Perikopen zu einem Lektionar zusammengestellt habe (6, carm. 16f: hic sollemnibus annuis paravit quae quo tempore lecta convenirent). Schon Engelbrecht (11) hat mit Recht ausgesprochen, daß die maßlosen Lobeserhebungen des Sidon., von ihrer bombastischen Einkleidung befreit u. auf ein vernünftiges Maß reduziert, manches zur richtigen Charakteristik des C. beitragen können. Insbesondere erscheinen als bedeutsam die Bemerkungen des Sidon. über die Sprache des C. ep. 4, 3; dazu fügt sich gut dessen eigene Formulierung seines Stilideals im Brief an den Rhetor Sapaudus (203/6 E.; schöne Würdigung bei Courcelle 223f; vgl. 205, 26ff E., darüber Engelbrecht 11ff u. Hårleman 77f in Verbindung mit Bömer 42ff). Die Diktion des C., deren Sympathie für manche Errungenschaften der afrikanischen Vollrhetorik (typisch etwa ein Satz wie st. an. 2, 9 [137, 1ff E.]) eine klassizistische, um deutliche Ciceroimitation bemühte Grundrichtung nicht ausschließt, ‚dürfte den Zeitgenossen geradezu als tonangebend erschienen sein' (Engelbrecht 12; dazu Norden, Kunstpr. 2, 585_1. 639_1). Engelbrechts These einer gewissen stilistischen Wahlverwandtschaft des C. mit Apuleius mag im einzelnen mancher Begrenzung bedürfen, sollte aber keineswegs mit Bömer 45ff gänzlich geleugnet werden; es ist doch wohl typisch, daß sich C. im Brief an Sapaudus 206, 2f E. u. ä. nicht nur für die eloquentia Ciceros, sondern auch für die pompa eines Fronto zu begeistern vermag. Über bestimmte Stileigentümlichkeiten wie Parallelismus mit Homoioteleuton, Verbindung von Synonyma, oratio tripertita handelt gut Hårleman in seinem Abschnitt ‚Rhetorica' (81ff); nützlich daneben der auch Stilistisches berührende Index der Ausgabe Engelbrechts (zB. 215 zur Figur der Paronomasie); die Besonderheiten des teils akzentuierenden, teils quantitierenden Prosarhythmus klärt definitiv, unter Berichtigung von Aufstellungen Bömers 13f, Hårleman 72ff u. 99f. Von der Wirkung des C. im Hörsaal kann man sich ein Bild machen durch die anschauliche Schilderung Sidon. ep. 4, 11 (62, 13 L.). Daß C. der griech. Sprache mächtig gewesen sein muß, ist nicht zu bestreiten (vgl. in diesem Zusammenhang die Formulierung des Sidon. ep. 4, 3 [55, 21 L.]: morum ac studiorum linguae utriusque symbolam iure sibi vindicat), wie denn auch in dem genannten, den Niedergang der Wissenschaften beklagenden Brief an Sapaudus eine echte Schätzung des Wertes

der griech. Kultur sichtbar wird. Den allgemeinen Bildungshorizont des C. u. seiner Epoche umreißt ausgezeichnet Courcelle 223ff, der freilich von der ‚Renaissance‘ der griech. Kultur im Gallien etwa der Zeit um 470 eine doch wohl zu günstige Meinung hat (methodisch wichtig die Hinweise von N. H. Baynes: JHS 66 [1946] 149). — Auch in religiösen Dichtungen scheint sich C. gelegentlich versucht zu haben (Sidon. ep. 4, 3 [55, 29 L.] ist von einem Hymnus die Rede). Doch verdienen die Angaben des eingangs genannten Gennadiuszeugnisses (richtiger: der erweiterten Fassung einiger Hss.) über die Autorschaft des C. im Falle des Hymnus ‚Pange lingua gloriosi‘ keine Beachtung (vgl. Engelbrecht, Praef. XLVIIII u. Labriolle-Bardy[3] 658). In Kürze ist noch einzugehen auf die Frage, ob Morin recht daran getan hat, die Epistel des PsHieron. ad Constant. (episc.?) dem C. zuzuschreiben (RevBén 30 [1913] 228/31; Text der Epistel: L. d'Achéry, Spicil. 3, 301f = PL 30, 487f; besser W. H. Frere, Studies in Early Roman Lit. 3 [Oxf. 1935] 75/6). Der ohne das zugehörige Lektionar überlieferte Brief scheint ursprünglich nicht ein Voll-Lektionar für eine Meßfeier eingeleitet zu haben; vielmehr dürfte in ihm von einer außereucharistischen Zwecken dienenden, etwa für das Tagzeitengebet bestimmten Textzusammenstellung die Rede sein (vgl. Th. Klauser, Das röm. Capitulare evang. 1 [1935] XX_{17}; G. Kunze, Die gottesdienstl. Schriftlesung 1 [1947] 52). Das könnte mit den bereits genannten, auf C. bezüglichen Versen des Sidonius (ep. 4, 11) durchaus in Einklang stehen. In dem Adressaten Constantius müßte man, falls man mit C. als Verfasser rechnet, den zum Bekanntenkreis des Sidonius u. gewiß auch des C. zählenden Priester Constantius von Lyon erblicken (nach Sidon. ep. 2, 10 [33, 20f L.] Verfasser von Hexametern, die die Basilika von Lyon schmückten: ab hexametris ... Constantii ... vicinantia altari basilicae latera clarescunt). Dieser Constantius war zwar kein Bischof, wird aber bereits bei Isidor vir. ill. 17 als solcher bezeichnet. Die sprachliche Untersuchung allein kann die Frage, ob der Brief des PsHieron. wirklich C. zum Verfasser hat, nicht zur Entscheidung bringen, vielmehr lediglich die Möglichkeit einer Autorschaft des C. dartun; ohne Zweifel sind die nur als erster Hinweis gedachten Angaben von Morin 230_1 weiterer Vertiefung fähig.

B. De statu animae. Die schon von Tertullian verfochtene, später u. a. bei Hilarius v. Poitiers u. Joh. Cassian., dem Hauptbegründer des Semipelagianismus, hervortretende Auffassung, wonach im Unterschiede zu Gott alles Geschaffene, also auch die menschliche Seele, körperlich ist, war von dem Semipelagianer Faustus, seit 452 Bischof des gallischen Regium, in einer anonym erschienenen, großes Aufsehen erregenden Epistel dargestellt worden (in der C.-Überlieferung in abgekürzter Form enthalten, wird sie von Engelbrecht auch in seiner Ausgabe des C. 3/17 im vollen, durch eine Sammlung von Faustusbriefen dargebotenen Umfang gebracht; vgl. die Ausgabe des Faustus: CSEL 21, 168/81). Gegen sie richtet sich die dem Sidonius gewidmete Schrift De st. an. (zu beachten die polemische Bemerkung des C. zur Anonymität des gegnerischen Traktats 1, 2 [25, 11/15]). Nacheinander wird argumentiert mit Hilfe der heidn. Philosophen, der ecclesiastici doctores u. der Hl. Schrift; die griech. Väter erscheinen im Gegensatz zu den lateinischen wenig benutzt (genannt ist nur der Apologeticus des Gregor v. Nazianz 2, 9 [131, 8], den C. in der Übersetzung des Rufin lesen konnte). Der Gedankengang kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden; wie weit C. die Gedankenfolge seiner Schrift der des bekämpften Gegners angepaßt hat, ist ein noch offenes Problem (vgl. Philippson 1034). Hingegen bedarf die Quellenfrage einer genauen Erörterung, zumal ihre Behandlung in der neuesten Forschung zu recht divergenten Resultaten geführt hat (Bickel, Bömer, Courcelle). — Bömer rechnet bei C., abgesehen von gelegentlicher Einsichtnahme in das durch Marius Victorinus vermittelte Werk des Porphyrios De regressu an. (Bömer 84/86), u. a. mit der Benutzung (a) einer vollständigen vorapuleianischen, von ihm ins 1. Jh. nC. gesetzten lat. Übersetzung des Phaidon (vgl. die Untersuchung der großen Phaidonekloge 2, 7 [125, 14ff]: Bömer 1/30), wobei die Annahme, daß der solchermaßen erschlossene Phaedo Latinus der frühen Kaiserzeit dem C. noch in einem vollständigen Exemplar vorlag, als möglich, aber nicht als notwendig hingestellt wird. Ferner (b) läßt Bömer das einer angeblichen Schrift Platons περὶ φυσικῆς entnommene Zitat 2, 7 (124, 17/20; Apul. Plat. 1, 9 [91, 20 Th.]) einem von ihm postulierten nachapuleianischen, spätlateinischen Kompendium De placitis physi-

cis entstammen, das die doxographische Schrift des Apuleius benutzt habe (Bömer 35/39). Endlich (c) setzt Bömer 110/54 als Quelle ein pythagoreisches, vorneuplatonisches Handbuch an, das dem C. im griech. Original vorlag u. Zitate von Philolaos, Archytas, Hippon u. den Sextiern enthielt (2, 7 [120, 13ff; 121, 5ff]; 2, 8 [129, 9ff]). – Demgegenüber beginnt Courcelle methodisch richtig mit einer näheren Untersuchung der Schrift des Porphyrios De regressu an., wobei ihm eine wesentliche Erweiterung unserer bisherigen Kenntnis ihres Inhalts gelingt; als Ausgangspunkt wichtig ist die von Porphyrios dem Platon zugeschriebene Trinitätslehre (Aug. civ. D. 10, 23 = Porph. regr. an. fr. 8 Bid.; dazu Porph. hist. philos.4) im Vergleich mit C. 2, 7 (122, 6ff E.). Durch umsichtige Prüfung der Einpassung von Platonzitaten in einen Porphyrioskontext vermag Courcelle zu zeigen, daß die von C. gebrachte Phaidonekloge sehr wohl bereits in die Porphyriosschrift eingebettet gewesen sein kann, ganz wie die anderen als Zeugnisse für die Unkörperlichkeit der Seele fungierenden Platonzitierungen im wichtigen Kap. 2, 7 (Phaidroszitat 123, 20ff; bloße Erwähnung des Hipparchos, Laches, Protagoras, Symposion, Alkibiades, Gorgias, Kriton, Timaios 127, 21ff). Und auch für die bereits erwähnte Übereinstimmung der Zitierung aus περὶ φυσικῆς mit Apuleius hat Courcelle eine recht plausible Erklärung, die im Bereich von Porph. regr. an. zu bleiben gestattet: der gleiche griech., mittelplatonische doxographische Traktat, der auf längere Strecken dem Werk des Apuleius zugrunde liegt u. vielleicht eine Nachschrift des Gaioskollegs (vgl. Prächter: PW Suppl. 3, 536), vielleicht die in engem Anschluß an Gaios vorgehende Schrift des Albinus Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων darstellt (vgl. Th. Sinko, De Apulei et Albini doctr. Plat. adumbratione [Krakau 1905]), kann von Porphyrios für sein Werk regr. an. benutzt worden sein, eine Annahme, die gut zu der Erwähnung von ὑπομνήματα des Gaios in Porphyrios' vit. Plot. 14 passen würde, übrigens auch, wie in Weiterführung des richtigen Ansatzes bei Courcelle 231 betont sei, den nach Beutler, Rez. 553, so anstößigen Titel περὶ φυσικῆς verständlicher werden läßt. Zerfiel nämlich jene mittelplatonische Quelle des Porphyrios in ähnlicher Weise wie die Apuleiusschrift in die drei Teile Naturphilosophie (vgl. Apul. Plat. 1, 4 [86, 6ff]), Ethik u. Dialektik, so konnte im Hinblick auf eine gewiß am Anfang gegebene Unterteilung der Inhalt des ersten Abschnitts sehr wohl so bezeichnet werden (vgl. zB. Arnim 3, 65, 39 oder schon den aristotelischen Sprachgebrauch inmitten der Darlegungen met. 1026a 6ff); der Gedanke an einen autarken Buchtitel im eigentlichen Sinn ist natürlich fernzuhalten. Endlich hat Courcelle die von Bömer im Anschluß an Bickels ‚Inlocalitas'-Aufsatz versuchte Herleitung der ‚pythagoreischen' Elemente aus einer vorneuplatonischen Spezialschrift bestritten (ähnlich bereits Beutler, Rez. 555; Philippson 1041) u. auf die bekannte Affinität des neuplatonischen Philosophierens zum Neupythagoreismus aufmerksam gemacht: es ist bei Porphyrios sehr wohl mit Adaption des ‚Pythagoreischen' in den neuplatonischen Kontext oder mit Rückprojizierung des Neuplatonischen ins ‚Pythagoreische' zu rechnen. Darf so die Quellenfrage als im wesentlichen von Courcelle gelöst betrachtet werden, so bleibt doch vorerst unsicher seine These, daß C. die Schrift des Porphyrios im griech. Original, nicht wie Augustinus in der Übersetzung des Marius Victorinus benutzt habe. Die von Courcelle 232 (ähnlich Beutler, Porph. 294) für seine Behauptung angeführten Gründe überzeugen nicht recht. Zwar wenn C. als Übersetzer der großen Phaidonekloge 2, 7 gesichert wäre, was Courcelle unter Hinweis auf Ernouts Zustimmung zu den Untersuchungen Hårlemans 76 einfach voraussetzt (vgl. Ernout: RevPhil 14 [1940] 78/9), so wäre die Annahme direkter Porphyriosbenutzung zwingend. Indes führt Hårlemans erfolgreiche Widerlegung von Bömers These, daß C. die Phaidonekloge nicht übersetzt haben könne, nicht notwendig darauf, daß er sie übersetzt haben müsse. Die Frage bedarf erneuter Nachprüfung, ist hier freilich zurückzustellen. – Jedoch erfordern einige philosophiegeschichtlich relevante Einzelheiten hier noch einen Hinweis, nämlich die Kategorienstelle u. der Passus über die memoria. 1) C. 1, 19 (69, 4ff; vgl. Bömer 87/96; Beutler, Rez. 554f; Philippson 1039f; Courcelle 224 u. 224_8) führt den Beweis für die Transzendenz Gottes gegenüber den aristotelischen Kategorien (vgl. für dieses Lehrstück nach C. noch Boeth. trin. 4); dabei ergibt sich eine bemerkenswerte Kongruenz mit Augustin trin. 5, 2 (Philippson 1039_2 konstatiert für die Kategorien des πρός τι u.

des κεῖσθαι eine mangelhafte Entsprechung des C. im Verhältnis zu Augustin u. nimmt an, C. sei hier durch Augustin in Verwirrung gebracht worden; in Wahrheit sind wohl auch hier die Entsprechungen durch leichte Textemendation oder subtilere Interpretation zu erreichen). Besonders bemerkenswert erscheint, daß wir bei C. wie bei Augustin, in Abweichung von der aristotelischen Anordnung der Kategorien, die Paare ποῦ - πότε u. κεῖσθαι - ἔχειν vertauscht finden, eine Folge, die sich auch von Porphyrios' Modifikation der aristotelischen τάξις unterscheidet (vgl. Porph. in Arist. cat.). Zu jener Gleichheit der Reihenfolge bei C. u. bei Augustin gesellen sich des weiteren mehrfach Ähnlichkeiten der Formulierung, denen freilich auch Abweichungen gegenübertreten, die übrigens in ihrem Umfang mitunter überschätzt worden sind. Im Hinblick auf die letzteren pflegt die Beweisführung des C. nicht, oder nicht nur, aus dem Augustinkontext, sondern aus dem für C. gewiß erreichbaren Kategorienkommentar des Marius Victorinus hergeleitet zu werden; gegen die Selbstverständlichkeit, mit der das geschieht, meldet Philippson 1039 berechtigte Bedenken an. – 2) Mindestens so wichtig wie im soeben berührten Zusammenhang dürfte Augustin für C. bei der memoria-Lehre gewesen sein (1, 21 [71]). Hier hat man den Eindruck einer Nachwirkung augustinischer Reflexion, deren Reichtum freilich systematisiert, deren Spontaneität schematisiert wäre. Wer diese Auffassung nicht teilt, wird auf jeden Fall doch für einige enge, bei Engelbrecht nicht notierte Berührungen das Hineinspielen von Augustinreminiszenzen zugeben müssen (vgl. zB. zur Argumentation mit den hirundines die augustinische Formulierung mus. 1, 4, 8 u. a.).

C. Geistesgeschichtl. Stellung I. Allgemein. Das grundsätzliche Verhältnis des C. zum Philosophieren Platons u. der Platoniker wird besonders deutlich in den der langen Phaidonzitierung voraufgeschickten Sätzen, in denen Lehren des Phaidon gelobt werden, die non solum iudicio auctoritatis utuntur, sed virtute rationis adminiculantur (2, 7 [124, 23]). In welcher Gesinnung C. das neuplatonische Denken mit der evangelica veritas verbindet, zeigt 125, 10: aut cur non haec eadem per philosophos nobis in usum veri caelitus procurata credamus, quae ad redarguendam nostrorum quoque imperitiam utilia fore cognoscimus? Natürlich schließt der weitgehende Anschluß des C. in seinem philosophischen Hauptwerk an Porphyr. regr. an. (bzw. Marius Vict. als Übersetzer) nicht aus, daß man C. primär als geistigen Schüler des Augustin zu betrachten hat, der an dessen Gedankentiefe herangereift ist (bezeichnendes Lob des spiritalis sophista Augustinus wegen seines acumen ingenii u. anderer Vorzüge 2, 9 [133, 10/16]); auf die Wichtigkeit der Porphyriosschrift für die Herausarbeitung der eigenen, zentralen Denkmotive fand sich C. wohl gerade durch Augustins civ. D. hingewiesen. Hatte an seinen Ursprüngen das christl. Denken dem stoischen Materialismus kaum Widerstand zu leisten vermocht, so nimmt man eben überall da eine Umwandlung der materialistisch-stoischen Seelensubstanz zu reiner Geistigkeit wahr, wo jenes Denken in der Nachfolge Augustins eine wie immer geartete Rezeption des neuplatonischen Philosophierens vornimmt (E. Gilson, La philosophie au moyen âge[3] [Paris 1947] 151). Die Ausgestaltung des Lehrstücks, daß die Seele nicht der Kategorie der (im strikten Sinne verstandenen) Quantität unterliege, entspricht grundsätzlich ganz u. gar der von Augustin in den Traktaten De quantitate animae u. De origine animae geübten Denkweise. So wird man sagen dürfen, daß die Schrift des C. im Bereich der Seelenmetaphysik für das Weiterführen der augustinischen Linie im 5. Jh. eine nicht geringe Rolle spielt. Diese Linie führt zu der der Seelenlehre gewidmeten Monographie des Kassiodor. Diese ideengeschichtliche Entwicklung u. die Bedeutung, die C. für Kassiodors De anima gewonnen hat, ist gut dargestellt bei L. Norpoth, Der pseudoaugustinische Traktat ‚De spiritu et anima', ungedr. Diss. München 1924, 196f (vgl. auch Gilson aO.; L. W. Jones, An introduction to divine and human readings by Cassiodorus Senator [New Y. 1946] 19. 31). Bis in manche Einzelheit hinein baut Kassiodors Monographie mehr oder weniger auf dem auf, was die vereinfachende Zusammenfassung des Augustinismus durch C. erarbeitet u. als wesentlich formuliert hat (vgl. zB. Kassiodors Ausführung über die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele im Gegensatz zur Tierseele an. 1 [PL 70, 1282A] mit der ausführlichen Behandlung der Frage bei C. 1, 21 [74f]). Als handbuchartige Hinleitung zum Augustinismus hat C. auch im MA eine gewisse, im Verhältnis zu bedeutenderen Geistern naturgemäß in mäßigen Gren-

zen sich haltende Wirkung ausgeübt. Einige Spuren seines Fortlebens seien hier zusammengestellt. Sieht man vom Einfluß des C. auf spanische Denker wie Licinianus v. Cartagena u. Alvarus v. Córdoba ab (Madoz 35/53), so erscheinen als deutliche Zeugnisse für die Schätzung des C. seine Erwähnungen im Apologeticus des Berengar Schol. (PL 178, 1869; Abdruck auch in Petr. Abael. Op. ed. Cousin 2 [Paris 1859] 784) u. bei Nikolaus, dem Sekretär des Bernhard v. Clairvaux (PL 202, 499C); letzterer rühmt nicht nur die subtilitas (vgl. das oben behandelte Zeugnis Gennad. vir. ill. 84), sondern auch die sanctitas des C., argumentiert unter Benutzung der Stelle st. an. 3, 7 u. sagt von C.: totam Christianam, Romanam, Atticam bibliothecam in viridi aevo ... ebibens (vgl. Sidon. ep. 4, 11, 6 carm. v. 4) ... paene nobis alterum reddidit Augustinum. Besonders aber ist hinzuweisen auf die mehrfachen Zitierungen bei Abaelard (Op. ed. Cousin 2, 29. 37); auch die Erwähnung im Gedicht Adv. Calumn. des Petrus v. Cluny v. 265 mag notiert werden (PL 189, 1010A); Alanus v. Lille führt in den Regulae s. theol. nicht nur Boethius, Hilarius u. Martianus Capella, sondern auch C. an (so zB. PL 210, 631B; dazu Manitius, Gesch. 3, 801; für das Zitat 322C vgl. M. Baumgartner: Beitr. Gesch. Philos. MA 2, 4 [1896] 97). Hingegen ist es der oben genannten Arbeit von Norpoth kaum gelungen, in dem für die einschlägige Doxographie so wichtigen, dem 12. Jh. angehörenden Kompilator von De spiritu et anima direkte Einflüsse des C. nachzuweisen. Im 13. Jh. beruft sich trotz der bei ihm zunehmenden Bedeutung aristotelischer Elemente noch Alexander Hal. auf C., so Glossa in quattuor libros sent. ed. Quar. (1952) 2, 29; Summa ed. Quar. 2, 39 (vgl. C. st. an. 2, 6 [119, 11/3]). Natürlich dürften es jetzt längst ‚fest gewordene' Stellen sein, die in der philosophischen Argumentation eine Rolle spielen (der von Alex. Hal. aus C. ausgehobene Kontext erscheint auch in der neuerdings vielleicht mit Recht dem Albertus Magnus abgesprochenen Summa theol. ed. Borgnet 32, 53b).

II. Philosophische Terminologie. Ist die Bedeutung des C. für Zusammenfassung u. Tradition augustinisch-neuplatonischer Seelenmetaphysik nicht zu leugnen, so ist es doch wenig ratsam, in der Weise von Bickel (Inloc. 21/26; Lehrb. 301) u. der hier von ihm abhängigen Untersuchung Bömers (126f) eine besondere Originalität im Terminologischen, eine Schaffung neuer Ausdrucksmöglichkeiten des philosophischen Lateins bei C. wahrnehmen zu wollen. Eine solche These hängt ja mit der oben (B) abgelehnten Annahme aufs engste zusammen, die Inlocalitas-Problematik sei dem C. vorwiegend durch eine zuvor noch nicht in den lat. Bereich einbezogene pythagoreische Quelle vorneuplatonischer Provenienz vermittelt worden. Terminologisch wichtige Bildungen wie inlocalitas, inlocalis dürften vielmehr auf das Konto bereits des Marius Victorinus zu setzen sein (sicherlich nicht schon des Varro; hierin zutreffend Bömer 156). Das ist die Auffassung selbst solcher Forscher, die nicht in der hier vertretenen weitgehenden Weise mit einer Benutzung des Marius Victorinus durch C. rechnen (Beutler, Rez. 556; Philippson 1041). Bömer hätte das Vorkommen von alocalis bei Mar. Victorin. (ad Justin. Manich. 11 [PL 8, 1006B]) gerade deshalb nicht als Argument gegen die Zurückführung der Wortbildung inlocalis auf Mar. Victorin. benutzen dürfen, weil an der zitierten Stelle alocalis, das als extra fines mundi erläutert wird, sich auf ein anderes Problem bezieht (so richtig schon Beutler, Rez. 556_1). Auch kann man schwerlich eine auffälligere Affinität des C. zur Begriffswelt der Hermetik annehmen, wie sie Bömer 165ff auf Grund der von ihm betonten Verwandtschaft von Hermetik u. Neupythagoreismus ohne weiteres behaupten zu können glaubt; das begriffsgeschichtliche Material beweist vielmehr nur dies, daß der Asclepius, der auf die Begriffsprägungen Augustins trotz der Benutzung in civ. D. spürbare Einflüsse nicht ausgeübt hat, in den Jahrzehnten vor C. dem philosophischen Latein einige neue Ausdrucksmöglichkeiten zuführte (vgl. zB. Bömer 168f; dazu auch H. F. Stewart-E.K.Rand, Boethius, The theolog. tractates [Lond. 1918] 22_1). C. steht begriffsgeschichtlich wohl ganz in einer überkommenen Tradition, die ihm übrigens nicht nur durch das Schrifttum, sondern auch durch den philosophischen Schulbetrieb vermittelt worden sein dürfte. Spezielle Spracheigentümlichkeiten des C. (vgl. oben A) sollen durch die hier entwickelte Auffassung, die nur die Terminologie im eigentlichen Sinne betrifft, nicht ausgeschlossen werden.

É. Amann, Art. C.: DThC 9, 1809/11 (dort auch ältere Lit.). – R. Beutler, Rez. von Bömer (s.u.): Gnomon 13 (1937) 552/58; Art. Porphyrios:

PW 22, 1, 293/4. – E. BICKEL, Inlocalitas: Kant-Festschrift Univ. Königsberg (1924) 19/26. – F. BÖMER, Der lat. Neuplatonismus u. Neupythagoreismus u. Claud. Mam. in Sprache u. Philos. = Klass.-Philol. Studien 7 (1936). – N. K. CHADWICK, Poetry and Letters in Early Christian Gaul (Lond. 1955) 207/10 (nicht mehr verwendet). - Claudiani Mamerti opera rec. A. Engelbrecht = CSEL 11 (1885). – P. COURCELLE, Les lettres grecques en occident² (Paris 1948) 223/35. – A. ENGELBRECHT, Untersuchungen über die Sprache des C. (1885). – E. HÅRLEMAN, De C. Mamerto Gallicae Latinitatis scriptore quaestiones (Uppsala 1938). – A. JÜLICHER, Art. C.: PW 3, 2660/1. – P. DE LABRIOLLE - G. BARDY, Hist. de la Litt. Lat. Chrét.³ (Paris 1947) 656/8. – J. MADOZ, Liciniano da Cartagena (Madr. 1948) 35/53. – R. PHILIPPSON, Rez. von Bömer (s. o.): PhW 58 (1938) 1033/41. *W. Schmid.*

Claudius. Römischer Kaiser, Sohn des Stiefsohns des Nero Claudius Drusus u. der Antonia, Onkel des Kaisers Caligula, nach dessen Ermordung er am 24. Jan. 41 nC. zum Kaiser ausgerufen wurde. Er wurde von seiner zweiten Frau Agrippina vergiftet am 12. Okt. 54. Für Leben, Regierung u. schriftstellerische Tätigkeit des Kaisers s. Groag u. Gaheis: PW 3, 2778/2839; A. v. Domaszewski, Geschichte der röm. Kaiser 2 (1909) 21/46.

A. Allgemeines. Die Geschichte der Regierung des C. wird auf zwei völlig verschiedene Weisen geschrieben. Einige moderne Gelehrte stützen sich ausschließlich auf die literarische Überlieferung, die für C. größtenteils ungünstig ist (H. Dessau, Geschichte der röm. Kaiserzeit 2, 1 [1926] 137/173, meistens beruhend auf Sen. apocol., Tac. u. Suet.; in demselben Geist v. Domaszewski). – Die oft vortrefflichen Maßnahmen des C. werden dann als das Werk seiner Frauen u. Freigelassenen betrachtet (Suet. C. 25, 5: non tam suo quam uxorum libertorumque arbitrio). Dagegen beweisen authentische Urkunden der Regierungszeit des C. (das Wichtigste bei M. P. Charlesworth, Documents illustrating the reigns of Claudius and Nero [Cambridge 1939]), daß zahlreiche Maßnahmen ein stark persönliches Gepräge tragen u. völlig übereinstimmen mit dem, was die Quellen über das unkonventionelle im Charakter u. Benehmen des C. mitteilen. Diese Urkunden sind: der Brief an den praefectus Aegypti L. Aemilius Rectus (P-Lond. 1912; Ausg.: H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt [1924]; *Christenverfolgung II, 1164/5 u. 1210/1); die Rede im Senat über Reformen der Jurisdiktion (Ausg.: J. Stroux =SbM 1929, 8); die Rede über das ius honorum der Gallier (Ausg.: P. Fabia, La table claudienne de Lyon [Lyon 1929]); das Dekret des Fabius Persicus, Statthalters von Asia, das für die hohe Vorstellung von der Provinzialverwaltung zeugt, die C. hat (Ausg.: Fr. K. Dörner, Der Erlaß des Statthalters von Asia Paullus Fabius Persicus, Diss. Greifswald [1935]). Zusammenfassend über die juristische Aktivität des C. G. May: RevHistDroitFr 15 (1936) 55ff u. 213ff. Diese authentischen Einzelheiten sind verarbeitet in den modernen Biographien von A. Momigliano, L'opera dell' imperatore Claudio (Firenze 1932; engl.: Claudius the emperor and his achievement [1934]), M. P. Charlesworth (CAH 10² [1952] 667ff), J. H. Thiel, Keizer Claudius (Tijdschr – Gesch 53 [1938] 1/32) u. besonders V. M. Scramuzza. Zur Wiener Gemma Claudia u. zu den Claudius-Bildnissen überhaupt vgl. S. Fuchs: RM 51 (1936) 212/37 mit Taf. 28/30.

B. C. u. die Christen. Drei Stellen sind zu erwähnen: 1) Suet. Claud. 25, wo die Vertreibung der Juden, die impulsore Chresto in Rom Unruhe stifteten, genannt wird (vgl. auch Cass. Dio 60, 6, 6; Act. 18, 2). Die Datierung ist unsicher: 49 nC. (Scramuzza 151; vgl. 287_{20}) oder 41 nC. (Janne 550/553). Der Zweifel Lincks 104/107, nach dem mit Chrestos nicht Christus gemeint ist, ist unbegründet (Janne 541; Moreau 52). – 2) Ein Abschnitt aus PLond. 1912, dem oben genannten Brief des C. an den praefectus Aegypti. In diesem rügt C. die alexandrinischen Griechen u. Juden, deren Kämpfe die Ruhe gestört haben. Darin der Satz: ‚Es ist den Juden verboten, andere Juden heranzuziehen oder einzuladen, über das Meer aus Syrien oder aus dem übrigen Teil Ägyptens zu kommen, was mich zwingen würde, gegen sie schwersten Verdacht zu hegen. Wenn sie es nicht unterlassen, so zu handeln, so werde ich sie mit allen Mitteln verfolgen, weil sie eine Art von Krankheit nähren, die der ganzen Welt gemeinsam ist.' S. Reinach: Amalthée 2 (1930) 289/91 sieht hierin eine Anspielung auf die damals von Antiochien ausgehende christl. Mission. Als besonders kräftiges Argument gilt das Wort νόσος, vgl. dazu λοιμός Act. 24, 5. Im gleichen Sinne G. De Sanctis: RivFil NS 2 (1924) 473ff; ebd. 4 (1926) 128ff. Widerlegung von St. Lösch: das Reskript geht nicht sicher auf religiöse Unruhen; wahrscheinlich fürchtet C. einen Ausbruch des *Antisemi-

tismus; das Wort νόσος wird seit Platon (Protag. 322 D) oft gebraucht, wo es sich um politische Unruhen handelt. Zustimmend De Labriolle. Gegen Reinach auch H. I. Bell, Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt (Liverpool 1953) 78. Gute Übersicht über die verschiedenen Standpunkte bei Scramuzza 286. – 3) Ein kaiserliches Reskript gegen Grabschändung, das mit dem Grabe Jesu in Verbindung gebracht wird (F. Cumont: RevHist 163 [1930] 241ff; F. de Zulueta: JRS 22 [1932] 184ff mit Bibliographie; SupplEpigr 8 [1937] nr. 13 u. Add. 158). Dieses διάταγμα Καίσαρος, aufbewahrt auf Marmor, u. wahrscheinlich aus Galiläa, setzt die Todesstrafe auf τυμβωρυχία, ohne zwischen unvorsätzlicher u. gewalttätiger Entweihung zu unterscheiden. Die Tatsache, daß man in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit keine Beispiele dieser Gesetzgebung findet (nach den alten republikanischen Gesetzen ist hiervon erst wieder im 3. Jh. die Rede), läßt vermuten, daß diese Bestimmung durch einen bestimmten Fall veranlaßt wurde. Die Argumente, mit denen Momigliano dieses διάταγμα mit der Auferstehung Jesu (Mt. 28, 12/15) in Verbindung zu bringen u. auf die Regierungszeit des C. zu datieren versucht, sind nicht widerlegt, wenn auch der stringente Beweis für diesen Zusammenhang nicht geliefert ist. Daß dieses Reskript damit 20 Jahre nach dem Geschehen auf Golgotha erlassen wäre, spricht nicht gegen die Datierung in die Zeit des C.; kann ja die Zunahme der Christen gerade in Galiläa nach 20 Jahren die Autoritäten veranlaßt haben, diese alte Sache wieder aufzurühren. Zusammenstellung der Meinungen bei Scramuzza 286; vgl. B. d'Orgeval, L'empereur Hadrien. Oeuvre législative et administrative (Paris 1950) 107.

H. Janne, Impulsore Chresto: AnnInstPhil = Mélanges Bidez 1, 2 (1933/1934) 531/553. – P. De Labriolle, La réaction païenne (Paris 1934) 20/4. – K. Linck, De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis = RVV 14, 1 (1913). – St. Lösch, Epistula Claudiana, der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vJ. 41 nC. u. das Urchristentum (1930). – J. Moreau, Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus (Paris 1944). – V. M. Scramuzza, The Emperor Claudius (Cambridge Mass. 1940) 150ff. 285ff (mit wertvoller Bibliographie).

W. den Boer.

Clausula s. Prosarhythmus.

Clavus s. Kleidung.

Clemens Alexandrinus.

A. Leben u. Schriften. T. Flavius Clemens wird, obwohl zu Athen um die Mitte des 2. Jh. nC. geboren, vorzüglich der Alexandriner genannt, weil er nach längeren Reisen den Hauptteil seines Lebens in eifriger Lehrtätigkeit in Alexandreia verbracht hat (oben Bd. 1, 132; vgl. Bousset). Anläßlich der Christenverfolgung durch Septimius Severus flüchtete er um 202 nach Kleinasien, wo er etwa zehn Jahre später starb. Von seinen Schriften sind erhalten Protreptikos, Paidagogos u. ein Stromateis benanntes Werk, das ursprünglich aus sieben Büchern bestehend später einen inhaltlich nicht dazu passenden, logische Fragen betreffenden Anhang als 8. Buch erhielt. Während man Protreptikos allgemein für die älteste Schrift hält, sind die Abfassungsprobleme der beiden anderen Werke noch strittig. Zu diesen drei Schriften kommt eine Homilie über die Frage, ob ein Reicher selig werden könne, die Eclogae propheticae u. die Excerpta ex Theodoto, beides Stoffsammlungen, die zT. schon in Paidagogos u. Stromata benützt sind, zT. für andere Schriften verwendet werden sollten; ferner sind in Katenen usw. zahlreiche Fragmente erhalten.

B. Stellung zur Kirche. Cl. stellt eine umfassende Gelehrsamkeit, die in den weltlichen Wissenschaften, der Bibel, den außerkanonischen Büchern u. in der gnostischen Literatur gleich bewandert ist, in den Dienst der Kirche u. ihrer sich erst allmählich festigenden Theologie. Dieses Wissen breitet er besonders in seinem Hauptwerk Stromateis aus (Rechtfertigung des Titels str. 4, 4, 1; Werk ohne einheitlichen Plan u. nicht für eine einheitliche Leserschaft bestimmt, sondern teils an Christen teils an Häretiker u. in großen Abschnitten direkt an gebildete Heiden sich wendend). Als strenger Verteidiger der Einheit der Kirche (str. 7, 107, 3) u. überzeugt von der Einheit der apostolischen Lehrmeinung (str. 7, 108, 1), nimmt er zwar ‚die wahre, unmittelbar von den hl. Aposteln Petrus u. Jakobus, Johannes u. Paulus herrührende Überlieferung der seligen Lehre' (str. 1, 11, 3) zum Ausgangspunkt u. betrachtet als Quelle dieser von menschlichen

Zutaten freizuhaltenden Überlieferung (str. 7, 103, 5) neben den urchristlichen Schriften auch die mündlich weitergegebene Lehre (str. 5, 62, 2; 6, 61, 3; 6, 131, 5; vielleicht als mündlich weitergegebene Interpretationen zu verstehen). Aber er versucht durch großzügige u. geistvolle Einarbeitung jüdisch-hellenistischen Bildungswissens das urchristliche Gedankengut der damaligen profanen Geisteskultur ebenbürtig zu machen, um durch Herübernahme alles dessen an ihr, was einem weitherzigen christlichen Urteil als einwandfrei gelten konnte, einen christlichen Bildungs- u. Kulturbegriff zu gestalten.

C. Stellung zum hellenist. Judentum u. AT. Jüdisch-hellenistische Anschauungen übernimmt Cl. aus Schriftstellern wie Aristobulos (s. u.), Demetrios, Josephos. Nach jüdisch-hellenistischer Art zitiert er das AT, dessen Grundsprache er nicht verstand, in der Übersetzung der LXX, zuweilen jedoch auch in der des Theodotion. An der Göttlichkeit u. Trefflichkeit des atl. Gesetzes läßt er nicht rütteln (str. 2, 32/35); seine Auslegung u. Erfüllung ist der Glaube an Christus u. die Erkenntnis des Evangeliums (str. 4, 134, 3). Das AT steht dem Cl. auf gleicher Wertstufe mit dem NT (str. 6, 63, 3); beide sind von Gott gegeben (str. 6, 42, 1), beide verkünden ihn (str. 5, 85, 1), beide sind eigentlich eins (str. 7, 107, 5). Während jedoch Cl. behauptet, Christus habe das AT durch sein Erscheinen ausgelegt (str. 4, 134, 4) u. die Juden hätten nur jüdische Gotteserkenntnis (str. 6, 41, 7), bleibt er sonderbarerweise ziemlich ausgiebig der von Philon gepflegten allegorischen Deutung verfallen (oben Bd. 1, 288). An Philons Hineindeutung der griechischen Philosophie in das AT hat Cl. ein solches Behagen gefunden, daß ihm jener Widerspruch gar nicht bewußt wurde. Nicht selten sind bei ihm sogar philonische Darlegungen mit Zitaten aus dem NT kombiniert. Von einer schärferen Gegnerschaft gegen die Juden findet sich bei Cl. kaum eine Spur; wenn er gelegentlich die menschlichen Lehren der Pharisäer tadelt (str. 6, 59, 2), so ist dies im Einklang mit dem NT geschehen.

D. Stellung zur hellenist. Kultur. 1. Götterglaube. Eine sehr scharfe Kampfstellung nimmt Cl. ein gegen den heidnischen Götter- u. Orakelglauben (oben Bd. 1, 135), gegen den er seinen Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας schreibt (Titel in Anlehnung an Προτρεπτικοί des Aristoteles, Epikur, Poseidonios u. anderer). In § 12ff der genannten Schrift enthüllt er die schlimmsten Verirrungen der Mysterien, die er nicht als einstiger Myste, sondern aus der Literatur kennt. Wenn er jedoch am Ende des gleichen Büchleins mit großer Überschwenglichkeit das höchste Glück des Christen in der Mysteriensprache preist, so will er damit zeigen, was am Mysterienwesen verwendbar ist: es liefert Darstellungsmittel für den wahren Glauben des Christen, die erst auf dieses Gebiet übertragen einen edlen u. würdigen Sinn erhalten.

2. Lebenskultur. Dem Reiz hellenistischer Lebenskultur vermag sich Cl. nicht zu entziehen, wenn er im Paidagogos in weitgehendem Anschluß an die Diatribenethik, besonders Musonius, die Stellung des Christen zur Welt darstellt. Dabei wird auch einer angemessenen Körperpflege hoher Wert zugesprochen. Bewunderung der Schönheit der Natur ist Lobpreis des Schöpfers (paed. 2, 70, 5). Die irdischen Güter, nur synonym mit den himmlischen so benannt, sollen vom sinnlich Wahrnehmbaren empor zur geistigen Welt führen (paed. 3, 86, 2). Auch in den Stromateis, wo Verzicht auf das Weltliche sogar gelegentlich als Voraussetzung der Freundschaft mit Gott gefordert wird (4, 15, 5. 6), ist dankbarer Genuß nicht bloß der geistigen, sondern auch der körperlichen Güter anerkannt (5, 61, 5); dabei wird auf das Vorbild der Alten verwiesen, die dankbar die Schöpfung genossen (3, 52, 1). So konnte Cl. auch vom biblischen Standpunkt her hellenistisches Lebensgefühl bejahen, aber es ist nicht zu verkennen, daß, was im Paidagogos auf weiten Strecken als Zugeständnis an höhere Lebensansprüche bedenkenlos gegeben wird, in den Stromateis wieder eingeschränkt oder ganz zurückgezogen wird. Über die Ablehnung des Bildes vgl. Bd. 2, 319f; nur Siegelringe mit neutralen Emblemen wie Taube, Fisch, Schiff, Leier, Anker läßt Cl. gelten (paed. 3, 59, 2).

3. Philosophie. Um das Christentum von dem Vorwurf der Bildungsfeindschaft zu befreien, erstrebt Cl. eine Versöhnung des damals noch das griech. Geistesleben wie ein böses Gespenst fürchtenden Christentums (str. 6, 80, 5) mit der griech. Philosophie; dieser erkennt er als einer Vorbereitungsstufe für die ‚christliche Philosophie‘ (str. 6, 67, 1) u. als einer Wegbereiterin für die ‚königlichste Lehre‘ (str. 1, 80, 6)

hohen propädeutischen Wert zu (str. 1, 28; 1, 30; 1, 99, 1 u. ö.). Wegen der Schulgegensätze soll man die Philosophie ebensowenig verachten wie die ärztliche Kunst wegen der Gegensätze bei den Ärzteschulen (str. 7, 89, 2). Diese hohe Stellung räumt Cl. der griech. Philosophie ein, obwohl er sich anderseits nicht scheut, die Lehre des Juden Aristobulos von der Abhängigkeit der griech. Philosophie vom AT anzuerkennen (str. 1, 150, 1/3) u. zu behaupten, daß die ganze griech. Weisheit von der ‚barbarischen Philosophie' stamme (str. 5, 140, 2; eingeschränkt 6, 55, 4). Es gelingt Cl. nicht, den Zwiespalt, der in seiner Beurteilung der griech. Philosophie klafft, zu überbrücken: Einerseits ist die griech. Philosophie, gleichsam von Prometheus gestohlen, nur ein kleines Feuer (str. 1, 87, 1), der kümmerliche Schein eines Dochtes (str. 5, 29, 5). Anderseits ist sie ein göttliches Geschenk (str. 1, 37, 1), durch welches der Allmächtige bei den Heiden gepriesen wird (str. 6, 42, 1) u. diese dem Bösen ferngehalten werden (str. 6, 156, 4); sie ist ein logisches Gebilde, zu dem wir Menschen als logische Wesen eine Art Verwandtschaft besitzen (str. 6, 96, 2); sie ist in Zusammenarbeit mit der sog. allgemeinen Bildung (ἐγκύκλια μαθήματα) eine Kraft zur Erfassung der Wahrheit (str. 6, 91, 1). Für die Übernahme der philosophischen Weisheit empfiehlt Cl. ein eklektisches Verfahren (str. 1, 37, 6). Den obersten Rang gibt er dem wahrheitsliebenden (str. 1, 42, 1; 5, 66, 3. 78, 1) u. edlen (str. 2, 141, 5) Platon, dem er die ἐξομοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaet. 176 B) als höchstes Lebensziel entlehnt (str. 2, 100, 3) u. zum ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ verchristlicht (str. 2, 80, 5; Einzelheiten bei Merki). In die Schilderung des christl. Gnostikers (s. u.) fließen viele Züge des stoischen σπουδαῖος ein; stoische Definitionen finden sich auf Schritt u. Tritt. Weniger geläufig ist dem Cl. Aristoteles; in der Lehre vom Wissen verdankt er ihm einiges (str. 2, 16f). An manchen Stellen ist Abhängigkeit vom sog. mittleren Platonismus deutlich, in welchem stoische u. peripatetische Lehre mit platonischer durchsetzt ist; so stammt aus dem Mittelplatoniker Albinus die str. 5, 81, 4ff vorgetragene Ansicht, daß es zur Bezeichnung Gottes keinen in eigentlichem Sinn zutreffenden sprachlichen Ausdruck gebe (sog. negative Theologie). Wahrscheinlich verdankt Cl. der mittelplatonischen Schule weit mehr, als unser dürftiges Quellenmaterial nachzuweisen gestattet. Ganz verworfen wird von Cl. Epikur als Bannerträger der Gottlosigkeit (str. 1, 1, 2; 6, 67, 2), Leugner der Vorsehung u. Lobredner der Sinneslust (str. 1, 50, 6). Im großen u. ganzen hält Clemens an der Einschränkung fest, daß die Philosophie zu schwach ist zur Erkenntnis der vollen Wahrheit (str. 1, 80, 5) u. nur Teilwahrheit vermittelt (str. 6, 83, 2); vor allem versteht sie nur in allgemeinen Umrissen von Gott zu reden (str. 6, 123, 2).

E. Aufgabe u. Ziel. Cl. wollte seinen Glaubensgenossen zeigen, wieweit ein Christ aus dem Hellenismus Nutzen ziehen könne; den Heiden wollte er beweisen, daß das Christentum eine fortschrittliche, ihnen überlegene Religion sei. Eine weitere Gegnergruppe waren die Häretiker, deren Lehre von den verschiedenen Naturanlagen Cl. mißfiel (str. 2, 10, 2); in den Excerpta ex Theodoto hat er Auszüge aus ihrem Schrifttum gesammelt wahrscheinlich als Grundlage einer beabsichtigten Gegenschrift. Aber schon in den erhaltenen Schriften, besonders eindringlich in den späteren Büchern der Stromateis, hat er ihnen einen Begriff entwunden, den sie nach seiner Ansicht mißbraucht hatten, der ihm aber für kirchliche Zwecke verwendbar u. förderlich schien: den Begriff Gnosis. In kirchlicher Läuterung gesehen ist die Gnosis für Cl. eine durch äußere Enthüllung der Wahrheit u. innere Eingebung u. Erleuchtung erworbene sittliche u. geistige Höhe des wahrhaft gläubigen Christen, eine Eigenart der vernunftbegabten Seele (str. 6, 68, 3), eine Vervollkommnung des Menschen als Menschen (str. 7, 55, 1). Über den gewöhnlichen Glauben hinaus, der als Kraft der Wahrheit eine Macht Gottes ist (str. 2, 48, 4), will Cl. den Gnostiker zur Erkenntnis Gottes, die ihm wertvoller ist als selbst die ewige Seligkeit (str. 4, 136, 5; vgl. 6, 109, 2), emporgehoben sehen. Diese Erkenntnis Gottes ist Vollendung des Glaubens (str. 6, 165, 1); sie steht deshalb höher als dieser (str. 6, 109, 2); sie ist ein vom höchsten Prinzip selbst gegebener Beweis für die höchsten Glaubenstatsachen (str. 7, 57, 3; 95, 6); sie stellt schon eine Art ewigen Lebens zufolge ihrer Anteilnahme an der Macht des unvergänglichen Gottes dar (str. 5, 63, 8). Gleichwohl ist sie doch nur Vorstufe eines noch höheren Zieles, der Liebe (str. 7, 57, 4; vgl. 2, 31, 1; eine nach stoischem Definitionsmuster erfundene Begriffsfeststellung str. 2, 41, 2). Schließlich läßt Cl. diese Stufenleiter

der christlichen Werte durch den Empfang des göttlichen Erbes gekrönt werden: das Pauluswort 1 Cor. 2, 9: ‚Was kein Auge gesehen hat' usw. findet an dem Gnostiker als dem Träger der höchsten u. reinsten Erkenntnis seine Erfüllung (str. 4, 114, 1). Dieser Gnostiker, den Cl. nach dem Vorbild des stoischen Weisen ausstattet, besitzt umfassendes Wissen (der Sohn Gottes lehrt ihn alles str. 6, 70, 2) u. handelt diesem Wissen entsprechend (str. 7, 48, 3), von dem praktische Betätigung (Erfüllung der Gebote, Heranziehung trefflicher Schüler str. 2, 46, 1) so wenig trennbar ist wie vom Körper der Schatten (str. 7, 82, 7); er ist sogar zum Märtyrertum aus Liebe bereit (str. 4, 43, 2). Aber seine Vollkommenheit (str. 7, 13, 2) bleibt doch im Vergleich zu Gottes Vollkommenheit beschränkt (str. 7, 88, 5), wenn er auch, der Sündhaftigkeit enthoben (str. 7, 74, 6), schon ein auf Erden wandelnder Gott ist (str. 4, 149, 8; 7, 101, 4; Empedokles), über die Sinnenwelt erhaben (str. 4, 148, 1), wie Cl. in äußerster Zuspitzung zu sagen wagt.

F. Gesamtpersönlichkeit. Ein unbestreitbares Verdienst des Clemens ist es, daß er die Vereinbarkeit philosophischen Denkens mit dem christlichen Glaubensleben anerkannt u. bewirkt hat, daß die philosophische Begriffswelt in der Kirche Gastrecht erhielt. Für seine Person schwankt er zwischen Kritik u. Anpassung; er will im Grund der Fürsprecher einer hohen Ethik sein u. vermag sich dem griechischen Intellektualismus nicht zu entziehen. Er ist bestrebt, den christlichen Grundcharakter seiner Anschauungen auch da zu wahren, wo er mit griechischen Termini arbeitet. Er weiß die Lehre von der Willensfreiheit u. vom Synergismus mit der christlichen Gnadenlehre zu verbinden. Der profanen Tugendlehre gibt er durch Einschaltung des Gehorsamsprinzips u. durch starke Hervorkehrung der ὁσιότης (Spuren persönlicher Frömmigkeit sind an vielen Stellen unverkennbar) einen christlichen Anstrich. Die philosophische εὐδαιμονία wird zur christlichen σωτηρία umgestaltet. Aber eine Grundlehre der christlichen Kirche, die vom Heilswert der Sakramente, scheint seiner Frömmigkeit ferner zu liegen. Sein Idealbild vom gnostischen Christen entfernt sich zu sehr vom schlichten Evangelium, als daß es ins Gemeindeleben hätte eindringen können. Unter Mißbrauch des Pauluswortes, daß nicht alle die Gnosis besitzen (1 Cor. 8, 7) u. in Anlehnung an Platons Ansicht, daß die große Masse zur Philosophie unfähig sei (str. 5, 17 4f), nimmt Cl. eine Exklusivität in Anspruch, die der Scheidung der Gläubigen in ἁπλούστεροι u. πνευματικώτεροι vorgearbeitet hat, wie man sie bei Origenes findet.

C. A. Bernoulli, T. Flavius Klemens von Al., Die Teppiche (1936) 69/154. – W. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom (1915) 155/271. – E. Bratke, Die Stellung des Cl. Alex. z. antiken Mysterienwesen: ThSt 60 (1887) 647/708. – G. W. Butterworth, Clem. of Alex. and Art: JThSt 17 (1916) 68/76. – Th. Camelot, Les idées de Cl. d'Alex. sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane: RechScRel 21 (1931) 38/66. – R. P. Casey, Cl. of Al. and the Beginnings of Christian Platonism: HarvThRev 18 (1925) 39/101. – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907) 252/56. – H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche Bd. 2 (1936) 285/305. – R. Markgraf, Cl. v. Al. als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern: ZKG 22 (1901) 487/515. – H. G. Marsh, The Use of μυστήριον in the writings of Cl. of Alex. with special reference to his sacramental doctrine: JThSt 37 (1936) 64/80. – J. Meifort, Der Platonismus bei Cl. v. Alexandria (1928). – H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa = Paradosis 7 (Freiburg Schw. 1952) 44/59. – E. Molland, Cl. of Al. on the Origin of Greek Philosophy: SymbOsl 15/6 (1936) 57/85. – Cl. Montdesert, Clément d'Alexandrie (Paris 1944). – J. Munck, Untersuchungen über Cl. v. Al. (1933). – J. Patrick, Cl. of Al. (Edinburgh 1914). – M. Pohlenz, Klemens v. Alexandreia u. sein hellenist. Christentum: NGGött 1943,31/108; Die Stoa 1 (1948) 414/23; 2 (1949) 200/03. – Th. Ruther, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christl. Jahrhunderten u. bei Klemens v. Al. = Freib. Theol. Stud. 63 (1949). – O. Stählin: Christ 2, 2, 1310/17; Cl. ausgewählte Schriften übersetzt = BKV Clemens 1 (1934) 1/67. – R. B. Tollinton, Cl. of Al., A study in Christian liberalism (London 1914). – W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Cl. Al. = TU 57 (1952); hier reichhaltige Bibliographie. – W. Wagner, Wert u. Verwertung der griech. Bildung im Urteil des Cl. v. Al.: ZwTh 45 (1902) 213/62.

L. Früchtel.

Clemens Romanus I.

A. Persönlichkeit. Glaubwürdige Nachrichten über C. sind fast nur in Bemerkungen

über den Brief der römischen an die korinthische Gemeinde erhalten, als dessen Verfasser die Textüberlieferung (mit Ausnahme der koptischen) C. nennt, während im Brief selbst Hinweise auf C. völlig fehlen. C. erscheint als der Korrespondent der röm. Gemeinde, wenn Hermas den Befehl erhält, die eine der beiden Abschriften dem C. zur Versendung an die auswärtigen Städte zu übergeben, da ihm dies aufgetragen sei (vis. 2, 4, 3). Dionysius v. Korinth erwähnt im Schreiben an Soter die seit langem übliche gottesdienstliche Verlesung des durch C. an die Korinther geschriebenen Briefes (Eus. h. e. 4, 23, 11). Irenäus lobt bei der Aufzählung der römischen Bischöfe den Brief, den die römische Gemeinde unter C., dem dritten Bischof nach Petrus u. persönlichen Schüler der Apostel (Petrus u. Paulus), anläßlich eines heftigen Streites unter den Brüdern in Korinth dorthin gerichtet habe (haer. 3, 3, 3). Nach der Angabe des Eusebius (h. e. 4, 22, 1) kennt Hegesipp den C.-Brief u. erwähnt einen Aufstand unter den Korinthern zur Zeit des Domitian (Eus. h. e. 3, 16). Clemens v. Al. benützt den C.-Brief (Verzeichnis der Stellen: GCS Clem. Al. 4, 27f; vgl. bereits Eus. h. e. 6, 13, 6); er nennt C. als seinen Verfasser (strom. 1, 7, 38, 8; 4, 18, 111, 1; 6, 8, 65, 3); einmal gibt er ihm den Titel eines Apostels (strom. 4, 17, 105, 1). Origenes zitiert Clem. 20, 8 als Text des Apostelschülers C. (princ. 2, 3, 6). – C. als Verfasser des C.-Briefes im Namen der römischen Gemeinde (ἐκ προσώπου: Eus. h. e. 3, 38, 1) gehört wohl zu den ἐπίσκοποι (42, 4f) oder gewöhnlich πρεσβύτεροι genannten Vorstehern u. ist de facto der führende Mann der Gemeinde; als Bischof im späteren Sinne wird er zuerst von Irenäus bezeichnet (haer. 3, 3, 3; vgl. *Bischofsliste). Tertullian läßt C. von Petrus ordiniert sein (praescr. 32); der Harmonisierungsversuch von Epiphanius ist wertlos (haer. 27, 6). Eusebius gibt als Amtszeit des C. die Jahre 92/101 an (h. e. 3, 15. 34). Bloße Vermutung ist die Meinung, daß C. der Phil. 4, 3 genannte Paulusschüler sei (Orig. comm. in Joh. 6, 54 [36]; Eus. h. e. 3, 4, 9; 3, 15f; Hieron. vir. ill. 15; adv. Iovin. 1, 12). C. ist nicht personengleich mit dem zeitgenössischen, von Domitian hingerichteten Konsul T. Flavius Clemens (Cass. Dio 67, 14; Suet. Domit. 15); möglich ist jedoch, daß der Name des C. aus einem Sklaven- oder Freigelassenenverhältnis zum Konsul herrührt. Nichts stützt die Annahme, C. sei geborener Jude (s. unten II). Unhaltbar ist die alte Vermutung, daß der Hebräerbrief in irgendeiner Art auf C. zurückgehe (Orig. bei Eus. h. e. 6, 25, 14; 3, 38; Hieron. vir. ill. 5; 15).

B. Brief. I. Anlaß, Abfassungszeit, Eigenart. Der C.-Brief war rasch weitverbreitet u. hochgeschätzt; seit Polykarp, der ihn stillschweigend ausgiebig benützt (ep. ad Phil.), lassen sich zahlreiche Benützungen u. Zitate in der altchristl. Literatur nachweisen (gesammelt von Lightfoot 1, 148/200). Eine lateinische, zwei koptische u. eine syrische Übersetzung sind erhalten; die lateinische Übersetzung stammt vielleicht noch aus der 2. Hälfte des 2. Jh. (Mohrmann 78/106). Der C.-Brief wurde in vielen Kirchen noch lange Zeit für die gottesdienstliche Verlesung verwendet (Eus. h. e. 4, 23, 11; 3, 16); jedoch wurde er nicht als kanonische Schrift in Betracht gezogen, außer vom Can. apost. 85 (wenn nicht interpoliert) u. damit übereinstimmend in der syrischen Übersetzung, die den C.-Brief den ntl. katholischen Briefen einreiht (Lightfoot 1, 366/78). Zur umfangreichen pseudoepigraphischen Literatur, die sich des Namens C. bediente, s. Clemens Romanus II. – Der Brief der römischen Gemeinde ist veranlaßt durch die nach Rom gelangte Kunde von einem Streit in der korinthischen Gemeinde (47, 7); im Verlauf des Streits haben nach der Darstellung des C.-Briefs wenige üble Unruhestifter (1, 1; 3, 3; 14, 1f; 21, 5; 47, 6; 51, 1; 57, 1) etliche in Amtsführung u. Lebenswandel tadellose Presbyter abgesetzt (44, 6;47,6). Die Mehrheit der Gemeinde scheint diese Absetzung zumindest hingenommen zu haben (44, 6). – Die eigentlichen Gründe u. die entscheidenden Streitpunkte sind aus dem C.-Brief nicht zu erkennen; den Rebellen wird Mangel an Demut, Liebe u. Einsicht vorgeworfen (3, 3; 13, 1; 14, 1; 39, 1; 49f; 51, 1); Aufstand, Spaltung, Eifersucht, Streit, Neid (στάσις, σχίσμα, ζῆλος, ἔρις, φθόνος) sind die immer wiederkehrenden Bezeichnungen für den korinthischen Streit u. seine Motive. Sicher ist, daß nicht Glaubenslehren umstritten waren oder moralische Vorwürfe erhoben werden konnten. Über die wirklichen Gründe des Aufstandes hat man folgende Hypothesen aufgestellt: a) Die Gegner des Amtes waren Pneumatiker (13; 38; 47; 48; vgl. Meinhold). b) Das Motiv für die Amtsentsetzung war der Wunsch der jüngeren Generation nach neuer Machtverteilung, formell

begründet mit dem Hinweis auf Parallelen des antiken Vereinswesens, in dem es üblich war, die Vorsteher von Kultorganisationen nur auf Zeit zu wählen u. nach Ablauf ihrer Amtsperiode durch Neugewählte zu ersetzen, falls man sie nicht wiederwählte; diese Übung fand sich auch bei den Juden (Lietzmann, Gesch. 1, 201). c) Es handelte sich nicht um einen prinzipiellen Streit, sondern nur um einen Cliquenzank nach Analogie von 1 Cor. 1, 10/13, vielleicht unter besonderer Beteiligung jüngerer Gemeindemitglieder (Harnack 92); der kennzeichnende Ausdruck wäre demnach προσκλίσεις (21, 7; 47, 3f; 50, 2). – C. mahnt zu Frieden, Eintracht u. Ordnung; er verteidigt die Unabsetzbarkeit der Presbyter, die ihr Amt ohne Tadel verwaltet haben, u. verlangt Unterwerfung unter die Amtsträger u. Wiedereinsetzung der Abgesetzten (51/58; 63, 1). Die Unruhestifter sollen um des Friedens willen an einen ihnen zu bestimmenden Ort auswandern (54, 1/3). Das Schreiben überbringen drei angesehene Alte aus der römischen Gemeinde, die den brieflichen Mahnungen Nachdruck verleihen, für das Verhalten der Korinther als Zeugen dienen u. die Nachricht nach Rom zurückbringen sollen, daß in Korinth Friede u. Ordnung wiederhergestellt sind (63, 3; 65, 1). Der gute Erfolg des römischen Mahnschreibens läßt sich vielleicht erschließen aus dem, was Hegesipp über den Zustand der korinthischen Gemeinde u. Dionysius v. Korinth über den C.-Brief berichten (Eus. h. e. 4, 22, 2; 4, 23, 11). – Der C.-Brief wurde in den letzten Jahren des Domitian oder zu Beginn der Regierung des Nerva geschrieben, wenn 1, 1 auf die domitianische Verfolgung bezogen wird (93/97 nC. nach Schäfer 1f); weniger genaue Zeitbestimmungen ergeben sich aus 5, 1/6, 2; 42/44; 47, 6; 63, 3 u. der Notiz des Irenäus (haer. 3, 3, 3). Vielleicht denkt bereits Ign. ep. ad Rom. 3, 1 an unseren Brief; Polykarp benützt ihn bald nach dem Tod des Ignatius (ep. ad Phil.). Fraglich bleibt, ob aus Eus. h. e. 3, 16 die sichere Nachricht entnommen werden darf, daß es unter Domitian in Korinth zu einem Aufstand gekommen ist. Wenn man jedoch 1, 1 nicht auf die domitianische Verfolgung beziehen müßte oder nur als eine sachlich bedeutungslose Entschuldigungsformel anzusehen hätte, dann käme für die Datierung ein weiterer Zeitraum in Betracht. – Die verantwortliche Absenderin des C.-Briefes ist die römische Gemeinde, die korinthische die Empfängerin, so daß auf keiner Seite eine bischöfliche Gewalt in Erscheinung tritt. Nur die Autorität der Hl. Schrift u. die innere Notwendigkeit von Friede u. Ordnung in einer Gemeinde, nicht eine Amtsgewalt in juridischer Intervention, wird im Briefe geltend gemacht. Das römische Schreiben kommt unaufgefordert, weil durch den korinthischen Streit die Gesamtkirche betroffen ist (1, 1; 46, 9; 47, 7), in pflichtgemäßer brüderlicher Zurechtweisung, die übereinstimmend mit Mt. 18, 16 (vgl. Lev. 19, 17; Deut. 19, 15) vor drei Zeugen erfolgt (63, 3). Der C.-Brief hat die Form eines katholischen Briefes, der über die Einzeladresse hinaus an alle Gemeinden gerichtet ist (7, 1; 65, 2; gewöhnlich kommunikativer Plural) u. nicht nur den Einzelfall des korinthischen Streits, sondern weit ausholend das allgemeingültige Thema von Friede u. Ordnung behandelt, ohne daß dabei die Eigenart eines echten Briefes verlorenginge. Der C.-Brief ist daher vergleichbar mit den ntl. katholischen Briefen u. insbesondere mit den katholischen Briefen des Dionysius v. Korinth, der in einem ähnlichen Falle ein Schreiben an die Lakedämonen richtete, das Eusebius als Mahnung zu Frieden u. Einheit bezeichnet (εἰρήνης καὶ ἑνώσεως ὑποθετική: Eus. h. e. 4, 23, 2). Der Inhalt des C.-Briefes ist nach seinem eigenen Zeugnis eine Mahnung zu Friede u. Eintracht (ἔντευξις περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας: 63, 2), also eine Paränese, näherhin eine Mahnung u. Warnung, die ihre Argumente für das christliche Verhalten aus der typologischen Deutung des AT gewinnt (νουθέτησις: 7, 1; 56, 2; Eus. h. e. 4, 23, 11; vgl. 1 Cor. 10, 1/13 als Beispiel einer νουθεσία). Die Gabe dieser νουθέτησις gilt als Charisma (im weiteren Sinne: 38, 1f; 63, 2; vgl. Rom. 12, 6/8). Es erübrigt sich die Annahme, daß der C.-Brief aus älteren Predigtstücken zusammengesetzt sein könnte (W. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom [1915] 308ff); der Predigtcharakter erklärt sich aus dem Genus der νουθέτησις, die als Mahnrede immer wieder in der Gemeindeversammlung verlesen werden kann. Für die ursprüngliche Einheit spricht vor allem die gute Disposition des Briefes, der trotz mancher Abweichungen immer wieder rasch zu seinem Thema zurückfindet, das am Leitfaden atl. Paradigmenreihen, gelegentlich um andere Beispiele vermehrt, abgehandelt wird (s. unten II).

II. Stellung zum AT, Beziehungen zum Spät-

judentum. Die Hl. Schrift des AT ist für C. das Buch der göttlichen Offenbarungen, in dem Gott selbst oder auch Christus (22, 1) spricht. Es enthält unmittelbare Weissagungen auf Christus (12; 16; 23; 36; 50) u. auf die christliche Gemeindeordnung (42,5 = Is. 60, 17). Die Gnosis (36, 2; 40, 1; 41, 4) gewährt das christliche Verständnis des AT in der typologischen (nicht allegorischen) Auslegung u. dient der νουθέτησις, die dem AT Vorbilder u. Mahnungen für die christliche Lebensführung u. Gemeindeordnung entnimmt. Die atl. Zitate sind in der überwältigenden Mehrzahl gegenüber den ntl. Texten; nur zweimal (13, 2; 46, 8) werden Herrenworte zitiert, sonst ausdrücklich nur der 1. Korintherbrief (47; vgl. 24, 1; 35, 5f; 37, 5/38, 2; 49, 1/50, 5), der vorwiegend dem Briefthema dienen muß. Diese Bevorzugung des AT beruht nicht nur auf dem Mangel eines dem AT gleichgewerteten ntl. Schriftenbestandes, sondern vielmehr auf dem das AT auswertenden Genus der νουθέτησις, die für ihr Thema meist zeitlich (7, 5) geordnete Beispielreihen aus der atl. Geschichte aneinanderfügt, dabei jüdischen Vorbildern folgend (4; 7, 5/7; 9, 2/12, 8; 17/18; 31; 45, 6f; 51/52; 53/55). Die ausgiebige Verwendung des AT allein genügt nicht als Beweis für eine Eigenart der römischen Gemeinde oder des C.; wichtiger ist, was sonst dem C.-Brief über die Stellung zum AT entnommen werden kann. Das buchstäbliche Verständnis des AT besonders im Hinblick auf die wirkliche Verpflichtung des Zeremonialgesetzes wird nicht diskutiert; das paulinische Problem der Rechtfertigung aus Gesetzeswerken oder aus dem Glauben wird von C. in bemerkenswerter Art abgewandelt: er spricht zwar mit Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben (32, 4), stellt aber nicht die Rechtfertigung durch Gesetzeswerke entgegen, sondern die Rechtfertigung durch eigene menschliche Leistung (Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit oder Werke in Heiligkeit des Herzens); C. wendet sich hier gegen die pharisäische Rechtfertigungslehre (Sanders 151/4), aber wohl auch gegen den Moralismus der hellenistischen Synagoge. Israel in seiner heilsgeschichtlichen Eigenständigkeit als Bundesvolk tritt zurück u. wird zum Typus für die Schar der durch Christus aus den Heiden Auserwählten (29; 30, 1; 50, 7); der Bedeutung der Patriarchen u. Israels wird mit ehrenden Worten gedacht (31; 32). Die großen Gestalten des AT werden wie selbstverständlich als die ‚unsrigen' betrachtet (4, 8; 30, 7; 31, 2; 60, 4; 62, 2). Die Enge des Nationaljüdischen ist beseitigt; ein wichtiger Teil des AT wird in den sittlichen Weisungen gesehen (προστάγματα, δικαιώματα, νόμιμα: 1, 3; 3, 4; 40, 4f; 50, 5; 58, 2), die für die Erziehung gesetzloser Heiden zu christlicher Lebensführung ebenso wichtig waren wie für die Gottesfürchtigen der hellenistischen Synagoge trotz aller Gefahr eines bloßen Moralismus. – Nichts spricht dafür, daß C. ein geborener Jude war; er hätte zumindest zum geschichtlichen Israel eine andere Stellung einnehmen müssen. Seine Kenntnis u. Verwendung des AT erklärt sich hinreichend aus dem, was man bei hellenistischen Gottesfürchtigen, die sich in Rom wohl zu einem guten Teil der christlichen Gemeinde zugewandt hatten, oder auch bei wohlunterrichteten Heidenchristen erwarten durfte. – Besondere Bedeutung gewinnt die typologische Auslegung des AT für die Gemeindeordnung: schon im AT hat Gott für Zeit, Ort u. Personen des Kultus eine Ordnung gegeben, deren Übertretung Sünde ist (40; 41; 43); aber nicht die atl. Einzelbestimmungen als solche, sondern nur das Prinzip der Ordnung ist für die christliche Gemeinde vorbildhaft maßgebend. Das Amt in der Gemeinde ist im einzelnen erst durch die Apostel geordnet worden, deren Autorität durch Christus letztlich von Gott stammt; so setzten sie überall Bischöfe u. Diakonen ein gemäß der Weissagung Is. 60, 17, die C. für seine Verwendung zurechtbiegt (42, 5). Die Apostel sahen wie Moses (44) Streit um das Amt voraus u. bestimmten, daß beim Tode von Amtsträgern andere von angesehenen Männern (wohl Presbytern) mit Zustimmung der ganzen Gemeinde (44, 3; 54, 2) an ihre Stelle gesetzt werden sollten; deren Recht geht also zuletzt auf Gott selbst zurück u. sie sind daher unabsetzbar, nach Gottes willen grundsätzlich von den λαϊκοί unterschieden (40, 5). C. kennt also eine streng juristische Amtsnachfolge auf dem Weg der Einsetzung durch Amtsträger; von einer Lehrüberlieferung wird nicht gesprochen (7, 2 ohne Gewicht). Die Presbyter sind Kultusbeamte, ihre Aufgabe besteht nach atl. Vorbild (40; 41) im προσφέρειν τὰ δῶρα (44, 4), ferner im Dienst der Gemeinde (42, 4; 44, 3). – Im Briefeingang ist das Nachwirken des spätjüdischen Diasporabriefes zu erkennen (vgl. Jac. 1, 1; 1 Petr. 1, 1f; 2 Petr. 1, 2; Jud. 1f;

b. Sanhedr. 11b; Peterson 351/7; *Diaspora). Das große Gebet (59, 2/61, 3), das in seinen Grundzügen mit dem den Wortgottesdienst abschließenden Gebet der römischen Liturgie übereinstimmen dürfte, zeigt Verwandtschaft mit dem Achtzehngebet der Synagoge (Lightfoot 1, 394/6; Knopf 136/48) u. neben der selbstverständlichen Verwendung der Septuaginta auch einzelne hellenistische Wendungen (Schermann). Das Dreimalheilig (34, 6) ist jedoch nicht der römischen bzw. synagogalen Liturgie entnommen, sondern ist ein als solches gekennzeichnetes, zusammengesetztes Schriftzitat, das dem Nachweis dienen soll, daß die Engel Gottes Willen dienen (v. Unnik 204/48). Spätjüdisch ist die apokryphe Schrift, aus der C. zitiert (23, 3f); spätjüdisch, aber meist durch das AT u. NT übermittelt, sind auch die zahlreichen Doxologien, die den C.-Brief durchziehen, bemerkenswert dadurch, daß hier zum erstenmal in der Geschichte der Doxologien mit Sicherheit die Einfügung δι' οὗ nachweisbar ist (*Doxologie).

III. Stellung zur heidn. Umwelt. C. besitzt rhetorische Bildung u. verwendet maßvoll die Mittel der zeitgenössischen Kunstprosa (rhetorische Fragen, Antithesen, Anaphoren, Klangwirkungen, rhythmische Klauseln, schmückende Adjektive, poetische Formulierungen); die zahlreichen Zitate aus der griech. Bibel lassen einen etwas buntscheckigen Wortschatz zustande kommen. Der Einfluß der popularphilosophischen Formulierungen mit ihren stoischen, kynischen, platonischen u. pythagoreischen Elementen geht meist nicht tief, die Substanz ist biblisch-christlich; bezeichnend ist das Fehlen des stoischen Tugendstolzes u. die Hochschätzung der Demut. Manches Hellenistische mag C. über das Spätjudentum zugeflossen sein; fraglich bleibt, ob C. die popularphilosophischen Elemente aus schriftlichen Quellen schöpft oder nur von den damals umlaufenden Gedanken u. Vorstellungen Gebrauch macht. – Die vielfache Wiederholung des Stichwortes ζῆλος (3/6) ist ein Stilmittel der Diatribe; ζῆλος, φθόνος, ἔρις werden in der hellenistischen Literatur häufig zusammengestellt (Sanders 2/5). Aber die Wiederholung des Stichworts gehört ebenso zu den spätjüdischen Paradigmenreihen (vgl. Hebr. 11, 3/31); ζῆλος ist auch ein biblisches Wort (ThWb s. v.). Der Lebensgang der Apostel Petrus u. Paulus wird unter dem Einfluß der Diatribe im Bild des für Gerechtigkeit u. Tugend kämpfenden philosophischen Athleten beschrieben, dessen mythisches Vorbild Herakles ist; wie diese Philosophen wirken die Apostel als Herolde über die ganze Welt hin durch Beispiel u. Zeugnis vor den Mächtigen; durch Kampfleiden, Verfolgung u. Tod erlangen sie himmlischen Ruhm als Siegespreis (Sanders 8/34). Sicher sind die kräftigen Farben dieser Darstellung hellenistisch; für die Beschreibung des paulinischen Lebensweges sind aber nicht nur hellenistische allgemeine Topoi, sondern die bestimmten Angaben von 2 Cor. 11, 23ff verwertet. Die Athletenbildersprache (*Wettkampf) ist zudem bereits vom Spätjudentum (4 Macc.) übernommen u. wenigstens verblaßt auch im NT angewandt. – Nach stoischen Gedankengängen beschreibt C. die kosmische Ordnung u. stellt sie als Muster für das menschliche Verhalten besonders in der Gemeinschaft hin (20; 33); C. rückt dadurch die christliche Gemeindeordnung in die Nähe des antiken Polisgedankens; stoisch sind insbesondere die Termini διοίκησις (20, 1), διακόσμησις (33, 3), ἀστέρων χοροί (20, 3), ὁμόνοια, εἰρήνη, τάξις (Sanders 109/42). Trotzdem ist die biblische Grundlage in der Beschreibung der kosmischen Ordnung deutlich erkennbar; nicht der stoische Pantheismus, sondern der biblische Schöpfungsgedanke ist beherrschend (Gen. 1; Anlehnungen an Pss.), während der so wichtige stoische πρόνοια-Gedanke fehlt (24, 5 ohne Gewicht; v. Unnik 181/9 gegen Sanders). Neben den biblischen Vergleichen zur Erläuterung der Auferstehung (1 Cor. 15, 20/23; 15, 35/37; Mc. 4, 3 mit Par.) wird als naturgeschichtliches Argument die Erzählung vom Phönix geboten (25), u. zw. in einer Fassung, die nächstverwandt ist mit der Beschreibung bei Plinius d. Ä. (n. h. 10, 2) u. Pomponius Mela (chorogr. 3, 8), während der Phönix als solcher auch den Juden bekannt war (Sanders 72/4). Der militärische Gehorsam als Vorbild der Ordnung (37, 1/3) ist ein beliebter stoischer Topos (Sanders 82f); das Zusammenwirken von Großen u. Geringen (37, 4) ist ähnlich ausgesprochen in profanen Sentenzen (Sophokles, Euripides, Plato; vgl. Sanders 84). Auch das Leib-Glieder-Beispiel (37,5) ist stoisch (Sanders 85/91), aber unmittelbar von 1 Cor. 12, 12ff u. Rom. 12, 4f abhängig; entsprechend dem Thema des C.-Briefes tritt dabei der Gedanke der einheitlichen Leitung u. des geordneten Zusammenwirkens hervor, wäh-

rend das paulinische κεφαλή-σῶμα-Bild fehlt. Bei der Empfehlung des freiwilligen Exils (54; 55) weist C. ausdrücklich auf Beispiele aus der Völkerwelt hin u. denkt dabei wohl an griech. Mythen u. Ereignisse der römischen Geschichte (Sanders 41/7), die auch für die stoische Lehre von freiwilliger Verbannung u. selbstgewähltem Tod die Beispiele boten (Sanders 47/50). Den freiwillig Ausgewanderten wird jeder Ort aufnehmen (54, 3); es ist unklar, ob dies gesagt wird im Hinblick auf den stoischen Kosmopoliten (Sanders 51/2) oder den Christen, der in der ihm zugewiesenen Christengemeinde (54, 2) Aufnahme findet. – Die Stellung des C.-Briefes u. damit der römischen Gemeinde zum Staat ist ausschließlich positiv; jede apokalyptische Gegensätzlichkeit fehlt. Nach Gottes Willen ist der Obrigkeit Ehrfurcht u. ihrer von Gott verliehenen Gewalt Gehorsam zu leisten. Die Gemeinde betet für die Obrigkeit, insbesondere darum, daß die Machthaber ihre Herrschaft ohne Fehl ausüben u. daß Gott ihren Sinn auf alles Gute lenken möge (61, 1f).

ALTANER, Patrol. (1950) 75f. – BARDENHEWER 1² (1913) 126/30 (hier ältere Literatur). – H. VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht (1953) 91/103. 171f. – A. v. HARNACK, Einführung in die alte Kirchengeschichte: Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (1929). – J. KLEVINGHAUS, Die theol. Stellung der Apostol. Väter zur atl. Offenbarung (1948) 45/77. – R. KNOPF Die Apostol. Väter 1 = Hdb.z.NT, Ergbd.(1920) 41/150. – J. B. LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers 1: S. Clement of Rome 1. 2 (London 1890). – P. MEINHOLD, Geschehen u. Deutung im ersten Klemensbrief: ZKG 58 (1939) 82/129. – CH. MOHRMANN, Les origines de la latinité chrétienne à Rome: VigChr 3 (1949) 67/106. 163/83. – E. PETERSON, Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes: Pro regno pro sanctuario (Nijkerk 1950) 351/7. – L. SANDERS, L'hellénisme de St. Clément de Rome et le Paulinisme = Stud. hellenist. 2 (Louvain 1943). – C. TH. SCHÄFER, S. Clementis Rom. ep. ad Cor. = FlP 44 (1941). – TH. SCHERMANN, Griech. Zauberpapyri u. das Gemeinde- u. Dankgebet im 1. Klemensbriefe = TU 34, 2b (1909). – W. C. VAN UNNIK, Is 1 Clement 20 purely stoic?: VigChr 4 (1950) 181/9; 1 Clement 34 and the ‚Sanctus': VigChr 5 (1951) 204/48. *A. Stuiber.*

Clemens Romanus II (PsClementinen).

A. Texte. Der älteste christl. ‚Roman', der Clemens, den ersten Träger dieses Namens auf dem röm. Bischofsstuhl, seine Reiseerlebnisse mit Petrus erzählen läßt, ist überliefert in zwei Fassungen: den griech. ‚Homilien' (= H) u. den in Rufins lat. Übersetzung erhaltenen ‚Recognitionen' (= R). Dazu kommt eine alte syr. Übersetzung, in der R 1/3 mit H 10/14 äußerlich vereinigt sind. H vorausgeschickt sind in den griech. Hss. ein Brief des Petrus an den Herrenbruder Jacobus mit der zugehörigen διαμαρτυρία (contestatio = Cont.), worin die Geheimhaltung der Schrift beschworen wird, u. ein Brief des Clemens an Jacobus (= EpCl.), worin er den Tod des Petrus u. seine eigene Einsetzung zum Bischof erzählt. Letzteren Brief, der ursprünglich der Fassung R zugehörte, besitzen wir auch in lat. Übersetzung; in dieser Form ist er in die mittelalterlichen Dekretalensammlungen übergegangen. – H u. R stimmen streckenweise fast wörtlich überein, anderswo gehen sie wieder stark auseinander, u. zw. so, daß bald H bald R den Eindruck größerer Ursprünglichkeit macht. Über ihr Abhängigkeitsverhältnis sind alle möglichen Hypothesen aufgestellt worden. Als gesichert kann heute gelten, daß H u. R auf eine gemeinsame Vorlage, die sog. ‚Grundschrift' (= G) zurückgehen, als sehr wahrscheinlich, daß R neben G auch H benutzt. G scheint identisch zu sein mit den Περίοδοι Πέτρου, aus denen Orig. philocal. 23 einen Auszug mitteilt, der mit R 10, 10/13 übereinstimmt. Abgefaßt sein dürfte G um 230 (Waitz 75), wohl in Syrien. H u. R, gleichfalls im Osten entstanden, gelten jetzt vielfach für nachnicaenisch; die jüngere Fassung R wird von den zwischen 360 u. 380 entstandenen Apostol. Konstitutionen benutzt. Bei H u. R hat man mit starker Überarbeitung u. Interpolation zu rechnen, wie schon der Vergleich der griech. u. lat. Texte mit der syr. Übersetzung lehrt. Von H entstanden im MA mehrere orthodox gereinigte u. epitomisierte Umarbeitungen; im Abendland war Rufins Übersetzung ein viel gelesenes Buch (Testimonia annähernd vollständig bei E. Preuschen: Harnack, Lit. 1, 212ff; über das sonstige Nachleben vgl. G. Uhlhorn, Die Homilien u. Recognitionen des Clemens Romanus [1854] 45ff; Rehm, Entsteh. 165f).

B. Kirchlicher Standpunkt. In den erhaltenen Rezensionen ist eine verwirrende Fülle von eigenartigen u. sich oft widersprechenden Lehrmeinungen übereinandergela-

gert; eine Erörterung im einzelnen wäre nur im Zusammenhang mit der komplizierten Entstehungsgeschichte der Schriften möglich. An manchen Stellen begegnen ,judaistische' Anschauungen (besonders H 8, 5/7: Gleichstellung von Mosaismus u. Christentum) u. Gebräuche (Verbot des Essens von Götzenopferfleisch; Ablehnung der Tischgemeinschaft mit Ungetauften R 2, 70 u. ö.; von der Beschneidung ist nur Cont. 1 die Rede); diese Züge sind aber nicht als Spuren des ältesten Judenchristentums, sondern aus dem syr. Milieu zu erklären (Schmidt 289ff; vgl. Schwartz 197). Im ganzen sind die Anschauungen von G mit dem Katholizismus des 3. Jh. wohl zu vereinigen. Der Verfasser von H dagegen scheint arianische Neigungen zu haben (vgl. besonders H 16, 16), wenn er sich auch äußerlich zum ὁμοούσιον bekennt (H 20, 7); der Verfasser von R ist sicher Katholik (3, 2/11 sind von einem Eunomianer interpoliert, vgl. Rehm, Entst. 86ff).

C. Inhalt. I. Romanstoff. Clemens, ein vornehmer junger Römer, ist von Jugend auf Wahrheitssucher. Die Philosophie läßt ihn unbefriedigt. Durch die Verkündigung des Barnabas wird er veranlaßt, sich nach Judäa zu begeben, um mehr über den auf Erden erschienenen Gottessohn zu erfahren. In Caesarea nimmt ihn Petrus freundlich auf u. läßt ihn teilnehmen an seinen Missionspredigten in den Städten Phöniziens, an den Streitgesprächen mit dem Magier Simon, aber auch an den geheimen Belehrungen im engsten Jüngerkreis. Als Clem. einmal mit Petrus allein ist, erzählt er diesem seine Lebensgeschichte: Um der Zudringlichkeit ihres Schwagers zu entgehen, hat seine Mutter Mattidia unter dem Vorwand, ein Traumgesicht habe ihr dies befohlen, Rom mit den zwei älteren Zwillingsbrüdern des Clemens verlassen u. ist auf See verschollen. Der Vater Faustus hat sich verzweifelt auf die Suche begeben u. auch er ist nicht zurückgekehrt. Am nächsten Tag trifft Petrus auf der Insel Arados eine Bettlerin. Durch geschicktes Ausfragen erkennt er in ihr Clemens' Mutter u. führt ihr den Sohn zu. Zwei andere Jünger des Petrus, Niketes u. Aquila, geben sich nach Anhören der Schicksale der fremden Frau als ihre verlorenen Zwillingssöhne zu erkennen; sie waren nach dem Schiffbruch, der sie von ihrer Mutter trennte, von Seeräubern aufgefischt, als Sklaven verkauft, aber dann von einer jüd. Proselytin an Kindes Statt angenommen u. gut erzogen worden. In der Verkleidung eines alten Arbeiters wird endlich auch Clemens' Vater wieder aufgefunden; in R 9 ist diese letzte Anagnorisis kunstvoll so eingefädelt, daß dem Alten durch die Rückkehr seiner keuschen Gattin zugleich sein astrologischer Schicksalsglaube erschüttert wird; H 14 hat dies abgeändert u. in pathetischem Stil eine Wiedererkennung auf den ersten Blick zwischen den lang getrennten Ehegatten inszeniert. – Der innige Zusammenhang der Anagnorismenfabel mit der heidn. ,Roman'-Literatur liegt auf der Hand. Für jedes der verwendeten Motive (Keuschheit, Verleumdung durch einen verschmähten Liebhaber, Traumerscheinung, Reise, Schiffbruch, Gefangenschaft bei Räubern, Armut, Selbstmordgedanken, Ohnmacht vor Freude usw.; das Zwillingsmotiv wird nur angedeutet, aber nicht ausgewertet) lassen sich unschwer Parallelen aus dieser Literatur beibringen (Einzelnachweise bei Heintze 130ff; Kerényi 71ff). Völlig analog ist auch die Erzählungstechnik (pathetische Monologe, Trugreden, Ethopoiie in den Dialogen, rekapitulierende Nacherzählung, plötzliche Peripetien) u. sogar der geographische Rahmen (Arados: Chariton 8, 1; vgl. Kerényi 47. 71). Daß der Verfasser von G von den uns erhaltenen heidnischen Romanen Chariton u. Xenophon v. Ephesus gekannt hat, ist wahrscheinlich, wenn die von Heintze u. Kerényi gesammelten Berührungen auch nicht absolut beweisend sind. Wenn nicht chronologische Bedenken beständen, könnte man beim Homilisten vielleicht auch Bekanntschaft mit Heliodor voraussetzen (Kerényi 77 überschätzt jedoch die Ähnlichkeit zwischen Hel. 2, 6 u. H 14, 9; ἔχωσε auch Hel. 1, 17 u. Apul. met. 10, 22). Jedenfalls steht der Verfasser stark in der Tradition des sophistischen Romans: daher die Neugestaltung der Anagnorisis in H 14, die Liebesbriefe in H 5, die burlesk-aretalogische Verwandlung des Faustus (für den Zug, daß Petrus nicht wie die andern der Täuschung erliegt, vgl. Hist. Laus. 17 [45, 23 B.] = Rufin. hist. mon. 28 [451 A]) u. der merkwürdige Keuschheitsbeweis H 20, 20. – Der Anfang, der Clemens als jungen Wahrheitssucher schildert u. mit der Anagnorismenfabel nur sehr lose verbunden ist, zeigt enge Verwandtschaft mit Lukians Ikaromenipp u. einer Schrift des Arztes Thessalos v. Tralles (Boll: ZNW 17, 1916, 139ff; Rehm, Entst. 127_{149}). – Mit Bousset u. Heintze eine heidn. Vorform des Clemensroman anzunehmen (in noch kühnerer Weise tut dies Kerényi)

scheint mir nicht angebracht. Aus dem jetzigen Zusammenhang gelöst, wäre die Fabel doch recht dürr u. kümmerlich; vor allem ist die Geschichte von vornherein mit antiastrologischer Tendenz erfunden (Rehm, Bardes. 245): das ist für ein vorchristl. Erzeugnis wenig glaubhaft. Dem Autor von G ist vollkommen zuzutrauen, daß er sich aus vorgegebenen Motiven seinen Roman zurechtzimmerte. Schlüsse darauf zu bauen, daß die Erfindung nicht in jeder Hinsicht frei von Widersprüchen ist, ist nicht ratsam; sie war im wesentlichen nur als Rahmen für erbauliche u. polemische Ausführungen gedacht.

II. Simon Magus. Clemens kommt zu Petrus nach Caesarea am Vorabend einer Disputation zwischen diesem u. dem (aus der Apg. bekannten) Magier Simon. Nach einem Aufschub von einigen Tagen findet die Disputation auch wirklich statt (H 3, R 2/3). In R begibt sich Simon, mit Hilfe von Niketes u. Aquila als Nekromant u. Mörder entlarvt, von Caesarea direkt nach Rom (die röm. Simonsage wird schon vorausgesetzt), H läßt ihn durch die syr. Städte vor Petrus herreisen u. sich noch einmal zu einer mehrtägigen Disputation in Laodicea stellen. Der Inhalt der Streitgespräche ist sehr bunt, da Simon, der traditionelle Stammvater aller Häretiker, außer der für ihn selbst bezeugten Lehre zahlreiche andere, besonders marcionitische, Anschauungen vertritt. Hauptquelle für Simon ist Justin.

III. Tripolishomilien. Als Beispiel für die Missionstätigkeit des Petrus werden seine Predigten in Tripolis an drei (in H vier) aufeinanderfolgenden Tagen ausführlich wiedergegeben (H 8/11, R 4/6). Der Gedankengang bewegt sich fast durchweg in den den Apologeten vertrauten Geleisen, war aber wenigstens in der für G zu erschließenden Urfassung recht geschickt auf ein rein heidn. Publikum eingestellt. Die wichtigste Rolle spielen die Dämonen, die, zur Strafe für die Sünden der Menschen in die Welt gekommen, an allem Leiden schuld sind. Auch der Götzenkult ist ihr Werk. Indem sie den menschlichen Begierden Vorschub leisten, verstricken sie die Opfer immer tiefer ins Verderben. Aber über die Frommen, die dem ‚wahren Propheten' folgen (der als Adam, Moses u. Jesus auf Erden erschienen ist), haben sie keine Macht. Wenn die Heiden sich taufen lassen (im Wasser vergeht der Dämon wie ein Feuerbrand) u. die von ihm gebotene πολιτεία annehmen, gelangen sie zur gleichen Herrschaft über die Dämonen, wie sie Petrus besitzt.

IV. Polemik gegen den Polytheismus. Abgesehen von den Reden in Tripolis findet sich in H (4/6) u. R (10, 13/50) noch eine eingehende Polemik gegen den heidn. Götterglauben, die durch die Erlesenheit des vorgelegten mythographischen Materials auffällt. Die äußere Einkleidung geht sehr stark auseinander: in R hält Clemens, sekundiert von Aquila u. Petrus, eine Rede an das Volk, in H disputiert er mit dem als historische Persönlichkeit bekannten Grammatiker u. Judenfeind Apion (über ihn s. Schwartz 162). Bekämpft wird die griech. Mythologie in doppelter Gestalt, sowohl in ihrer naiven Form, wie sie die Dichter ausgestaltet haben, als auch in der beschönigenden allegorischen Umdeutung der Theologen (diese werden mit einer gewissen Achtung behandelt, vgl. zB. H 4, 25; 5, 17; R 10, 29. 35). – Als Quellen werden zitiert Hesiod u. die orphische Theogonie. Einen breiten Raum nehmen lange, teilweise alphabetisch angeordnete Kataloge ein von Geliebten des Zeus, von Metamorphosen, von Göttergräbern u. a. m. (R 10, 21/27; H 5, 15. 17. 22f; 6, 21f); sie stammen aus einem griech. Handbuch (nach W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum [1897] 36ff. 59ff letztlich aus dem Peplos des PsAristot., einer Schrift etwa des 2. Jh. vC.). Die allegorischen Deutungen beruhen auf einer Quelle in der Art von Cornutus' griech. Theologie; vielleicht darf man an ein Werk Apions denken. Zu Cornutus selbst besteht kein enges Verhältnis, dagegen muß Fulgentius teilweise dieselben Quellen benützen (vgl. H 6, 14 mit Fulg. myth. 3, 7). Über die Hypothese einer jüdischen Mittelquelle s. u. V aE.

V. Philosophische Streitgespräche. Diese Stücke sind nur in R erhalten, ihre Zugehörigkeit zu G darf jedoch als erwiesen gelten. Clemens Vater, der ein vornehmer u. gebildeter Mann ist, kann das Christentum nicht unbesehen annehmen. Sein schweres Schicksal hat ihm den Glauben an die Götter genommen, ihn dagegen zu der Überzeugung gebracht, daß alles menschliche Tun u. Leiden von der Genesis, dem astrologischen Schicksal, bestimmt ist. An drei aufeinanderfolgenden Tagen suchen seine Söhne ihm diese Anschauung auszureden. Niketes weist nach, daß Gott die Welt geschaffen (8, 10/20) u. vorsorglich geordnet hat (8, 20/33), Aquila, daß auch die scheinbar nutzlosen Dinge vom Schöpfer

stammen (8, 41/43) u. daß auch Unordnung u. Unrecht in der Welt ihren bestimmten Zweck haben (8, 44/56; hier dürfte der Rekognitionist stark geändert haben; denn da Aquila nach R 8, 7; H 13, 7; 15, 4 besonders den Skeptiker Pyrrhon studiert hat, würde man eigentlich die Widerlegung skeptisch-relativistischer Gedankengänge erwarten, wie sie R 10, 5; H 4, 20f; 19, 18f zur Sprache kommen); Clemens endlich widerlegt die Astrologie (9, 3/31). In R 10, 5/13 werden dann ergänzend die Fragen nach der Natur des Bösen u. nach der Möglichkeit der Astrologie als Wissenschaft nochmals behandelt. – An vielen Stellen treten philosophische Quellen noch sehr deutlich zutage. Die Verteidigung der Vorsehung ist rein stoisch: den zusammenhängenden Nachweis der Teleologie im Weltall, auf der Erde, bei Pflanzen, Tieren u. Menschen hat Heintze durch Vergleich mit Cic. nat. deor. 2 auf Posidonius περὶ θεῶν zurückzuführen gesucht; die vorhergehenden antiepikureischen Erörterungen sind ebenfalls stoisch, wenn auch aus einer anderen Schrift; eingelegt ist ein Abschnitt (8, 15) aus einer doxographischen Quelle (Diels, Doxogr. 250; Pasquali: NGG 1910, 227; das von ihm herangezogene Basiliusscholion wird aber unmittelbar aus der griech. Originalfassung von R stammen). Die entscheidenden Ausführungen 9, 19/29 über die ‚Gesetze der Länder‘ sind wahrscheinlich wörtlich aus Bardesanes περὶ εἱμαρμένης entnommen (Rehm, Bardes. mit weiterer Literatur); Bardesanes seinerseits verwertete die scharfsinnigen astrologiefeindlichen Argumente des Karneades. Die von Heintze aufgestellte Hypothese, daß das philosophische Material zusammen mit der Polemik gegen den Polytheismus durch ein jüd. ‚Disputationsbuch‘ vermittelt sei, scheint mir zu künstlich. Ich halte auch hier den Clementinenautor (G) selbst für den Kompilator, der sich dabei durchweg als zwar belesener, aber nicht sehr origineller u. urteilsfähiger Mann kundtut; von Bardesanes hat er vermutlich auch außer 9, 19/29 manches übernommen (zu weitgehend Waitz 259).

D. PsClemens u. die antike Kultur. I. Beeinflussung. Wie sehr die Pseudo-Clementinen dem Hellenentum verpflichtet sind, geht schon aus dem hervor, was unter C andeutend über ihre Quellen gesagt wurde; manche wertvolle Angabe, besonders auf dem Gebiet der Mythographie u. der allegorischen Mythendeutung, ist uns in ihnen allein überliefert. Aber der griech. Einfluß reicht viel weiter als gelegentliche Quellenbenutzung. Die Autoren sind tief durchdrungen von der sophistischen Bildung ihrer Zeit; das geht von der Wahl der Romanform bis herab zum Interesse für Mirabilia u. Kunstwerke (H 12, 12 = R 7, 12). Die religiösen Auseinandersetzungen vollziehen sich teils in der Form der Disputation vor großem Publikum (dabei wird eifersüchtig über die Einhaltung der Regeln gewacht: H 16, 3; R 3, 18; 8, 4), teils in der des sokratischen Dialogs (auch die Szenerien H 4, 10; 8, 8 erinnern an Cicero). Zur nicht ungewandten Handhabung der rhetorischen Kunst kommen einige philosophische Kenntnisse, die beim Autor von G u. dem Rekognitionisten allerdings nur unverdaute Lesefrüchte sind u. recht hölzern u. schulmeisterlich dargeboten werden (zB. R 3, 16f. 22f; 8, 9), beim Homilisten (der auch literarisch viel gebildeter ist) aber zur Substanz gehören: H 8, 12/19 eine Art platonischer Mythos; 9, 5; 10, 9 Euhemerismus; 15, 8 Platozitat (vgl. 19, 23 im Mund des Petrus); 19, 18/20 philosophische Terminologie; 19, 21; 20, 4 peripatetische Affektlehre; 20, 2 platonische Seelenlehre; 20, 6 Physikalisches; 20,8 Ewigkeit der Materie; noch griechischer klingen die Ausführungen über die Schönheit Gottes H 17, 6/12 (mit der epikureischen Definition des τόπος 17, 8), aber hier spricht vermutlich nicht der Homilist, sondern ein Interpolator; die inneren Grenzen zeigen sich freilich gelegentlich auch bei H, etwa H 19, 6, wo der an Aristoteles gemahnende Ausspruch ὁ ἀλήθειαν ζητῶν οὐδὲν οὐδενὶ ὀφείλει παρὰ τὸ ὂν χαρίζεσθαι mit dem Ausdruck des Abscheus dem verketzerten Simon in den Mund gelegt wird. Die Ethik ist ausgesprochen intellektualistisch, die *ἄγνοια ist ein weit schlimmeres Übel als die πλάνη (H 10, 2; vgl. H 10, 14; R 5; 4 EpCl. 7), das Wissen steht über dem Glauben, die ungläubigen Gerechten haben nichts Gutes zu erwarten (H 3, 6; 7, 7; R 6, 8). Mit der bestehenden sozialen Ordnung ist man offenbar zufrieden, es findet sich keine Spur von Animosität gegen die Reichen u. Vornehmen; Petrus lebt für seine Person zwar äußerst genügsam, aber alle vorkommenden reichen Leute sind gütig u. hilfsbereit. Mit höchster Achtung wird vom Kaiser gesprochen, seine Stellung auf Erden gilt als Beispiel für die Gottes im Kosmos (H 9, 21; 11, 9; vgl. 10, 14; 24) u. Clemens ist stolz πρὸς γένους Καίσαρος zu sein (H 4, 7; 12, 8; 14, 6 u. a.).

II. Stellungnahme. Die Idololatrie, auch in vergeistigter Form, wird selbstverständlich unbedingt verworfen, wiewohl die Verfasser von der Machtlosigkeit der Götterbilder nicht so ganz überzeugt sind (H 9, 15). Einzelne heidnische Gebräuche, wie das Bad nach dem Koitus (H 11, 30), werden jedoch gelobt u. ihre Beibehaltung empfohlen. Widerspruchsvoll ist die Stellungnahme zur weltlichen Bildung. Neben radikaler Verurteilung, die besonders wegen des entsittlichenden Einflusses der Mythologie auf die Jugend ausgesprochen wird (H 4, 16f. 19: ,das von ihnen vermittelte Wissen ist viel schlimmer als Unwissenheit'; 5, 9; R 10, 28; 38), stehen duldsame u. sogar sehr anerkennende Äußerungen über die eruditio liberalis, wenn sie nur richtig u. im Dienst der guten Sache angewendet wird (H 2, 9; R 1, 25; 8, 37; 10, 16). Ähnliches gilt speziell für die Philosophie. Die Nichtigkeit des Bemühens der Philosophen ist ein beliebter Topos (H 1, 3; 10/12; 19, 2/8; 4, 9; 15, 5; R 8, 58; 10, 50); auch vor Verleumdung u. Klatsch wird nicht haltgemacht (H 4, 20; 5, 18); aber anderswo zeigt sich auch wieder Sympathie u. Anerkennung (H 1, 5; 2, 7; R 8, 59). Niketes u. Aquila wollen zwar nur zu polemischen Zwecken Epikur u. Pyrrhon studiert haben, sie sind aber wie ihr Bruder Clemens (H 4, 7 u. a.) ungeheuer stolz auf ihre griech. Bildung. Sowie sich herausstellt, daß ihr in Arbeiterkleidung auftretender Vater gebildet ist u. die Redekunst beherrscht, wird er von Petrus mit größter Zuvorkommenheit behandelt (R 8, 3). Sogar für den idealen Gottesmann Petrus selbst erscheint die griech. Bildung nicht ganz entbehrlich (R 8, 5; 10, 15; vgl. Rehm, Entst. 131). – Höchst bemerkenswert ist die zwiespältige Beurteilung der *Astrologie. Es finden sich scharfe Äußerungen gegen diese Lehre als Wissenschaft (R 9, 1; 18) wie insbesondere gegen das Treiben der mathematici (H 14, 11; R 9, 12; 10, 9ff); in R 9 wird sie von Clemens philosophisch, H 14, 5 (vgl. 15, 4) von Petrus theologisch widerlegt. Aber Clemens ist stolz auf seine astrologischen Kenntnisse (H 14, 12), schon Abraham hat aus den Sternen den wahren Gott erkannt (R 1, 32), der Mathematiker Anubion wird gegenüber seinen Genossen, dem Grammatiker Apion u. dem Epikureer Athenodor, mit sichtbarem Wohlwollen behandelt (zB. H 20, 21), u. die für den Geschlechtsverkehr gegebene Regel läuft auf Tagewählerei hinaus (H 19, 22; R 9, 9). Nach der Theaterszene R 9, 32/35 müßte der Genesisglaube eigentlich erledigt sein; das Erstaunen Heintzes (30f) ist nicht unberechtigt, daß der Greis am nächsten Tag tut, als ob ihm die gegen jede Sternenregel erfolgte Anagnorisis gar keinen Eindruck gemacht hätte, u. daß ihm Clemens aus der Astrologie die Realität des Bösen beweist (R 10, 7); es geht jedoch nicht an, mit Heintze dies dem Rekognitionisten in die Schuhe zu schieben, da nach dem Zeugnis des Origenes die Partie R 10, 10/13 schon in G hinter der großen Genesisdisputation stand. Die Widersprüche lösen sich weitgehend, wenn man den R 10, 12 (vgl. R 9, 16; 10, 10) ausgesprochenen letzten Schluß ernst nimmt: concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus, potest indicare mathematicus; sed si concupiscentiae huius actus vel exitus impleri possit necne, quia in arbitrii libertate est, sciri ante effectum rei a nullo potest. Zum Beweis dieser These, die nach andern Astrologen (vgl. zB. Firm. Mat. math. 1, 6, 4) besonders Bardesanes vertreten hat, ist die ganze Romanerzählung der Clementinen erfunden (Rehm, Bardes 245ff).

W. Bousset, Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklem. Schriften: ZNW 5 (1904) 18/27; Bespr. von H. Waitz: GGA 1905, 425ff. – L. Cerfaux, Le vrai prophète des Clémentines: RechScRel 18 (1928) 143/63. – O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du Roman Ps.-Clem. (Paris 1930). – W. Frankenberg, Die syrischen Clementinen mit dem griech. Paralleltext = TU 48, 3 (1937). – W. Heintze, Der Clemensroman u. seine griech. Quellen = TU 40, 2 (1914). – K. Kerényi, Die griech.-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1927) 71/94. – B. Rehm, Zur Entstehung der psclem. Schriften: ZNW 37 (1938) 77/166; Bardesanes in den PsClem.: Philol 93 (1938) 218/47; Die Pseudoklementinen 1: Homilien = GCS 42 (1953). – C. Schmidt, Studien zu den PsClem. = TU 46, 1 (1929). – E. Schwartz, Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Clem.: ZNW 31 (1932) 151/200. – H. Waitz, Die Pseudoklem. = TU 25, 4 (1904); Die Pseudoklem. u. ihre Quellenschriften: ZNW 28 (1929) 241/72 (gegen Heintze u. Schmidt); Pseudoklem. Probleme: ZKG 50 (1931) 186/94 (gegen Cullmann); Neues zur Text- u. Literaturkritik der Pseudoklementinen?: ebd. 52 (1933) 305/18 (gegen Schwartz); Die Lösung des pseudoclem. Problems?: ebd. 59 (1940) 304/41 (gegen Rehm).

B. Rehm †.

Clementia.

A. Nichtchristlich. I. Allgemein. Clementia ist die Eigenschaft desjenigen, der der Ausübung seiner Macht über Leib, Leben oder Eigentum anderer aus eigenem Antrieb Schranken setzt (in maxima potestate verissima animi temperantia: Sen. clem. 1, 11, 2). Auch in anderen Definitionen erscheint die c. als Form oder als Teil der temperantia (zB. Cic. inv. 2, 164 [Text verderbt]; Sen. clem. 2, 3, 1f). Für die c. ist, wie die Arbeiten von Harder, Pöschl, Haffter glaubhaft gemacht haben (Zusammenfassung bei Fuchs 43_{19}), ein von griech. Einflüssen unabhängiger Ursprung im frühen Römertum anzunehmen (anders Dahlmann 20 u. Knoche 75f, dessen Widerspruch aber letztlich auf die Frage der Wertung zielt; s. Pöschl 67). Genaue Entsprechung in einem einzelnen griech. Wort fehlt, doch haben auf die literarische Darstellung der c. griechische Begriffe wie ἐπιείκεια, ἡμερότης, ἠπιότης, πραότης, φιλανθρωπία eingewirkt (Einzelheiten dazu Elias). Eine Liste der Synonyme u. Gegensätze gibt der ThesLL für clemens 3, 1333, 35ff u. für c. 3, 1337, 36ff. Hier seien von den Wörtern, die erläuternd neben c. u. clemens stehen bzw. an deren Stelle treten können, erwähnt: benignus, benignitas (Ter. Hec. 472; Hieron. ep. 21, 33 [CSEL 54, 132]; Rufin. hist. mon. prol. [PL 21, 390]); comis, comitas (Cic. inv. 2, 164; dazu Heuer 44); lenis, lenitas (Cic. Cael. 38; Hieron. ep. 48, 3 [CSEL 54, 348f]; Cic. Att. 14, 19, 2; Bell. Afr. 86, 2; Plin. ep. 8, 22, 1); mansuetudo (Caes. b. Gall. 2, 14, 5; Cic. Verr. 6, 115; ad Q. fr. 1, 1, 25; Val. Max. 8, 1 abs. 6); mitis (Cic. ep. 6, 6, 8; PsQuintil. decl. 305 [197, 6 R.]; Arnob. nat. 1, 64 [CSEL 4, 45]; Rufin. h. e. 4, 23, 10 [GCS 9, 1, 379]); moderatio (Val. Max. 5, 1 ext. 3). Auch die patientia kommt, wenn sie von einem Mächtigen gegen einen Untergeordneten geübt wird, der c. nahe (vgl. Cic. Verr. 6, 74). Zu misericordia s. A III u. B I. Besonders eng ist die humanitas mit der c. verbunden (Rhet. Her. 2, 31, 50; Cic. ad Q. fr. 1, 1, 25; Hirt. Gall. 8, 21); Näheres bei R. Reitzenstein, Werden u. Wesen der Humanität im Altertum (Universitätsrede Straßbg. [1907]) 24 u. in den Arbeiten von Harder. Wenn Cicero den Vorwurf mangelnder c., den ihm Q. Metellus Celer gemacht hat (Cic. ep. 5, 1, 2), mit einem Hinweis auf seine bewiesene humanitas beantwortet (Cic. ep. 5, 2, 9), so ist das nicht nur eine bezeichnende Substitution einer Tugend des homo novus für eine alte röm. Adelstugend (so Harder: Hermes 69 [1934] 66), sondern auch dadurch veranlaßt, daß c. den Machtunterschied zwischen Subjekt u. Objekt, in einer Cicero unerwünschten Weise, viel schärfer betont als humanitas u. deshalb hier von Cicero gemieden wird (vgl. Dahlmann 18). Aus dem gleichen Grund braucht Caesar das Wort auch nie direkt von sich selbst (Wickert: Klio 30 [1937] 243; Treu 200_{23}). – Bezeichnen wir denjenigen, der c. übt, als Subjekt, denjenigen, an dem sie geübt wird, als Objekt der c., so lassen sich die Voraussetzungen der c. beim Subjekt kurz wie folgt zusammenfassen: c. wird möglich, wenn einer Macht über andere hat u. besonders dann, wenn er sich veranlaßt sieht, diese Macht als Strafgewalt auszuüben. In dieser Situation ist nicht nur der Richter in einem Kriminalprozeß; vielmehr brachte die röm. Rechts- u. Staatsauffassung eine größere Zahl solcher Situationen zuwege: die patria potestas schloß eine bis in die spätere Kaiserzeit rechtlich so gut wie uneingeschränkte Strafgewalt über Kinder u. Sklaven ein; der besiegte Gegner in einem bellum iustum (d. h. in jedem auswärtigen, von den Fetialen erklärten Kriege) unterlag der Strafgewalt des röm. Volkes; ebenso unterlag ihr der Verlierer im Bürgerkriege, wenn nicht rechtens, so doch faktisch u. nach Auffassung des Siegers. Zur generellen Verbindung von imperium u. Strafgewalt vgl. *Coercitio (s. u.). Damit es zur Ausübung von c. komme, muß der Mächtige die Impulse zur severitas oder (mit pejorativem Sinn) crudelitas überwinden (se vincere: Cic. ep. 5, 4, 2; unter diesen Impulsen werden vornehmlich ira, iracundia genannt; auch simultas, Rivalität: Cic. Deiot. 8f). Bei dieser Überwindung des Zornes usw. mögen den Ausschlag geben eine Disposition des Charakters (magnitudo animi: Sen. clem. 1, 20, 3; Ovid. trist. 3, 5, 31/42; dort auch mens generosa, nobilitas, mitis, placabilis irae esse; zur Verbindung c.-magnitudo animi vgl. Knoche, Index unter c.), Rücksicht auf die Vätersitte (c. maiorum: Q. Metellus Celer bei Cic. ep. 5, 1, 2) oder auch Nützlichkeitserwägungen (Tac. hist. 4, 63; Sen. clem. 1, 11, 4; hierher wohl auch Caesaris insidiosa c.: Cic. Att. 8, 16, 2). – Von seiten des Objekts ist völlige Unterwerfung Bedingung der c., verbunden mit der

Anerkennung der potestas des Mächtigen, die einem Verzicht auf Rechtsansprüche gleichkommt (Cic. ep. 5, 4, 2: ... peto quaesoque ... omnibus in rebus me fore in tua potestate confirmo; vgl. Ovid. Pont. 3, 6, 7/10). Je augenfälliger die Unterwerfung, desto überraschender bisweilen der Erfolg: L. Piso erlangt einen unerwarteten Freispruch statt eines Todesurteils, weil ein Platzregen niedergeht, während er den Richtern die Füße küßt, so daß er aufsteht mit schlammbedecktem Gesicht, quod conspectum totam quaestionem a severitate ad c. et mansuetudinem transtulit (Val. Max. 8, 1 abs. 6). Das gegebene Objekt der c. sind die calamitosi (Cic. ep. 13, 66, 1); Appell an die c. impliziert Proklamation der eigenen Misere (so Ovid. Pont. 1, 2, 55/61), Schuldbekenntnis (Sall. Iug. 33, 4; simplex veritatis confessio: Val. Max. 5, 1 ext. 3) u. Reue (Liv. 3, 2, 5). Lapidare Zusammenfassung der genannten Elemente bei Cic. Lig. 30: erravi, temere feci, paenitet; ad c. tuam confugio, delicti veniam peto, ut ignoscatur oro. Sündenbekenntnis u. Bitte um Verzeihung liegen von alters als zusammengehörige Elemente fest (vgl. Haffter 107/9 zu Plaut. Amph. 206/57). Stolz ist unangebracht, wer c.ae veniam nicht will, soll dementiae poenas leiden (Paneg. 12, 5, 6).– Die Ausdrücke, mit denen die Wirkung der c. beschrieben wird, erweisen wiederum die Macht dessen, der c. übt, weitgehend als Strafmacht. Ignoscere, einer der festen immer wieder verwendeten Ausdrücke für die Gnade, die die Römer den Besiegten gewähren (Haffter 109), findet sich wieder bei Cicero (Lig. 30; ad Brut. 1, 15, 10; dort auch sceleris poenam praetermittere). Alle vier Definitionen der c. bei Seneca clem. 2, 3, 1f haben den Akt der Strafzumessung im Auge; abschließend heißt es, c. esse quae se flectit citra id, quod merito constitui posset. Sehr häufig ist von c. die Rede, wenn eine Kapitalstrafe nicht statt hat. Deshalb liegt es im Wesen der c., daß sie servat, reservat (d. h. am Leben hält: Cic. ep. 5, 4, 2; vgl. Vell. 2, 86, 2). Sie eröffnet dem Besiegten die Aussicht, am Leben zu bleiben (salutem a tua c. deposcimus petimusque: Bell. Hisp. 17, 2; vgl. Vell. 2, 87, 2). So ist es die c., quae alieno sanguine tamquam suo parcit et scit homini non esse homine prodige utendum (Sen. ep. 88, 30). Zeichen der c. Neros ist es, daß er bis zur Abfassung von Senecas an ihn gerichteten Traktat de clem. nie das Blut eines Bürgers vergossen, dem Staat Blutvergießen erspart, vielen das Leben erhalten u. viele geradezu vom Tode ins Leben zurückgerufen hat (Sen. clem. 1, 11, 2; 1, 26, 5). Deutlich klingt der Hinweis auf das Schwert, wenn es bei Sen. heißt, des Princeps wahre c. bestehe darin, die Schärfe seines imperium abzustumpfen (hebetare aciem imperii sui: clem. 1, 11, 2). Die Alternative zur c. deutet Cic. (ep. 5, 4, 2) an: Verspätete c. kann gegenstandslos werden, weil bis dahin möglicherweise keiner mehr lebt, dem sie erzeigt werden könnte.

II. Einzelaspekte. a. C. deorum. Die Vorstellung von der c. deorum findet sich seit Plautus (Trin. 820ff). Charmides dankt dem Neptun nach glücklicher Überfahrt: ... placido te et clementi ... usus sum in alto. Zugleich erkennt er des Gottes absolute Macht über sein Leben u. Eigentum an. Vgl. zur c. deorum auch Ovid. trist. 3, 5, 41f. Heidnische Anrufung der c. deorum wird wiedergegeben oder parodiert bei Arnob. nat. 3, 43 (CSEL 4, 140).

b. C. patris familias. Auch im Bereich der Familie erscheint die c. auf dem Hintergrunde der potestas. Von der Macht des pater familias innerhalb seines Bereiches war schon die Rede. Wie sehr die c. des pater familias oder ihr Fehlen das innere Klima des Haushaltes beeinflußt, zeigt Ter. Ad. 861ff. Die Verpflichtung des Hausvaters, seinen Sohn u. Erben zur c. zu erziehen, ist das Thema der Fabel vom alten u. vom jungen Stier, die unter ein Joch zusammengespannt werden (Phaedr. app. 10, 13). Gegensatz: die Hartherzigkeit des alten Cato gegen Sklaven (Cato re rust. 2; Plut. Cato mai. 5; weiteres bei Bolkestein 303). Die Vorstellung von der väterlichen Milde wird Vorbild der c. Caesars (Cic. Lig. 30) u. der Kaiser; sie bildet einen Zug der pater-patriae-Vorstellung u. ist auch in christlichen Erörterungen der c. Dei noch faßbar. So ist bei Lact. de ira 18 (CSEL 27, 115/7), wo die Milde Gottes (lenitas) u. ihre dem Autor notwendig erscheinenden Grenzen behandelt werden, die ntl. Vatervorstellung durch mannigfache Züge des röm. pater familias, der ein großes Hauswesen zu regieren hat, erweitert.

c. C. populi Romani. Zur römischen Tradition, den Gegner, der die Waffen übergeben u. sich in fidem populi Romani begeben hatte, schonend zu behandeln, vgl. Norden zu Verg. Aen. 6, 847; Bux passim; Historikerstellen über Schonung der Besiegten Bux 203_1; Wik-

kert: PW 22, 2, 2237 mit Zusammenstellung der Literatur. Älteste Zeugnisse: Cato b. Gell. 6, 3, 52 (dazu Haffter 105f), Nasica bei Diodor. fr. 34, 33, 4/6 (dort mit ἐπιείκεια wiedergegeben; s. M. Gelzer, Vom Röm. Staat 1 [1943] 88 u. 163_{22}; Bux 204). Zu Recht sieht man in der röm. Taktik, dem Gegner Hoffnung auf eine erträgliche Existenz nach bedingungsloser Kapitulation zu machen, eine wesentliche Voraussetzung zum Zustandekommen des röm. Imperiums (Bux 208/17; dort auch Rolle der c. bei Abschluß von Verträgen mit unterworfenen Gegnern; bei Bündnisverträgen mit selbständigen Staaten u. Fürsten ist von c. nie die Rede). Alternative zur c. ist die severitas gegenüber jedem Gegner, der sich noch wehrt (Gegenüberstellung Liv. 33, 12, 7f; dazu Bux 203). Die berühmte Formulierung der röm. Auffassung von der eigenen Mission gibt Verg. Aen. 6, 8, 851/3 (parcere subiectis et debellare superbos). Dementsprechend wird von Perseus in der Verhandlung mit Paulus Verzicht auf die Königswürde (regium nomen) gefordert, bevor die c. populi Romani wirksam werden kann (Liv. 45, 4, 7).

d. Rechtspflege. Die Machtausübung des röm. Volkes nach innen vollzieht sich am prägnantesten in der Strafrechtspflege. Aus den oben angeführten Stellen ergibt sich, wie sehr es im Wesen der c. liegt, die Ausübung der Strafgewalt mildernd zu modifizieren. Sie hat ihren Platz nicht in der eigentlichen Rechtsordnung, sondern in der ‚Ordnung der Sitte u. Sittlichkeit‘ (Schulz, Prinz. 14) u. gehört zu den ‚außerrechtlichen Bindungen‘ (Schulz nennt ebd. 16 pietas, fides, reverentia), die, obwohl für die Rechtspflege höchst bedeutsam, in der klassischen Jurisprudenz unerwähnt bleiben. Wo clemens u. clementer in den Digesten sich finden, besteht Interpolationsverdacht (vgl. zu den sechs im Vocabularium Iurispr. Rom. genannten Stellen die im Index Interpol. angegebene Lit. sowie G. Beseler, Unklassische Wörter: SavZRom 56 [1936] 38). Das Wort c. findet sich in den Digesten zweimal; 48, 22, 1 (Reskript Trajans gegen die bisherige Praktik, das Vermögen Relegierter einzuziehen: ... sed aliud c. meae convenit) ist wohl echt; vgl. S. Solazzi, Miscellanea: Archivio Giuridico 94 (1925) 72. Die Echtheit der anderen Stelle (48, 19, 11 pr.) ist umstritten; für echt halten den Passus ‚nec enim aut severitatis aut c.ae gloria affectanda est (scil. iudicanti)‘ G. Beseler, Beiträge zur Kritik der röm. Rechtsquellen 2 (1911) 32f u. Fr. Pringsheim, Ius aequum u. ius strictum: SavZRom 42 (1921) 668_1; für interpoliert Solazzi aO. 67f. Die Diskussion um Recht u. c. wird hauptsächlich von Rhetoren u. Philosophen bestritten; danach manifestiert sich die c. schon in der Gesetzgebung insofern, als Angeklagte u. Schuldige vor Übergriffen geschützt werden (c. legum: Cic. Tull. 50). In der Rechtsanwendung kann sich die c. des Richters, soweit ein Verzicht auf die strikte Anwendung des Rechtsbuchstabens daraus resultiert, mit der *aequitas berühren (aequitas u. c. im Zusammenhang mit der dignitas der Richter nennt Cic. Cluent. 202), doch ist die c. nicht im selben Maße Interpretationsprinzip wie die aequitas (s. aber Liv. 1, 26, 8; dort Tullus als clemens interpres legis). Wenn Cic. jedoch (Lig. 30) in einem Appell an Caesar die c. aus der Sphäre des Gerichtes, vor dem man den Angeklagten verteidige (non fecit, non cogitavit, falsi testes, fictum crimen) herauslösen u. ausschließlich der Familiensphäre zuweisen will, in der Bekenntnis u. Reue die c. parentis erlangen, so wird darin die Absicht deutlich, Caesar durch die Apostrophierung als parens um so eher umzustimmen. Jedenfalls finden wir bei Cic. wie bei späteren Lehrern der Rhetorik Anweisungen, wie der Gerichtsredner auf die c. (bzw. wahlweise saevitia) des Richters zielen soll (part. 11; vgl. PsQuintil. decl. 14, 2, 309; Sen. controv. 7, 8, 6). Die Stellen aus der einschlägigen Literatur sind gesammelt bei F. Lanfranchi, Il diritto nei retori romani (Milano 1938) 587; dazu u. zu dem gesamten Fragenkomplex um Rhetorik u. Jurisprudenz vgl. L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts (Wien 1953) 235/8. Die Verbindung von c. u. Strafgewalt tritt deutlich hervor bei Sen. clem. 2, 3, 1f, wo alle vier vorgeschlagenen Definitionen den Akt der Strafmilderung zur Feststellung des Wesens der c. heranziehen. Einige grundsätzliche Überlegungen Senecas über den Sinn der Strafe u. die Notwendigkeit der c. seien hier erwähnt (bei den Juristen wird der Zweck der Strafe nicht näher erläutert, s. Schulz, Prinz. 17): Alle Menschen bedürfen der c. (clem. 1, 1, 9); das riesige Gebiet der Stadt Rom würde zur Einöde, wenn nur diejenigen Menschen am Leben blieben, die ein strenger Richter freispräche. Welcher Richter ist unschuldig nach dem Gesetz, das er selbst anwendet? Welcher Ankläger frei von Schuld?

.. peccavimus omnes .. (clem. 1, 6, 1/3). Neben der Ähnlichkeit mit biblischen Vorstellungen (vgl. Ps. 142 [143], 2; Ps. 129 [130], 3; 3 Reg. 8, 46; Rom. 3, 23) ist zu beachten, daß hier als Alternative zur c. immer die Kapitalstrafe erscheint. Von Bedeutung ist auch der Gedanke Senecas, das c. u. Straferlaß einem großen Teil der Menschen die Rückkehr zur Unschuld ermöglichen (Sen. clem. 1, 2, 1). Das erscheint später als Topos der christl. Lehre von der c. Dei (vgl. B III).

e. C. Caesaris (principis). Als Leitbegriff der Innenpolitik erscheint die c. zuerst bei Caesar, der bei seiner Eroberung Italiens eine in Bürgerkriegen bis dahin nicht gekannte Milde zeigte, indem er die besiegten Gegner begnadigte u. zu hohen Staatsstellungen heranzog. Gelegenheit, seine c. zu üben u. zu propagieren, hatte ihm schon sein Kommando in Gallien gegeben (vgl. zB. Caes. b. Gall. 2, 31, 4). Nach dem Erfolg von Corfinium legt er Wert darauf klarzumachen, daß sein Sieg kein sullanischer Sieg sein werde, sondern daß ihm ein neuer Stil des Siegens, nova ratio vincendi, vorschwebe (Cic. ad Att. 9, 7 C, 1. Von dieser Stelle ausgehend handelt ausführlich über die c. Caesaris Treu; dort auch Diskussion der voraufgegangenen Lit.). Nicht nur aus den von Treu aufgezeigten Beziehungen der c. Caesaris zur Topik der hellenistischen Herrscherethik, sondern auch aus dem oben zur Voraussetzung der c. seitens des Objekts Gesagten ergibt sich, daß Caesar die c. als Herrschertugend sah; auch die Zeitgenossen spürten aus der eifrig propagierten c. Caesaris den Herrschaftsanspruch heraus. Die Erkenntnis der Betroffenen, selbst das nackte Leben der c. Caesaris zu verdanken u. dafür auf die alte Staatsordnung verzichten zu müssen, ließ Caesar wenig Dank ernten: ‚es ist ein Geschenk, auf das wir kein Anrecht haben, daß wir leben, falls es Geschenk u. Leben heißen kann, den Staat zu überleben‘ (Cic. ep. 9, 17, 1, zitiert nach E. Meyer, Caesars Monarchie [1918] 396; als Anspielung auf die c. Caesaris gedeutet im Kommentar von R. V. Tyrrell u. L. C. Purser, The correspondence of M. Tull. Cic. 4 [Dublin 1894]). Schon zu Lebzeiten Caesars wurde der C. Caesaris ein Tempel geweiht (s. A IV). Bald nach Caesars Ermordung wurde verbreitet, seine Milde habe ihn das Leben gekostet (Cic. Att. 14, 22, 1). – Zur c. des Augustus, vor allem in späteren Jahren, vgl. Sen. clem. 1, 10, 1; 1, 11, 1. Er vergab denen, die er besiegt hatte; sonst hätte er ja auch keine Untertanen gehabt (clem. 1, 10, 1 mit Angabe von Einzelfällen). Senat u. Volk verleihen ihm iJ. 27 nC. einen Ehrenschild virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis causa (res g. 34: die griech. Parallelinschrift gibt für c. ἐπιείκεια). Damit ist der klass. Tugendkanon des Princeps (Wickert: PW 22, 2232) genannt, ‚eine besonders einfache u. streng architektonische Anordnung von vier urrömischen Kardinaltugenden‘ (J. Liegle, Pietas: ZNum 42 [1932] 98). Die c. bleibt bis zum Ausgange des Prinzipats mit dem Bilde des Princeps verbunden. Einzelheiten zu der vom Princeps bewiesenen, geforderten, am Princeps gepriesenen c. bei Wickert: PW 22, 2234/48. Die ausführlichste Darstellung der c. Principis gibt Seneca in seiner an Nero gerichteten Schrift de clem. Neros Regierung war anfänglich milde; Seneca sagt, er schreibe, ut quodam modo speculi vice fungerer et te tibi ostenderem (clem. 1, 1, 1). Vielleicht klingt geheime Sorge vor einem plötzlichen Umschlag in Neros Wesensart in der Versicherung an: nec enim periculum est, ne te subita tui capiat oblivio (clem. 1, 1, 7). Zu Anfang steht eine Erwägung über die schrankenlose Macht des Princeps (1, 1, 2: ‚egone .. electus .. sum, qui in terris deorum vice fungerer‘; Hinweis, daß die c. in erster Linie eine Tugend des Mächtigen ist: clem. 1, 3, 2/3). Erwägungen über die ethische Befriedigung u. den praktischen Nutzen, den die c. dem Princeps bietet, schließen sich an, sowie die Mahnungen, sich die Götter (clem. 1, 5, 7) u. die sorgende Güte des Vaters gegenüber seinen Kindern zum Vorbild zu nehmen (clem. 1, 14, 1/15, 7; wiederholter Hinweis auf die Pater-Patriae-Vorstellung).

III. Ethik. Die c. kann sich sowohl auf die platonische σωφροσύνη berufen (temperantia, sapientia) wie auf die aristotel. μεσότης (Cic. off. 1, 89). Sen. versucht, ihr Wesen im Hinblick auf die ethischen Prinzipien der Stoa zu erfassen. Er leitet die Verpflichtung des Princeps zur c. aus der Vorstellung des Staates als Organismus ab, in der der Princeps das Haupt bildet (clem. 1, 3, 5); er ist das Band, das den Staat zusammenhält, der Lebenshauch, den die vielen Tausende atmen (ebd. 1, 4, 1; auf Zusammenhang mit der Gottesvorstellung in qu. nat. verweist Dorison 69). Des Princeps Milde wird den ganzen Staat durchdringen u. alles wird sich nach seinem Vorbilde formen (clem. 2, 2, 1). Zu

diesen συμπάθεια-Vorstellungen kommt die stoische Forderung nach Dämpfung der Affekte; dem ἀπάθεια-Ideal entsprechen die beiden sich ergänzenden Tugenden der c. u. der severitas, während ihnen als entsprechende vitia misericordia u. crudelitas gegenüberstehen. Die misericordia als Mit-Leiden hebt die Freiheit von Leiden (ἀπάθεια) auf (ebd. 2, 5, 4/6, 1). Zugleich mit der Ablehnung der misericordia verteidigt Seneca die Stoa gegen den Vorwurf der Härte (ebd. 2, 6, 1). Wo Seneca sich nicht so eng an die stoische Systematik hält, nennt er misericordia mit c. zusammen; so benef. 6, 29, 1 misericordia, humanitas, c. (vgl. Cic. Lig. 29: humanitas, c., misericordia); auch clem. 1, 1, 4 wird die misericordia in positivem Sinne genannt.

IV. Personifikation u. bildliche Darstellung. Schenken wir der Möglichkeit, die c. aus den Zügen eines Porträts sprechen zu lassen, keine Beachtung (vgl. aber E. Simon, Das Caesarporträt im Castello di Agliè: ArchAnz 132 [1952] 143f. 150), so bleiben zwei Arten bildlicher Darstellung der c. hier zu behandeln: 1) Abbildung der C. als eines göttlichen Wesens; 2) Darstellung von Szenen, in denen c. geübt wird. – 1) Die c. wurde als Caesars sinnfälligste u. heilbringendste Eigenschaft (Meyer, Caesars Monarchie 514), als göttliches Wesen verselbständigt (Cass. D. 44, 6, 4; Appian. b. civ. 2, 106; Plut. Caes. 57 [überall c. = ἐπιείκεια]. Zur relig.-geschichtl. Frage der Personifikation vgl. Wissowa. Rel. 337; H. Mattingly, The Roman ‚Virtues': HarvThRev 30 [1937] 103/17). Zur weiteren Entwicklung des Kultes der C. vgl. Peter, Art. C.: Roscher, Lex. 1, 910/2. Ein Heiligtum der C. in Lerna erfindet Stat. Theb. 12, 481/518; Claudian (Manl. Theod. cons. 166) nennt sie Schwester der Iustitia u. an anderer Stelle (cons. Stil. 2, 6/9) erste unter den Göttinnen u. Ordnerin des Chaos (vgl. auch Aust, Art. C.: PW 4, 20f u. dazu die Korrektur von Wickert: PW 22, 2234, 53). Der C. Caesaris wurde ein Tempel errichtet, in dem sie Hand in Hand mit Caesar dargestellt war u. verehrt wurde. Ein Bild einer viersäuligen Tempelfront mit geschlossenen Türen u. der Umschrift ‚Clementiae Caesaris' erscheint auf Münzen des Jahres 44 (H. A. Grueber, Coins of the Rom. Republic in the Brit. Mus. [London 1910] 1, 549; 3, Taf. 54, 22). Damit kommt die C. zum ersten Male auf römischen Münzen vor. Zur propagandistischen Bedeutung der Münzaufschrift vgl. M. P. Charlesworth, The Virtues of a Roman Emperor: ProcBrAc (1937) 105/33; speziell zu C. 112f. In der Kaiserzeit erscheint zunächst unter Tiberius zur Umschrift ‚Clementiae' auf einer Mittelbronze ein Brustbild in der Mitte eines Schildes; das Brustbild wird von M. Bernhart, Hdb. 1, 86 als C., von Regling (bei F. Schrötter, Wb. d. Münzkunde [1930] 108) u. von C. H. V. Sutherland (JRS 28 [1938] 129) als Büste des Tiberius gedeutet. Sutherland ergänzt die Ausführungen von Charlesworth aO. 112f. In einer Parallelprägung erscheint zum selben Bild die Umschrift ‚Moderationi'. C. als Ganzfigur erscheint seit Vitellius. Zusammenstellung u. Interpretation der verschiedenen Typen bei W. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf röm. Münzen. Diss. Königsberg (1910) 63/70. Bei Vitellius erscheint die C. sitzend mit Zweig u. Szepter, den Attributen der Pax auf einer Münze des Galba; die Umschrift deutet auf die Milde gegen unterworfene Völker (C. Imper[atoris] German[ici]). Danach finden sich C.-Typen bei Hadrian: C. stehend mit Patera u. Szepter, Umschrift C. Augusta (ebenso bei Antoninus, M. Aurelius, Albinus). Dieselben Attribute hat Pietas bei Trajan. Koehler aO. deutet hier die C. als Pietas des Kaisers gegen die Untertanen. Die Verbindung zur Pietas wird noch verdeutlicht durch den Altar, der sich auf einigen C.-Typen bei Hadrian findet. Ein weiterer Typus bei Hadrian, C. neben Altar, auf eine Säule sich stützend, mit Patera u. Szepter, deutet auf Tranquillitas; wieder eine andere C. mit Patera, die den Saum ihres Gewandes hebt, auf Spes. Die sakrale Bedeutung, die durch Patera u. Altar unterstrichen wird, tritt besonders bei einem Typ unter Mark Aurel hervor: Die C. hält mit beiden Händen je eine Patera. Von Cl. Albinus bis Gallienus findet sich keine gesicherte C.-Münze, doch lebt der Typus in den Münzen mit Indulgentia- u. Iustitia-Umschriften fort. Auf die Ähnlichkeit von Iustitia u. C. in Attributen u. sonstiger Darstellung verweist P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung 2 (1933) 96. Nach Strack erfolgt unter Hadrian eine endgültige Differenzierung dieser beiden Typen insofern, als ‚Iustitia fortab immer sitzend, C. aber . . . immer stehend erscheint'. Unter Gallien tritt ein neues Element in der Umschrift auf, die jetzt lautet: Clementia Temp(orum), (den gleichen Zusatz haben gleichzeitige Securitas-Darstellungen). Die C.-temporum-

Münzen zeigen die C. mit Szepter, auf eine Säule gestützt, später bei Tacitus, Florianus, Probus, mit gekreuzten Beinen. (Gleichfalls mit der Umschrift C. temporum erscheinen zusammengesetzte Darstellungen, die von Tacitus bis Maximianus Herculius reichen; Mars hält einen Zweig u. eine Lanze, stützt sich auf den Schild; Roma nimmt aus der Hand des szeptertragenden Kaisers eine Kugel entgegen; Iuppiter reicht dem Kaiser, der ein Szepter hält, eine Kugel, auf anderen Münzen eine Viktoriastatuette.) – 2) Eine Szene, in der c. geübt wird, bringt eine Münze unter Mark Aurel mit der Umschrift Clementia Augusta (Mattingly-Syd., Rom. Imp. Coin. 3, 294, nr. 1019). Der Kaiser steht, hält einen Speer u. läßt den rechten Ellbogen auf einem länglichen Schild ruhen, vor dem Schild eine kniende Gestalt. Mattingly-Syd. 3, 204 interpretieren sie als einen Hinweis auf die Befriedigungspolitik des Kaisers gegenüber den barbarischen Aggressoren. Diese Darstellung ist im Zusammenhang mit anderen Unterwerfungsszenen zu sehen, in denen die Begnadigung besiegter Gefangener dargestellt wird. An Beispielen seien angeführt die Szene auf einem Becher aus dem Schatz v. Boscoreale (MonPiot 5 [1899] Taf. 31, 2), wo Augustus von unterworfenen Barbarenführern, die vor ihm niederknien u. ihm ihre Kinder hinhalten, angefleht wird (vgl. A. v. Domaszewski, Zwei röm. Reliefs=SbH 1910, 4, 4; G. Rodenwaldt, Kunst um Augustus [1943] 56/8). Zum Platz derartiger Szenen in der Triumphsymbolik s. Kähler: PW 7 A, 480; dort auch Hinweise auf Einzelbeispiele. Unterwerfungsszenen an der Trajanssäule behandelt K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule (1926) 54ff. Darstellungen der C. auf Sarkophagen interpretiert G. Rodenwaldt, Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst = AbhB 1935, 3, 6/8.

V. Anrede u. Titel. Die oben erwähnte Verselbständigung einer besonders wichtigen Eigenschaft des Herrschers konnte auch dazu führen, diese Eigenschaft anzurufen, wenn der Herrscher gemeint war. So kommen Tullius u. Cato Lusitanus zu Caesar u. sagen: relicti et deserti a Pompeio, tua virtute superati salutem a tua c. deposcimus (bell. Hisp. 17, 2). Mit c. vestra redet Probus den Senat an (Hist. Aug. v. Probi 11, 15); als Anrede für den Kaiser findet sich c. tua oft in der Hist. Aug. (Stellen bei Ch. Schoener, Über die Titulaturen röm. Kaiser = Acta Semin. Erlang. 2 [1881] 492; andere Titulaturen ebd. 490 aufgezählt, von denen sich pietas, indulgentia, mansuetudo, tranquillitas mit c. inhaltlich berühren). Über die Weiterverwendung von c. bei christl. Autoren B II. Parallel damit geht die Verwendung des Adjektivs clemens in feierlicher Anrede, so Hist. Aug. v. Avid. Cass. 13, 2: Antonine clemens (in einer Akklamation des Senates); oft auch Superlativ, clementissime domine: CIL 3, 14191[2]; Stellen im ThesLL 3, 1332, 49/58. Die Parallelerscheinungen im griech. Sprachbereich behandelt Zilliakus. C. bleibt mit verschwindenden Ausnahmen auf Kaiser oder Könige beschränkt (O. Hirschfeld, Die Rangtitel der röm. Kaiserzeit = SbB 1901, 606, vgl. auch A. Engelbrecht, Das Titelwesen bei den spätlat. Epistolographen [1893] 54).

B. Christlich. I. Allgemein. Für die christl. Auseinandersetzung mit dem röm. Begriff der c. ist zunächst von Bedeutung, daß den Grundzügen der christl. Ethik entsprechend der Gegensatz zwischen c. u. misericordia negiert wird. Auch da, wo starke stoische Einflüsse wirksam sind, wird die misericordia anerkannt u. genannt (Stellen zu Tert. bei F. J. Dölger: ACh 5 [1936] 266/71). Augustin kennt die stoischen Einwände gegen die misericordia, unterstellt die Bejahung dieser Einwände auch Cicero, der dennoch misericordia für c. gebraucht habe (Aug. c. Adim. 11, 1 [CSEL 25, 137] zu Cic. Lig. 38; dieselbe Stelle bei Aug. noch mehrfach; vgl. Pétré, Miser. 377, 4/5]). Bei weitgehender Gleichstellung von c. u. misericordia (Stellen aus Tert. u. aus Cyprian bei Pétré, Miser. 380_7) nimmt, soweit wir überblicken, c. nicht wie misericordia den Sinn von ‚mildtätige Gabe' an (= ἐλεημοσύνη; Belege hierzu Pétré, Miser. 383/5). Eine Beziehung zu ἐλεημοσύνη hat die c. insofern, als auch die Verzeihung erlittener Unbill zur ἐλεημοσύνη gehört, Aug. s. 206, 2 (PL 38, 1041): haec duo genera eleemosynarum, tribuendi et ignoscendi, clementer et ferventer operemur. S. dazu Pétré, Car. 237/8. Eine gewisse Annäherung von Mildtätigkeit u. c. zeigt allenfalls Ambros. off. min. 2, 136 (PL 16, 148 A, es handelt sich um einen von den Arianern getadelten Loskauf von Gefangenen mit dem Erlös aus dem Verkauf sakraler Gefäße): melius est ... pro misericordia causas praestare vel invidiam perpeti, quam praetendere inclementiam. Eine Definition der c. gibt Hieronymus (ep. 55, 3, 4 [CSEL 54, 491]), um klarzumachen,

daß es humanitas im Sinne von ‚Gesamtheit der Menschen' gebraucht: humanitatem hoc loco dicimus non mansuetudinem et c., quam Graeci φιλανθρωπίαν vocant, sed omne hominum genus (vgl. Pétré, Car. 220_4; vgl. auch 212_2). Eine andere Erscheinung ist zu erwähnen: Bisweilen wird der Sachverhalt der c. mit allen gewohnten Wörtern der röm. Terminologie präzise beschrieben, aber das Wort c. oder clemens selbst fällt nicht (einzelne Beispiele unten). Ob bei einigen Autoren ausgesprochene Meidungstendenzen vorliegen, wäre in Einzeluntersuchungen zu klären. Die Stellen, an denen die Vulgata clemens u. c. verwendet, auf ihr Verhältnis zu den hebr. u. griech. Texten zu untersuchen, ist hier nicht möglich. Genannt sei die Hauptstelle für die c. Dei Ex. 34, 6f: dominator domine deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax (7) qui custodis misericordiam in milia; LXX: οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός, (7) καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας; Mas.: 'el raḫûm w^e^ḫannûn 'ärä<u>k</u> 'appajim w^e^ rabḫäsäd wä^ä^mät. In Gen. 43, 27 u. 45, 4 hat das jeweilige Adv. clementer keine Entsprechung im griech. u. im hebr. Text; clemens u. c. stehen in erklärenden Einschüben, die den hebr. Text u. den der LXX erweitern: Ruth 2, 2 (clementis in me patris familiae); Esth. 4, 11 (pro signo c.ae [sc. regis]); Esth. 8, 4 (quo signum c.ae monstrabatur). Kompliziert ist das Verhältnis von c. zu Wörtern des Urtextes, die ‚Gerechtigkeit' u. ‚Treue' bedeuten; vgl. Iud. 5, 11; Prov. 11, 19; 20, 28. Im NT bitten die Ankläger des Paulus den Statthalter Felix: breviter audias nos pro tua c. (τῇ σῇ ἐπιεικείᾳ; Act. 24, 4).

II. Auseinandersetzung mit der röm. Staatstugend. Laktanz (inst. 5, 11 [CSEL 19, 435]) schildert die Psychologie der Beamten, die die Christen verfolgen. Jeder wütet je nach seiner Veranlagung; ein Beamter in Phrygien verbrennt eine ganze Gemeinde zugleich mit ihrem Versammlungslokal. Hier sind neue Bewertungsmaßstäbe am Platze: je grausamer (saevior) dieser war, desto milder (clementior) in Wirklichkeit; die schlimmste Art von Verfolgern sind die, denen ein falscher Schein der c. (c.ae species falsa) behagt u. die sich vornehmen, niemanden zu töten. Sie foltern, aber unter sorgfältiger Schonung des Lebens, wobei gelegentlich die Betroffenen zum Nachgeben gebracht werden. Diese Beamten brüsten sich mit ihrer c.: nullum se innocentium peremisse ... quod administratio sua in hac parte fuerit incruenta .. (vgl. Sen. clem. 1, 11,3: praestitisti, Caesar, civitatem incruentam). Ähnlich urteilt über die c. der Principes, die sich göttliche Ehren erweisen ließen, Hieron. ep. 98, 3 (CSEL 55, 187); er spricht von denen, die den Kaiserkult annahmen: ut praesens periculum mortis effugerent et conciliarent sibi eos, quorum clementia crudelitate saevior erat. Der Grund für diese Polemik gegen die c. liegt bei Lact. wie bei Hieron. darin, daß sie der Festigkeit der Christen besonders gefährlich wurde. – Ab Konstantin gibt es Zeugnisse für die christl. Anerkennung der c. principis. Konstantin u. seine Nachfolger lassen sich das Lob ihrer c. gefallen (Paneg. 12, 5, 6; Claudian. VI cons. Hon. 307f. 340. 550). Dabei treten kaum neue Züge auf. Auch polytheistische Vorstellungen werden zum Preise christl. Herrscher herangezogen (Claud. IV cons. Hon. 276f: sis pius in primis, nam cum vincamur in omni / munere, sola deus aequat c. nobis). Ausonius bietet in seiner gratiarium actio an Gratian einen ganzen Tugendkatalog auf (419, 39f): tu tuaeque virtutes: bonitas, .., pietas, .. ., c., .. ., liberalitas, . . ., fortitudo, . . . Ambrosius beschwört nach dem Blutbade von Thessalonike den Theodosius bei seinen Kaisertugenden (ep. 51, 12 [PL 16, 1212 C]): tu qui pietatis inauditae exemplum eras, qui apicem clementiae tenebas... Gelegentlich findet sich eine gewisse Anerkennung der c. früherer Zeiten; nach civ. D. 1, 6 (CSEL 40, 1, 11) wird die Schonung, die M. Marcellus bei der Einnahme von Syracus walten ließ, von der c. der christl. Barbaren überboten, die bei der Einnahme Roms das Asylrecht in den christl. Kirchen achten. Zur c. Caesaris s. Aug. civ. D. 3, 30 (CSEL 40, 1, 158): (Caesar), qui victoriam civilem clementer exercuit suisque adversariis vitam dignitatemque donavit (cf. Sen. ira 2, 23, 4: C. Caesar, qui victoria civili clementissime usus est). In civ. D. 5, 24 (CSEL 40, 1, 260/1) legt Augustin dar, worin das wahre Glück der christl. Kaiser bestehe. Dabei wird die c. ausführlich in den herkömmlichen Ausdrücken umschrieben (zu c. u. felicitas principis vgl. Sen. clem. 1, 1, 1), aber nicht genannt: Die Herrscher werden als glücklich gelten können, si tardius vindicant, facile ignoscunt, si .. eandem vindictam .. non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt (vgl. Cic. inv. 2, 164; Sen. clem. 1, 12, 3), si veniam

non ad inpunitatem iniquitatis sed ad spem correctionis indulgent (vgl. Sen. clem. 1, 22, 1); im folgenden noch misericordiae lenitas. Auch beim Lob der Herrschertugenden des Theodosius (civ. D. 5, 26 [CSEL 40, 1, 263/6]), wird c. nicht genannt; statt dessen kommen vor: humanitas, misericordissimus. – Die Ausdrücke c. u. clemens werden in der Anrede an Kaiser als Titel weiterverwandt: Firm. err. 25, 1; 29, 4 (CSEL 2, 117. 130); Hilar. ad Const. 1, 1 (CSEL 65, 181); Ambros. ep. 62, 1/2 (PL 16, 1238f); Lucif. ep. 7 (CSEL 14, 327); Belegstellen aus der Coll. Avell. im Index CSEL 35, 871 unter c.; dort auch religiosa c. u. sancta c. (CSEL 35, 604. 690); Leo ep. 156 (AConcOec 2, 4 [1932] 101f) hat neben c. tua pietas vestra, splendor vester. Eine Ausnahme ist es, wenn Alc. Avit. den vir illustrissimus Messianus mit c. vestra anredet. C. tua usw. in Anrede an Germanenkönige: Vict. Vit. 2, 42. Vornehmlich in der Gesetzgebung verwenden die Kaiser den Titel c. auch von sich selbst: Cod. Theod. 2, 6, 1 (iJ. 316); 11, 28, 3 (iJ. 401); Cod. Iust. 1, 1, 1 pr.: quos populos regit c. nostrae temperamentum; entsprechend König Hunirich (Vict. Vit. 3, 3 [CSEL 7, 73]): nutum divini iudicii c. nostra secuta est (im folgenden mansuetudo nostra u. Ankündigung von severitas).

III. C. Dei. Die Grundlage für die Aussagen über die c. Dei gibt Ex. 34, 6 (vgl. Filastr. 138, 3 [CSEL 38, 109]). Sie ist ein Einzelaspekt von Gottes Güte, Barmherzigkeit, Langmut u. erbarmender Gnade. Der Terminus c. konkurriert deshalb hier mit bonitas, misericordia, benevolentia, gratia (Arnob. nat. 2, 64/5 [CSEL 4, 99f], das Wort c. fehlt), mansuetudo (Tert. idol. 12 [CSEL 20, 43]), patientia (Hil. in Ps. 144 [CSEL 22, 834]). Die c. Dei ist allgemein (generalis: Filastr. 138, 3 [CSEL 38, 109]) u. erstreckt sich in ihrer Wirkung über die gesamte Menschheit (divinum auxilium ... officium c.ae suae per universos populos agit: Aug. ord. 2, 29 [CSEL 63, 168]). Anspielungen auf den Princeps u. seine c. sind selten, häufiger wird die c. Dei am Beispiel des röm. Hausvaters verdeutlicht, so Lact. inst. 6, 24 (CSEL 19, 571); ira 17 (CSEL 27, 111f). Dort fällt das Wort clemens in einem Zitat aus Cicero (Catil. 4, 6, 12); Laktanz verwendet hier patientia, lenitas. C. u. ira, die in der stoischen Ethik einen exklusiven Gegensatz darstellen, schließen sich als Attribute Gottes gegenseitig nicht aus; si potest ignoscere (sc. Deus), potest igitur et irasci (Lact. ira 20 [CSEL 27, 119]; anders Dracont. laud. Dei 2, 693/9: tu pius et clemens ... nescius irarum ...). Vgl. ferner das Gegensatzpaar misericordia – severitas Dei (Sulp. Sev. chron. 1, 24, 7 [CSEL 1, 27] u. Aug. mor. eccl. 1, 7, 12 [PL 32, 1315]: habet .. potestas illa iustissima [scil. Deus] miris et incomprehensibilibus modis .. et severitatem vindicandi et clementiam liberandi). – Der Ausdruck c. Christi kommt in der Vulgata nicht vor, doch finden wir ihn bei Filastr. 82, 7; 92, 4; 128, 6 (CSEL 38, 44. 51. 94). Ambros. nimmt Lc. 9, 55f zum Ausgangspunkt, um von Christi c. u. der Verpflichtung seiner Jünger, sie nachzuahmen, zu sprechen (Ambr. paenit. 1, 16, 88 [PL 16, 514] in der Argumentation für die Wiederaufnahme der Bußfertigen gegen die Novatianer). Aus Anlaß derselben Szene des Evangeliums stellt Hieronymus in einem Briefe an Damasus fest (ep. 21, 40, 1 [CSEL 54, 139]): in sanctos quoque cadere posse invidiam et soli Deo puram c.m derelinqui. – Die Wirkungen der c. Dei sind bisweilen handgreiflich in wunderbaren Ereignissen zu erkennen. Sie bewahrt den Jünglingen, die um des Glaubens willen fasten (Dan. 1, 12f), Stärke u. Schönheit (Hier. ep. 100, 7, 2f [CSEL 55, 220f]). Beispiele aus der allgemeinen Geschichte lassen auf die c. Dei schließen; nur durch sie ist es zu erklären, daß die Juden, obgleich sie immer wieder sündigten, nicht ausgerottet, sondern auf neues Bitten hin wieder erhört wurden (Sulp. Sev. chron. 1, 24, 7 [CSEL 1, 28]). Einen Katalog von Beweisen der c. Dei gibt Dracont. laud. Dei 3, 629f: Jona, Ninive, der Schächer. Augustin schreibt civ. D. 1, 34 (CSEL 40, 1, 56f) ein Kapitel de c. Dei, quae urbis excidium temperavit, in dem schon die Erhaltung des bloßen Lebens als Wirkung der göttlichen c. gedeutet wird. Gott gewährt angesichts der durchgehenden Straffälligkeit u. Todeswürdigkeit der Menschen aus seiner c. heraus Aufschub u. Gelegenheit zur Umkehr: cum .. (Deus) habeat in potestate vindictam, mavult diu tenere patientiam, sustinens scilicet clementer et differens (Cypr. bon. pat. 4 [CSEL 3, 399]; ähnl. Lact. ira 20 [CSEL 20, 120]: wenn Gott immer gleich nach Gebühr strafte, wäre niemand mehr am Leben; der Terminus c. fehlt, statt dessen patientia). Gott gibt in seiner bonitas u. ineffabilis c. Möglichkeit zu Umkehr u. Buße (Hier. adv. Pel. 3, 6 [PL 23, 602 C]). Aus-

führungen dieser Art können sich auf Bibelstellen wie Ez. 18, 23 berufen; manches darin berührt sich aber auch mit Gedankengängen Senecas, die oben A II referiert wurden; vgl. dazu auch Dracont. laud. Dei 2, 693/716; 3, 626/32. Infolge der engen Verschränkung von c., misericordia u. gratia bedeutet nach Hieron. adv. Pel. 3, 10 (PL 23, 607 A) die Bitte um die c. Creatoris die Anerkennung, daß die Möglichkeiten des liberum arbitrium beschränkt sind. Anders über das liberum arbitrium als Gabe der c. Dei Dracont. laud. Dei 2, 621f. Bei der Sündhaftigkeit allen Fleisches erweist Hieronymus als Gutachter in einem Fall von Ehescheidung u. nachfolgendem Konkubinat auch anscheinende Härten der kirchlichen Vorschriften in einem kühnen Oxymoron als c.: Putridae carnes ferro indigent et cauterio, nec est medicinae culpa sed vulneris, cum crudelitate clementi non parcit medicus, ut parcat, saevit, ut misereatur (ep. 55, 5 [CSEL 54, 495]). Um die c. Dei zu erlangen, ist es zunächst nötig, daß wir darum bitten (Tert. or. 7 [CSEL 20, 185]). Hieron. sagt mit einem sehr starken Ausdruck, daß Gebet die c. Creatoris abringe bzw. erpresse (extorquet: adv. Pel. 3, 10 [PL 23, 607 A]). Diese Bitte werde in Demut vorgebracht (humiles supplicemus: Cassiod. var. 11, 5, 6 [MG A. A. 12, 324]) u. in Verbindung mit einem unumwundenen Sündenbekenntnis: qui peccata simpliciter confitentur, merentur humilitate c.m Salvatoris (Hier. adv. Pel. 2, 11 [PL 23, 572]; vgl. simplex veritatis confessio Val. Max. 5, 1, ext. 3 u. weitere Parallelen AI). Wenn wir bereuen u. zur Gerechtigkeit zurückkehren, cur desperemus c.m veri patris poenitentia posse placari (Lact. inst. 6, 24, 3 [CSEL 19, 572] im Anschluß an Cic. ac. post. fr. 16). Der Weg von der Bitte über confessio u. poenitentia zur venia ergibt sich für Tert. aus der Interpretation der fünften Bitte (Tert. or. 7 [CSEL 20, 185]). Dazu treten Werke der Askese. Tert. (iei. 7 [CSEL 20, 281]) empfiehlt das Fasten, .. quod etiam iratum Deum homini reconciliat .. in nullo magis procuratam audimus Dei c.m quam in abstinentia populi. Fasten, Einhergehen in Sack u. Asche, Vernachlässigung der Körperpflege bezeichnet Tert. zusammenfassend als patientia corporis; haec .. precationes commendat, deprecationes adfirmat; haec aures Christi et Dei aperit, severitatem dispergit, c.m elicit (Tert. pat. 13 [CSEL 47, 20]). – Vielfältigen Ausdruck findet die Vorstellung von der c. Dei in der Sprache der Liturgie. Etwa um 400 formuliert das Kanongebet der röm. Liturgie: Te igitur, clementissime Pater .. supplices rogamus ac petimus .. (B. Botte–Chr. Mohrmann, L'Ordinaire de la messe [Paris-Louvain 1953] 74). Im Sacr. Leon. (5./6. Jh.) finden sich Wendungen wie ‚quaesumus Domine c. tuam' (8, 20 Feltoe), ‚ut sancti tui pro nobis et c. tuam exorent' (13, 15), ‚tuae maiestatis invicta c.' (102, 7) oder ‚clemens omnipotens et misericors Deus (23, 6). Einschlägige Stellen aus dem Sacr. Greg. sind angegeben im Index der Ausgabe von Lietzmann S. 187; hier seien nur die öfter wiederkehrende Formel clementer exaudi (nr. 14, 2; 20, 1; 34, 1) u. Ausdrücke wie clementissima gubernatio (199, 3) u. c. tuae propitiationis (204, 17) erwähnt. Weiteres bei G. Manz, Ausdrucksformen der lat. Liturgiesprache (1941) nr. 91. 109. 163/6. 398. 431. 572. 849f. Da seit dem Ende des 4. Jh. die Vorstellungen u. Gebräuche des Kaiserkults auf Gott u. Christus angewendet werden, dürften diese liturgischen Formulierungen wenigstens zT. vom Kaiserkult u. von der kaiserlichen Titulatur her zu verstehen sein; vgl. zur oben erwähnten Anrede ‚clementissime Pater' Botte-Mohrmann aO. 74. 111. – In der Bußliturgie tritt c. zurück gegenüber indulgentia. Über den vielhundertfach wiederholten Ruf ‚Indulgentia' in der altspanischen Bußliturgie handelt J. A. Jungmann, Die lat. Bußriten (Innsbruck 1932) 134/8.

IV. Kirchl. Leben. Wie Gottes Vollkommenheit im Ganzen gemäß Mt. 5, 43/8 Vorbild ist, so sind es auch einzelne seiner Eigenschaften. Damit kann auch die Übung der c. zum Akt der imitatio Dei werden (nichtchristl. Stellen zur Vorbildlichkeit der c. deorum s. oben Sp. 210.214): quisquis lenis et mitis et patiens est, Dei patris imitator est (Cypr. bon. pat. 5 [CSEL 3, 400]; es folgen Beispiele, die Christus gegeben hat; ebd. 6 [402]): .. contradicentibus respondere leniter, superbos sustinere clementer, humiliter persequentibus cedere .. Zu vergleichen ist, was Rufin. (hist. mon. prol. [PL 21, 390]) von den ägypt. Mönchen berichtet: studet .. unusquisque clementior altero, benignior, humilior ac patientior inveniri. Zu beachten ist das Nebeneinander von clemens u. humilis. In der Person Christi steht neben der humilitas die göttliche Macht, so daß c. dort im alten Sinne (Milde dessen, der Macht hat) erscheint. Dieser alte Sinn verliert sich, wenn Menschen in der

Nachahmung der c. Christi nun, wie die oben angeführten Mönche, zu ihresgleichen clementes sind. – Eine gewisse Rolle spielt das Wort c. in den Auseinandersetzungen um die kirchliche Bußpraxis. Die theoretischen Grundlagen dafür, nämlich die Anschauung, daß die Buße die c. Dei herbeiführen kann u. daß andererseits die, die Christus nachfolgen, c. üben sollen, ergeben sich aus den oben angeführten Stellen. Damit bekommen die Versuche, die c. Dei näher zu bestimmen, praktische Bedeutung für das Verhalten sowohl der reuigen Sünder als auch derjenigen, die nachahmend oder stellvertretend dem reuigen Sünder gegenüber c. üben. Tert. erläutert seine Position dahingehend, daß die Möglichkeit, Buße zu tun, nicht als Einladung, weiter zu sündigen aufgefaßt werden darf: absit, ut redundantia c.ae caelestis libidinem faciat humanae temeritatis (poen. 7 [PL 1, 1351 A]). Dem Verfasser des bischöflichen Ediktes, das auch für die Sünder der Unzucht Nachlaß nach vollbrachter Buße in Aussicht gestellt hatte, wirft Tert. eine falsche Auffassung der c. Dei vor (pud. 18 [CSEL 20, 250f]); unter Berufung auf 1 Tim. 1, 16 behauptet Tert., die c. Dei betreffe in den zur Diskussion stehenden Fällen nur die bislang Unwissenden u. Ungläubigen, die zu befreien Christus gekommen sei. Dazu kommt der Vorwurf, die am falschen Orte geübte c. stelle eine Versuchung zur Sünde dar (Tert. pud. 21 [CSEL 20, 269]). Umgekehrt wirft Ambros. den Novatianern wegen ihres Rigorismus vor (poen. 1, 88 [PL 16, 513 Bf] – vorangeht das Zitat Lc. 9, 55f): vobis autem dicit (scil. Christus): non estis spiritus mei, qui meam c.m non tenetis, qui meam refutatis misericordiam, qui excluditis poenitentiam, quam ego per apostolos meos praedicari volui in nomine meo.

V. Nachkonstantin. Recht. Das Auftreten der Wörter clemens, c. in der nachkonstantinischen Gesetzgebung kann ebenso eine Christianisierungs- wie eine Humanisierungstendenz zur Ursache haben. Über diese beiden Tendenzen, die gleichzeitig, aber nicht immer in Harmonie miteinander verlaufen (zB. Strafverschärfungen für sexuelle u. religiöse Vergehen unter christl. Einfluß), handelt Schulz, Hist. 297/9. Zu der dort (297_4) angegebenen Literatur kommt neuerdings Biondi, der die Rolle des christl. Einflusses sehr stark betont. Bei der Betrachtung der Stellen, an denen die genannten Wörter in der Sprache des nachkonstantinischen Rechts erscheinen, bleiben hier die interpolationsverdächtigen Stellen aus der klassischen Jurisprudenz unberücksichtigt, da Zeitpunkt u. Urheber der jeweils vermuteten Interpolationen nicht mit hinlänglicher Sicherheit feststehen. Ferner sehen wir hier ab von den im Cod. Theod. u. im Cod. Iust. zahlreichen Stellen, in denen die Kaiser sich selbst als c. nostra bezeichnen, gleichviel ob der Inhalt der jeweiligen Verfügung nun milde oder streng ist. Der Wert dieser bereits oben erwähnten Erscheinung als Indiz für eine gerade bei den christl. Herrschern vorherrschende Tendenz zur c. wird von Biondi 2, 143f, vielleicht doch etwas zu hoch eingeschätzt. In der oben aufgezeigten Beziehung zu Strafmilderung u. -erlaß steht c. im Osteramnestiegesetz vom 22. IV. 386 (Cod. Theod. Sirm. 8, 7): nos quidem praeter hanc velut indictam et a maioribus traditam pro observatione religionis c.m liberandis paene omnibus, quos legum severitas strinxerit, effusa penitus humanitate operam sacrae mentis exserimus.. cum satis constet nullum prope diem esse, quo non aliquid clemens et sanctum iubeamus, censentes nos etiam damnum quoddam horarum pati, si qui liberetur nullus occurrerit (Topos der Überbietung, bezogen auf das berühmte Dictum des Kaisers Titus ‚diem perdidi' [Suet. Tit. 8, 1]; vgl. Nov. Theod. 5,1 u. Pharr zur Stelle). Ausgenommen von der Amnestie sind Täter besonders schwerer oder als besonders schwer geltender Verbrechen (Mord, Ehebruch, Hochverrat, Astrologie, Giftmischerei, Zauberei, Falschmünzerei): a quibus graviora commissa sunt, quam prudens solet liberare c. – Im Cod. Iust. finden sich c. u. clemens weniger im Bereich des Strafrechtes, als da, wo bestimmten Personenkreisen Verbesserungen ihres rechtlichen Status zugestanden werden: Cod. Iust. 7, 3, 1 (528 nC.) erkennt die Rechtsgültigkeit testamentarischer Manumissionen, die als clementes dispositiones der Erblasser bezeichnet werden, an; 7, 17, 1 (528 nC.) gibt als allgemeine Regel: lites super servili condicione movendas ad clementiorem tam examinationem quam terminum transferimus... Schon iJ. 524 hatte es im Hinblick auf Fragen des Status bei oder nach Militärdienst geheißen (Cod. Iust. 12, 33, 5, 3): monente ... innata c.a liberum esse cunctis prospeximus. Ebenfalls die Verbesserung des Status eines bestimmten Personenkreises bezweckt Cod. Iust. 5, 4, 23, wo für reumütige ehemalige Schauspielerin-

nen bzw. deren Töchter die Genehmigung zum Abschluß einer legitimen Ehe auf besonderen Antrag an den Kaiser in Aussicht gestellt wird. Diese Verfügung wird im Laufe ihres Wortlautes mehrfach als Akt der c. u. diese im Prooem ausdrücklich als pflichtgemäße imitatio Dei durch den Gesetzgeber bezeichnet: .. nam ita credimus Dei benevolentiam et circa genus humanum nimiam c.m quantum nostrae naturae possibile est imitari, qui cottidianis hominum peccatis semper ignoscere dignatur et paenitentiam suscipere nostram et ad meliorem statum reducere: quod si circa nostro subiectos imperio nos etiam facere differamus, nulla venia digni esse videbimur (vgl. ebd. 5, 4, 23, 1: praesenti clementissima sanctione principale beneficium eis condonamus .. u. 5, 4, 23, 6: sed et si a scaenica matre procreata .. post eius obitum preces imperatoriae c.ae obtulerit et divinam indulgentiam meruerit liberationem maternae iniuriae et nubendi licentiam sibi condonantem .. ; ob hier c. den kaiserlichen Titel oder sensu proprio die kaiserliche Eigenschaft bezeichnet, ist ungewiß u. womöglich absichtlich in der Schwebe gelassen). Schließlich sei noch auf Cod. Iust. 6, 51, 1, 14a verwiesen, wo der Verzicht auf einen fiskalischen Vorteil aus der kaiserlichen c. begründet wird (Gegenstand der Verfügung sind caduca, d. h. Güter, die aus bestimmten Gründen nicht an den im Testament eingesetzten Erben fallen). Hat c. hier den Sinn von Fürsorge für das Gemeinwohl, so kehren wir mit einem abschließenden Blick auf die Rolle der c. in der bischöflichen Interzession (*intercessio) in das Gebiet der Strafrechtspflege zurück. Über die Interzession, d. h. hier Fürbitte vor allem der Bischöfe für Angeklagte u. Verurteilte, handelt im Zusammenhang mit dem Asylrecht Voigt 63/5. Die Interzession ist das Thema einer Anfrage von Macedonius, Vicarius Africae (Possid. v. Aug. 20 [PL 32, 51]) an Augustin (Aug. ep. 152 [CSEL 44, 393/5]). Des Macedonius Fragen u. Bedenken sind, kurz zusammengefaßt, folgende: Wie läßt sich die Interzession aus den Forderungen der Religion begründen, wo doch der Herr die Sünden so streng verbietet, daß nicht einmal eine zweite Buße erlaubt ist? Wird nicht, wer Straffreiheit fordert oder gewährt, mitschuldig? Wir sind schon so weit, daß Leute Straffreiheit für ihr Verbrechen fordern u. zugleich die Herausgabe von unrecht erworbenem Gut, um dessentwillen eben das in Frage stehende Verbrechen begangen wurde, verweigern. Auch für solche Leute wird interveniert, obgleich bei ihnen keine Aussicht auf Besserung, sondern auf Rückfall bei erster Gelegenheit besteht (ebd.). In seinem Antwortschreiben (Aug. ep. 153 [CSEL 44, 395/427]) geht Aug. ausführlich auf das Verhältnis von Recht u. Gnade ein. Damit ergeben sich thematische Beziehungen zu Seneca clem. (Seneca wird in diesem Brief als Zeitgenosse der Apostel u. Korrespondent des Paulus zitiert; ep. 153, 14 [aO.412]). Himmlische u. irdische Gerechtigkeit haben nach diesem Brief Augustins jede für sich ihre eigene Ebene u. wirken streckenweise unabhängig voneinander. Die irdische Gerechtigkeit mit ihrem ganzen schaurigen Apparat wird als notwendig u. berechtigt anerkannt (ep. 153, 16 [aO. 413f]): nec .. sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, ungulae carnificis, arma militis disciplina dominantis, severitas etiam boni patris. habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Die menschliche Ordnung wird durch die bischöfliche Interzession nicht negiert, sie ist vielmehr deren Voraussetzung. Ihr Vorbild aber findet die Interzession im Bericht von Christus u. der Ehebrecherin (Joh. 8, 3/11, angeführt ep. 153, 15 [aO. 412f]). An diesem Vorbild macht Aug. deutlich, daß der letzte Grund der vergebenden Milde nicht im Schuldbewußtsein eines jeden einzelnen Menschen liegt: selbst wenn einer so lebte, daß er nicht das dimitte nobis debita nostra zu beten oder vor dem ‚quis vestrum est sine peccato' zu erröten brauchte, so müßte gerade dann sein Gemüt um so mehr von Milde erfüllt (quanto nequitia purior, tanto c.a plenior) sein. Denn Christus, der wirklich ohne Sünde ist, wirft den Stein ja auch nicht, sondern spricht, non conscientia pavidus, sed plenus c.a: nec ego te damnabo .. Die bischöfliche Interzession wird also nicht aus dem Bewußtsein der menschlichen Unzulänglichkeit, sondern aus der Forderung, Christi Vollkommenheit nachzuahmen abgeleitet. Damit ist die von Macedonius erbetene Begründung der intercessio aus der religio gegeben u. ein Teil seiner Bedenken (Billigung des Verbrechens, moralische Mitverantwortung) ausgeräumt. Der Terminus c. kommt nur an den beiden oben zitierten Stellen im behandelten Brief vor; daneben stehen die als hierher gehörend bekannten Vokabeln (die folgenden Stellenhinweise geben den Paragraphen der ep. 153 u.

die Seitenzahl nach CSEL 44 an): bonitas (Dei 3, 399); gratia (Dei 13, 410); humanus, humanitas (2, 397; 3, 398; 10, 407; 20, 420; vgl. 19, 418: nihil immaniter, nihil inhumaniter); lenitas (2, 397; 18, 416; 19, 418); mansuetudo (16, 415; 18, 418); misericors, misericordia (6, 401; 8, 404; 9, 405 [zusammen mit voluntas parcendi, Gegensatz ulciscendi cupiditas]; 11, 408; 15, 412; 17, 415; 17, 416; 20, 420; 26, 427); mitis (11, 408); patientia Dei (6, 401; 7, 402; 8, 404); vgl. ferner ignoscere, venia (19, 418) u. die Formulierung ,intercessio, cuius ministerio severitas temperatur' (19, 417). – Schon vor diesem iJ. 413/4 geschriebenen Brief (zur Datierung vgl. Goldbacher, Index 3 [CSEL 58] 41) hatte Aug. ähnliche, wenngleich noch nicht so ausführlich entwickelte Anschauungen geltend gemacht, u. zwar anläßlich einer Interzession zugunsten von einigen der Tötung u. schweren Körperverletzung an katholischen Presbytern überführten Donatisten (ep. 133. 134 [CSEL 44, 80/8] vJ. 411/2 [Goldbacher CSEL 58, 37]. Beide Briefe zitiert bei J. Straub, Die geschichtliche Stunde des hl. Augustinus, Ciudad de Dios [1955; erscheint demnächst]). Aug. befürchtet eine Bestrafung der Täter nach dem Talionsprinzip (ut qualia fecerunt, talia patiantur) u. bittet den zuständigen Richter bei der misericordia Christi, davon abzusehen (ep. 133, 1 [CSEL 44, 81]); im folgenden humanitas, lenis, mitis, mansuetudo (ebd. 2 [82]). Aus Phil. 4, 5 u. Tit. 3, 2 entnimmt Aug., daß die mansuetudo nicht nur geübt, sondern auch propagiert werden soll; als Beispiel aus dem AT führt er David an u. hebt dabei besonders hervor, daß dessen praeclarissima lenitas, quando inimico sibi in manus tradito clementer pepercit, vor allem deshalb so hervorragte, weil zugleich auch seine Macht (potestas) offenkundig war (vgl. 3 Reg. 24, 1/8). Außer an den Tribun Marcellinus, an den ep. 133 gerichtet ist, schreibt Aug. in gleicher Sache auch an den Proconsul Apringius (ep. 134). Aug. betont, daß der Proconsul gemäß der Lehre des Apostels (Rom. 13, 4) nicht umsonst das Schwert führe u. bei der Verfolgung von Übeltätern als minister Dei agiere – sed alia est causa provinciae, alia est ecclesiae: illius terribiliter gerenda est administratio, huius clementer commendanda est mansuetudo (ep. 134, 3 [CSEL 44, 86]). Im übrigen besteht die Gefahr, daß die Feinde der Kirche durch einen Hinweis, sie litten Verfolgung, Einfluß auf unwissende Gemüter gewinnen. – Die geschichtliche Betrachtung der Inanspruchnahme des weltlichen Arms durch die Inquisitionstribunale nimmt bei Stellen wie der vorliegenden ihren Ausgangspunkt (hierüber zuletzt A. Dordett, Die juristische Verantwortlichkeit der Inquisitionstribunale: Österr. Archiv f. Kirchenrecht 5 [1954] 18/37; Aug. ep. 134, 3 wird S. 19_3 zitiert). Wenn später die Fürbitte, in der die weltlichen Behörden um Vermeidung von Blutvergießen u. Verstümmelungen ersucht werden, zum rein formal verstandenen Bestandteil des Verfahrens der Auslieferung an den weltlichen Arm zwecks Hinrichtung wurde (ebd. 34), so ist demgegenüber die entsprechende Interzession Augustins mit ihrer Mahnung zur c. wörtlich gemeint.

B. Biondi, Il Diritto Romano Cristiano (Milano 1952/4). – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – E. Bux, Clementia Romana: Würzb. Jahrb. 3 (1948) 201/31. – H. Dahlmann, Clementia Caesaris: NJb (1934) 17/26. – Dorison, Quid de clementia senserit Seneca, Thèse Paris (Caen 1892). — A. Elias, De notione vocis clementiae apud philosophos veteres et de fontibus Senecae librorum de clementia, Diss. Königsberg (1911/12). – P. Faider- Ch. Favez- P. van de Woestijne, Kommentar u. Index verborum zu Seneca de Clementia = Rijksuniv. Gent, Werken uitgeg. door de Facult. van de wijsbeg. en lett. 106 (Brugge 1950). – H. Fuchs, Zur Verherrlichung Roms u. der Römer in dem Gedichte des Rutilius Namatianus: Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde 42 (1943) 37/58. – H. Haffter, Politisches Denken im alten Rom: StItal 17 (1940) 97/121. – R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom: Antike 5 (1929) 300/16; Nachträgliches zur humanitas: Hermes 69 (1934) 64/74. – K. H. Heuer, Comitas, facilitas, liberalitas, Diss. Münster (1941). – U. Knoche, Magnitudo animi = Philol Suppl. 27, 3 (1935). – H. Mattingly, The Roman ,Virtues': HarvThRev 30 (1937) 103/40. – H. Pétré, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne = Spicil. Sacr. Lovan. 22 (Louv. 1948); Misericordia. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme: RevÉtLat 12 (1934) 376/89. – C. Pharr, The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, a translation with commentary (Princeton 1952). – V. Pöschl, Grundwerte röm. Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust (1940). – F. Préchac, La date et la composition du De clementia: RevÉtLat 10 (1932) 91/114; 11 (1933) 344/69. – G. Rodenwaldt, Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst: AbhB 3 (1935). – H. Roloff, Rezension zu Ten Veldhuys: Gnomon 16 (1940)

124/32. – F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts (1934); History of Roman Legal Science² (Oxf. 1953). – E. A. Sydenham, The Coinage of the Roman Republic (Lond. 1952). – G. J. Ten Veldhuys, De misericordiae et clementiae apud Senecam philosophum usu atque ratione, Diss. Utrecht (Groningen 1935). – M. Treu, Zur clementia Caesaris: MusHelv 5 (1948) 197/217. – K. Voigt, Staat u. Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit (1936). – L. Wickert, Art. Princeps: PW 22, 1998/2296; zu c.: 2234/48; Zu Caesars Reichspolitik: Klio 30 (1937) 232/53. – H. Zilliacus, Untersuchung zu den abstrakten Anredeformen u. Höflichkeitstiteln im Griechischen = Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum 15, 3 (Helsingfors 1949).

K. Winkler.

Clericus, Clerus s. Kleros.

Clipeus s. Schild.

Codex s. Bd. 2, 681. 683f.

Coelicolae s. Caelicolae.

Coemeterium. C. (cimiterium, cymiterium, κοιμητήριον, κοιμετήριον, κυμετέριον) ist zunächst Bezeichnung für das Schlafgemach, danach auch für den Inkubationsraum (Syll.³ 1004). Im christl. Sprachgebrauch bezeichnet das Wort den Friedhof (ILCV 651. 1999 A. 2119. 2163. 2171. 2891); nichtchristliche Urkunden sprechen von τὰ καλούμενα κοιμητήρια (Euseb. h. e. 7, 11; 7, 13). Seltener belegt, vor allem im griech. Sprachraum, ist die Bezeichnung des Einzelgrabes als c. (CIG 9228. 9304/6. 9310/16. 9439/40. 9450; Perdrizet: MélArch 25 [1905] 86; MAMA 1 nr. 205; ILCV 3681 A; vgl. Pfohl 123); auch jüdisch begegnet das Wort (CIJud. 1, 515). Die zugrunde liegende Vorstellung vom Tode als Schlaf ist auf Inschriften vielfach belegt (dormit, [re]quiescit, in requie, dormitio tua u. ä.; vgl. Brelich 62/4; ILCV Register; Joh. Chrys. in coemet. appellat. 1 [2, 398A M.]: ut discas mortuos et eos qui hic siti non mortuos sed somno consopitos esse et dormire). Die christl. Inschriften überwiegen, aber auch den paganen ist die Vorstellung nicht fremd (Cic. Tusc. 1, 38; Horat. od. 1, 24); zur ntl. Grundlage vgl. Mc. 5, 39; Joh. 11, 11. Die Verwendung von c. für Friedhof begegnet seit dem 3. Jh.; frühe Zeugen sind Tert. an. 51, 7 u. Hippol. ref. 9, 12. Sie fällt zusammen mit dem Auftreten von Gemeindefriedhöfen. Großfriedhöfe mit tief gestaffelten Grabbauten sind seit der frühen Kaiserzeit keine Seltenheit. Wir kennen sie von Rom (Funde unter St. Peter u. in der Città, S. Sebastiano), Ostia u. von der Isola Sacra. Aber prinzipiell bleiben es Anhäufungen von Familiengräbern. Auch die ältesten christlichen Bestattungen sind solche Familiengräber (Domitilla, Flaviergallerie; Priscilla, Acilierregion). Erst seit dem 3. Jh. begegnen Gemeindegrüfte; ihre Entstehung hängt vermutlich mit der organisatorischen Festigung der Gemeinde zusammen, wie sie in Abwehr der Gnosis sich durchsetzt. Erstes Beispiel dieser neuen Art ist der Kern der späteren Kallistkatakombe: τὸ κοιμητήριον (Hippol. ref. 9, 12). Zu ähnlichen Erscheinungen kommt es innerhalb der jüd. Gemeinde (Katakomben am Monteverde, unter der Vigna Randanini, unter der Villa Torlania) u. wenigstens in einem Fall auch in einer synkretistischen Gemeinde (Katakombe der Vibia; es handelt sich um Sabazianer). Als weitere C. folgen, wird zur Unterscheidung eine Lagebezeichnung beigefügt (ad clivum cucumeris, ad duas lauros, ad catacumbas) oder der Name des Stifters (C. Domitillae, Priscillae, Praetextati; ad areas Macrobii Candidiani procuratoris [Acta proc. Cypr. 5]; eine solche Stiftung ILCV 3681 A), später auch der Name eines im betreffenden C. verehrten Märtyrers bzw. einer Märtyrergruppe (C. ss. Petri et Marcellini, Generosae: ILCV 2000). In der Spätzeit, als die Katakomben nur mehr zum Zweck der Märtyrerverehrung aufgesucht werden, heißen sie c. martyrum (Lib. Pont. vita Joh. III). – Die Lage der C. vor der Stadt entspricht gemeinantikem Brauch. Basil. laud. s. Gordii 1 (PG 31, 489) spricht von ihnen als einem προπόλεον κόσμος. Dieser Brauch ist, abgesehen von den Monumenten, vielfach bezeugt (Act. Joh. 46; Tert. test. anim. 4; Joh. Chrys. in coem. appell. 1 [2, 397 AM.]; für die Märtyrergräber Stellen bei Delehaye, Orig. 36/9). Für Kpel wird er unter Anastasius erwähnt (Cod. Just. 1, 2, 18). Joh. Chrys. begründet aO. diesen Brauch durch Bezug auf den Tod Christi extra civitatem (Hebr. 13, 12f). Bestattungen innerhalb der Stadt bleiben seltene Ausnahmen. In die griech. Frühzeit gehören die Heroengräber auf dem Markt oder im Rathaus (PW 5, 339; Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum = RVV 5,2 [1912] 445/65); in Rom kennt man sie als Ehrung durch die Gemeinde (Mommsen, StR 3, 2, 1188). In diesen Zusammenhang gehören die Translationen von Märtyrern in die Stadtkirchen seit dem späten 4. Jh. (Dele-

haye, Orig. 50/91). Erst die ausgehende Antike bricht mit dieser Gewohnheit u. bestattet ihre Toten innerhalb der Stadt. In Rom kennen wir C. in der Stadt seit dem 6. Jh.; ihre Anlage ist wohl gefördert durch die Unsicherheit der Campagna während u. nach den Gotenkriegen u. die Schrumpfung der Bevölkerung. Über die Funde Grisar 667/70. Die Gräber in der Forumskirche von Lepsis stammen aus der gleichen Zeit (R. Bartoccini: RivAC 8 [1931] 51). In Ostrom bricht erst die Gesetzgebung Leons VI mit diesem Grundsatz (Const. 53: C. E. Zachariae a Lingenthal, Ius Graeco-Romanum 3 [1857] 146). Eine Grabgemeinschaft zwischen Christen u. Heiden ist belegt für Familiengräber (Aug. conf. 9, 11; ein Beispiel bietet wahrscheinlich die Flaviergalerie); für die Gemeindegrüfte ist sie nicht zu erwarten u. auch nicht belegt. – Die Verwaltung der C. liegt in dem ältesten bekannten Beispiel, dem von S. Callisto in Rom, in den Händen eines Diakons; nach Hippol. ref. 9, 12 setzt Zephyrin den Diakon Kallist über das C. (εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν). Das unmittelbare Aufsichtsrecht des röm. Bischofs noch um 300 zeigt die Inschrift des Diakons Severus in Callisto (ILCV 3458). Später, als sich die Zahl der C. vermehrt, erscheinen die C. in Rom in einer Verbindung mit den Titelkirchen (J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen [1918] 204/8). In den Händen der Presbyter liegt die Aufsicht (potestas) u. die Sorge für die Erhaltung der C.-Kirchen (Lib. Pont. v. Innoc. I). In Grabschriften erscheinen sie als Verkäufer der Grabstellen (Kirsch aO. 204/5). Die Arbeiten in den C. sind den Fossoren anvertraut. Auch sie treten als Verkäufer von Grabstellen auf (ILCV 3754D/62); gelegentlich erfolgt der Verkauf sub praesentia eines Presbyters (NBull 11 [1905] 53 nr. 15). Auf eine private Anlage bezieht sich die vatikanische Inschrift CIG 4 nr. 9546, die einen τοποφύλαξ καὶ φόσσωρ nennt (zur Interpretation R. Egger: Forschungen in Salona 3 [1939] 117). Über die Verwaltung der nichtrömischen C. sind wir nur unzulänglich unterrichtet. Fossoren kennt auch die afrikanische Kirche (Gesta ap. Zenoph.: CSEL 26, 187, 3). Sie werden dort wie in Rom zu den Klerikern gezählt; einer von ihnen bezeichnet sich in der Verhandlung als artifex. Auch Hieron. ep. 1, 12 (CSEL 54, 7) setzt Kleriker voraus, die die Leiche richten u. fossam humum lapidibus construentes ex more tumulum parant. Das Institut der Kopiatai dient, soweit die Quellen erkennen lassen, nur der Bestattung. – Auf den C. versammelt man sich nach antiker Sitte an bestimmten Tagen, um das Totenmahl zu halten. Seit dem 2. Jh. tritt daneben u. später an die Stelle die Eucharistiefeier (Dölger, Ichth. 2, 555/69. 572/3). Bleibt in diesen Fällen der Kreis der Teilnehmer auf Familie u. Freundeskreis beschränkt, so versammelt der aufblühende Märtyrerkult des 3. Jh. einen stets wachsenden Teil der Gemeinde am Grabe des Märtyrers. Eine erste Reaktion spüren wir in Afrika, wo die Heiden fordern: areae non sint (Tert. Scap. 3). Die Verfolgungsgesetze unter Valerian verbieten ausdrücklich das Betreten der C.: ne in aliquibus locis conciliabula fiant, nec coemeteria ingrediantur (Acta proc. Cypr. 1; ähnlich Dionys. Al. bei Eus. h.e. 7, 11). Sixtus II wird damals mit vieren seiner Diakone beim Betreten der Katakombe verhaftet u. an Ort u. Stelle hingerichtet (Cypr. ep. 80, 1). Gallienus ordnet nach der Gefangennahme Valerians u. dem damit zusammenhängenden Kurswechsel die Rückgabe der sog. C. an (τὰ καλούμενα κοιμεητήρια: Eus. h. e. 7, 13). Das Verbot des Betretens der C. wird noch einmal erneuert unter Maximin (ebd. 9, 2). In der Friedenszeit entstehen für die Zwecke der Märtyrerverehrung auf den C. die großen Coemeterialbasiliken. Sie werden in der Folge selbst zu großen C. Gräber bedecken den gesamten Boden (Rom, St. Peter, S. Sebastiano; Salona, Manastirine [Forschungen in Salona 2 (Wien 1926) Abb. 4], Kapljuč [Recherches à Salone 1, 1928, Taf. 8]), Mausoleen reihen sich ringsherum an (St. Peter, S. Sebastiano). Bestimmend ist der Wunsch, in der Nähe der Märtyrer begraben zu sein (Greg. Naz. or. 7, 15; Ferrand. v. Fulgent. 115; vgl. die kritischen Äusserungen bei Aug. cura pro mort. gerenda; dazu J. Zellinger, Augustinus u. die Volksfrömmigkeit [1933] 62). Seit dem 6. Jh. dringen die Gräber auch in die Stadtkirchen ein (Forumskirche von Lepsis: R. Bartoccini: RivAC 8 [1931] 23/52). Ein Verbot erläßt die 2. Synode v. Braga vJ. 563 (cn. 18; vgl. Hefele 3, 19). Ein ähnliches Verbot erläßt die Synode von Auxerre vJ. 585 cn. 14 (Hefele 3, 45) für die Bestattung im Baptisterium. Zugelassen ist allein die Bestattung an der Außenmauer (Synode v. Braga aO.). Es beginnt sich die im ganzen Mittelalter geltende Sitte der Friedhöfe rings um die Kirche zu bilden. – Die Formen der C. sind landschaftlich sehr verschieden. Weite oberirdische Areae sind

bezeugt für Afrika (S. Aurigemma, L'area cemeteriale cristiana di Áin Zára [1932]). Die einfachste Form der Bodengräber erhielt sich in Salona (Recherches à Salona 1 [1928] 144/7. 152); zum Typ auch G. Calza, La necropoli del Porto di Roma (Roma 1940) 78/80, Abb. 10. 29. Anspruchsvoller sind die Anhäufungen von Sarkophagen, wie sie aus Salona (Recherches à S. aO. Plan B), Arles (E. le Blant, Étude sur les sarcophages d'Arles [1878] Taf. 36) u. Trier (S. Maximin) bekannt geworden sind. Ein großer Bezirk von Grabädikulen umgibt die Basilica Apostolorum d. i. S. Sebastiano in Rom. Ähnliche Anhäufungen von Grabzellen kennen wir aus Ägypten (Bawît, Große Oase). Die in den Grabinschriften immer wieder genannten gärtnerischen Anlagen (παράδεισος, κῆπος; vgl. H. U. v. Schoenebeck: RivAC 14 [1937] 295/8) beziehen sich wohl zumeist auf reiche Familiengräber, dürften aber auch für die großen C. nicht auszuschließen sein. Στοαί umschließen die Nordanlage in Marusinac (Forschungen in Salona 3 [1939] 116/9, Taf. 1). Von Grabkirchen war schon die Rede. Dazu kommen die unterirdischen Friedhöfe in Rom, Neapel, Sizilien und Malta. Für Einzelheiten vgl. *Grab.

A. Brelich, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano = Diss. Pannon. 1, 7 (Budap. 1937). – H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1 (1901). – J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen im Altertum (1918). – F. X. Kraus, Art. C.: Kraus RE 1, 310/1. – G. Pfohl, Untersuchungen über die attischen Grabinschriften. Phil. Diss. Erlangen (1953). – De Rossi, RS. – F. de Visscher, Le régime juridique des plus anciens cimitères chrétiens à Rome: AnalBoll 69 (1951) 39/54. *J. Kollwitz.*

Coena s. Mahl.

Coercitio.

1. Begriff des imperium. Die Geschichte der öffentlichen Rechtsprechung Roms in Strafsachen kann ohne Bezugnahme auf den Begriff des imperium nicht geschildert werden. Denn jeder richterliche, auf die Autorität des römischen Volkes gestützte Spruch war ohne Rücksicht auf die Art, wie der Tatbestand vor der Fällung u. Durchführung des Urteils ermittelt wurde, eine magistratische Äußerung, die ihre Wirksamkeit vom imperium (oder von der potestas, die man in dieser Hinsicht für nicht unterscheidbar vom imperium hielt) ihres Urhebers ableitete (Mommsen, StrR 135). Die Ursprünge des imperium als eines Begriffes des öffentlichen Rechts sind dunkel. Aber imperium in seiner frühesten klar bezeugten Form war die Ermächtigung, etwas im Namen des röm. Volkes zu tun, was in dessen Interesse getan werden mußte (vgl. Cic. leg. 3, 8). Gliedert man die Gesamtheit der Handlungen, die das Interesse des röm. Volkes verlangte, nach Einzelfunktionen auf, so umfaßt eine dieser Funktionen alle Maßnahmen, die für die Kriegführung erforderlich waren. Wenn die Verbindung zwischen imperium u. militärischer Befehlsgewalt, die sich aus dieser einen Einzelfunktion ergibt, besonders eng wurde, so rührt das nicht von einer allein hierauf bezogenen Vorstellung vom imperium als solchem her, sondern ist vielmehr eine Folgeerscheinung der hauptsächlich kriegerischen Betätigung Roms in der Zeit seines Wachsens u. der besonderen Verantwortlichkeiten der Oberbefehlshaber im Felde. Die Pflichten, zu deren Erfüllung das imperium seine Inhaber ermächtigte, waren nach ihrer Art nicht begrenzt, u. ihre Mannigfaltigkeit kann man eben zu einer Zeit erkennen, als die erste überlieferte Vorstellung vom imperium, wie wir sehen werden (s. u. 3), durch Einschränkungen seiner Anwendung bereits modifiziert war. Als der Senat in der späten Republik einen Beschluß gefaßt hatte (das senatus consultum de re publica defendenda), der, wie der Wortlaut zeigt, nicht einmal die Gewalt der Magistrate vermehren sollte, sondern diese lediglich ermahnte, die Ermächtigung, die sie bereits besaßen, so zu gebrauchen, daß das Gemeinwesen in der drohenden Gefahr keinen Schaden erlitte, war das Ergebnis derart, daß Sallust es beschreiben konnte als eine Ermächtigung ,exercitum parare, bellum gerere, coercere omnibus modis socios atque civis, domi militiaeque imperium atque iudicium summum habere' (bell. Cat. 29, 3). Sallust irrt, wenn er behauptet, daß ein Akt des Senats in solchen Fällen eine Gewalt auf die Magistrate übertrug, die sie normalerweise nicht besaßen; abgesehen von der Ermutigung, die Gewalt, die sie ohnehin besaßen, voll anzuwenden, beschränkte sich der Beschluß darauf, die Magistrate stillschweigend an das Prinzip zu erinnern, dem Cicero die berühmte Fassung gibt: salus populi suprema lex esto

(leg. 3, 8; vgl. CAH 9, 85ff; JRS 33 [1943] 93ff). Aber das Ergebnis sieht Sallust richtig, u. seine ausführliche, wenn auch nicht erschöpfende Aufzählung der Machtbefugnisse, mit denen die Magistrate ausgestattet waren, gibt wenigstens in Umrissen ein Bild davon, welche Ermächtigung das imperium in seiner einfachsten bezeugten Form bedeutete.

2. Imperium u. Strafgerichtsbarkeit. Bei der Aufgliederung aller Handlungen, die das Interesse des röm. Volkes verlangte, ergibt sich eine weitere Funktion. Sie umfaßte diejenigen Maßnahmen, die erforderlich waren, um bei Einzelpersonen im Bereich der röm. Jurisdiktion alle Verhaltensformen zu unterdrücken u. zu bestrafen, die eine Ahndung durch die Gemeinschaft zu verlangen schienen. Deshalb war die Behandlung von Verbrechen eine der Aufgaben, die den Inhabern des imperium oblagen; das imperium wurde somit die Grundlage für die Ausübung der Strafgerichtsbarkeit, soweit diese als eine Angelegenheit des öffentlichen Interesses empfunden wurde. Auf den Besitz des imperium in diesem Zusammenhange kann man Ulpians Worte bezüglich dessen anwenden, was er ‚imperium merum‘ nannte (D. 2, 1, 3): es bedeute ‚habere gladii potestatem ad animadvertendum [in] facinorosos homines‘. Die Anwendung des imperium in dieser Hinsicht bezeichnete der Terminus c. in seinem weiten u. ursprünglichen Sinne, wie er zB. in Ciceros Formulierung erscheint: ‚magistratus nec oboedientem et noxium civem multa, vinclis verberibusve coherceto ...‘ (leg. 3,6; über die Emendation ‚noxium‘ statt des handschriftlichen ‚innoxium‘ s. Mommsen, StR 1^3, 138_2 u. Strachan-Davidson 1, 98_1 gegen Mommsen, StrR 38_1).

3. Einschränkungen der c. durch Gesetze. In der Geschichte der öffentlichen Strafgerichtsbarkeit in Rom ist manches dunkel, aber ihre Anfänge sind ohne Zweifel in der c. zu finden, die vom Inhaber des imperium, d. h. zuerst vom König, ausgeübt wurde. In einem frühen Stadium war der Schutz der individuellen Rechte hauptsächlich eine Angelegenheit der Selbsthilfe u. blieb dem Opfer eines Unrechts bzw. dessen Verwandten anheimgestellt. Der Begriff des Verbrechens als eines Vergehens gegen die Gemeinschaft umfaßte zunächst nur diejenigen Handlungen, die irgendwie die Sicherheit der Gemeinde selbst unmittelbar berührten. In diesem Stadium griff der Inhaber des imperium, wenn überhaupt, wahrscheinlich fast ganz nach Gutdünken ein u. unterlag dabei keiner präziseren Einschränkung als der der Rücksichtnahme auf die öffentliche Meinung u. der Beachtung der typisch römischen Sitte, vor ernsthaften Entscheidungen den Rat eines consilium einzuholen. Jedoch wurde die willkürliche Ausübung der c. schrittweise eingeschränkt, besonders in Fällen, die römische Bürger bestrafen. In der Entwicklung, die zu dieser Einschränkung führte, lassen sich zwei Tendenzen unterscheiden. Die eine ist in der Gesetzgebung über die provocatio zu erblicken; sie schützte im Endergebnis Personen, die dieses röm. Bürgerrecht besaßen, vor der Vollstreckung eines jeden Urteils, das gewisse, festgelegte Grenzen der Strenge überschritt, bevor der Fall dem röm. Volke vorgelegt worden war u. das Volk eine Annullierung des vom Magistrat gefällten Urteilsspruchs abgelehnt hatte. Die andere Tendenz, die Fülle des imperium einzuschränken, zeigt sich in einem Gesetzgebungskomplex, dessen Anfänge schon in den Zwölf Tafeln nachgewiesen werden können, wenn dort bestimmte Tatbestände als Verbrechen definiert werden u. eine gesetzliche Strafe für die Täter festgelegt wird. Derartige Maßnahmen führten dazu, daß verschiedene Arten von Fällen aus dem Wirkungskreis der willkürlich anwendbaren c. ausgeschieden wurden. Statt dessen wurde eine wachsende Zahl gesetzlich definierter Vergehen geschaffen, deren Strafbemessung nicht der Willkür eines Magistrates überlassen, sondern durch Gesetz vorgeschrieben war. Hierdurch wurde ein gewisser Grad von Einheitlichkeit in der Rechtsprechung gesichert. Angeklagte konnten sich so ein gewisses Maß von Schutz verschaffen, wenn sie in der Lage waren, sich auf ein ihre Tat betreffendes Gesetz zu berufen, das, so unbestimmt es auch immer lautete, doch immerhin das Verbrechen, dessen sie angeklagt waren, einigermaßen formulierte, so daß sie frei wurden, wenn die Auslegung des Gesetzes vielleicht auf den konkreten Tatbestand doch nicht paßte.

4. Einschränkungen der c. durch die Verwaltungspraxis. Die Entwicklung führte zu verschiedenen Änderungen in der Verwaltungspraxis. Zunächst wurde es, da das Recht der provocatio die Vollstreckung schwererer Urteile von der vorherigen Vorlage an das Volk abhängig machte, weniger wichtig, daß die Voruntersuchung von den Inhabern des

höchsten imperium persönlich durchgeführt wurde. Die große Zahl anderer Pflichten, die die Magistrate zu erfüllen hatten, führte vielmehr zur Ausdehnung eines Brauches, dessen Anfänge in der Königszeit nachgewiesen werden können: die Verhandlung eines Falles wurde einem Kollegium von Quaestoren oder anderen untergeordneten Organen, die in ihrem Auftrage handelten, anvertraut. Die Entwicklung führte während der Mittleren Republik, besonders seit sich bei den Tribunen u. Aedilen eine parallele Rechtsprechung entwickelt hatte, dahin, die Konsuln von jeder häufigen Befassung mit Strafsachen auszuschalten. Ihr Ausscheiden aus dieser Sphäre ergab sich um so natürlicher, als mit der Fortbildung auch des schriftlich niedergelegten Strafrechts immer weniger Raum für freies Ermessen der Beamten übrigblieb. Zweitens ergab sich durch diese Ausdehnung des Gebietes, in dem festgelegtes Recht wirksam war, noch ein späterer u. engerer Sinn des Wortes c. Danach bedeutet c. nur jene relativ geringere Gewalt, Verfügungen eines Gerichtes durchzusetzen, eine Gewalt, ohne die die Rechtspflege undenkbar ist. Eine eher etwas weitere Deutung des Begriffes c. zeigt sich bei Auslegung der dem J. 454 vC. zugeschriebenen Lex Aternia Tarpeia über den Autoritätszuwachs der niederen Magistrate (wahrscheinlich der Quaestoren; vgl. Dion. Hal. 10, 50, 1f), aber es erklärt sich dies aus dem Recht eines jeden richterlichen Beamten, Gehorsam zu erzwingen, wie es Paullus im Sinne hatte, als er schrieb ‚iurisdictio sine modica coercitione nulla est' (D. 1, 21, 5, 1). Trotz der genannten Einschränkung der unbegrenzten c. sind die Gesetze über provocatio u. diejenigen über Definierung von Verbrechen nicht so zu interpretieren, wie es bei Mommsen geschieht (StrR 57), als enthielten sie die Annahme des Prinzips ‚nullum crimen sine lege', eines Prinzips, das in Rom niemals anerkannt gewesen zu sein scheint. Die Gewalt der c., wie selten sie auch angewandt wurde, war in ihrem weiteren Sinne (s. 2) in jedem imperium dauernd gegenwärtig. Selbst in jener Periode der Republik, als die Magistratur durch die Bestimmungen der provocatio aufs schärfste eingeschränkt war, konnte die im imperium latente c. zu ihrer vollen Entfaltung gebracht werden, u. zw. entweder durch einen Beschluß des Populus oder der Plebs, so zB. im J. 141 vC., als die Plebs den Konsul Cn. Servilius Caepio beauftragte, gegen L. Hostilius Tubulus vorzugehen (Cic. fin. 2, 54), oder durch einen gesetzlich fraglicheren Akt des Senats, wie im Falle der Bacchanalia im J. 186 vC. (Liv. 39, 18, 8; Bruns, FIR[7] 36, 23ff: vgl. Strachan-Davidson 1, 232ff). Auch besteht kein Grund daran zu zweifeln, daß selbst in dieser Zeit, wenn die Umstände es erforderten, ein Konsul von seiner c. in ihrer schärfsten Ausprägung auch ohne ausdrückliche Aufforderung durch Volk oder Senat Gebrauch machen konnte, vorausgesetzt natürlich, daß er das Recht der provocatio berücksichtigte, falls der status civitatis des Angeklagten u. die Natur des Urteils es verlangten: vgl. darüber Strachan-Davidson 1, 106_3 zu Polyb. 6, 56, 4 gegen Mommsen, StrR 668.

5. C. als Funktion des imperium unter dem Prinzipat. Weil Mommsen zwischen dem weiteren u. dem engeren Sinn des Wortes c. nicht unterschied u. seine Aufmerksamkeit auf den letzteren konzentrierte, kam er zu dem irrigen Schluß, daß c. im richterlichen Verfahren der Magistrate gegen römische Bürger nur in den Amtshandlungen zu erkennen sei, gegen die keine Berufung stattfand (StrR 475). Tatsächlich jedoch blieb die c. in der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks als Funktion des imperium trotz der fortschreitenden Einschränkung ihrer Anwendung während der Republik die Grundlage der Strafgerichtsbarkeit in Rom. Ihre grundsätzliche Bedeutung in diesem Sinne wurde unter dem Prinzipat aufs neue betont, als das Fehlen wirksamer comitia den Princeps als Richter von der Kontrolle eines höheren Gerichtes befreite u. seine eigene auctoritas es ihm leichter machte, seine richterliche Gewalt nach Belieben auch in den von den Statuten berücksichtigten Fällen anzuwenden (s. Mommsen StrR 262, wo jedoch die Folgerung, der Princeps sei ‚legibus solutus', irreführend ist; seine Handlungsfreiheit muß vielmehr als ein Ergebnis seiner auctoritas angesehen werden). Was auf die Rechtsprechung des Princeps in Person zutraf, traf auch auf die Rechtsprechung der verschiedenen Beamten mit richterlicher Gewalt zu, die in des Princeps Namen u. als seine Delegierten in Italien wie auch in den kaiserlichen Provinzen amtierten. Die Rechtsprechung dieser Beamten unterlag jedoch dem Vorbehalt des Rechtes auf Berufung an den Princeps selbst u. gewissen anfänglichen Einschränkungen in den schwersten Fällen, Einschränkungen, die aber all-

mählich durch die immer häufiger werdenden Verleihungen des ius gladii an die Provinzialstatthalter zunehmend gegenstandslos wurden. Es sei ferner daran erinnert, obwohl sich dieser Umstand nicht unmittelbar auf die c. bezieht, daß der Princeps, besonders in Fällen von Berufung, auf Grund seiner tribunicia potestas eine weitgehende Jurisdiktion ausüben konnte.

6. C. u. peregrini. Es bleibt noch die Rechtsprechung der röm. Regierung bei den peregrini zu behandeln, einer Klasse, deren Existenz zu keinem Zeitpunkt der ersten zwei Jahrhunderte nC. übersehen werden kann, auch wenn sie infolge der Ausdehnung des röm. Bürgerrechtes an Zahl immer geringer wurde. In republikanischer Zeit waren die Provinzialstatthalter nicht die Hauptinstanz der Rechtsprechung in Strafsachen, die in ihrem Machtbereich anfielen. Tatsächlich waren die Statthalter mit Straftaten römischer Bürger befaßt, wenn auch zumindest im letzten Jahrhundert vC. schwerere Fälle dieser Art nur in Rom endgültig erledigt werden konnten. Die normal zuständigen Behörden für Prozesse gegen peregrini waren die Beamten der Gemeinde, zu der sie gehörten, Beamte, deren Jurisdiktion sogar durch die lex provinciae garantiert werden konnte. Dennoch waren die Statthalter für die Aufrechterhaltung von Gesetz u. Ordnung in ihren Provinzen verantwortlich. Zu diesem Zwecke machten sie oft Gebrauch von der c., die die gesetzliche Rechtfertigung für jeden der zahlreichen Urteilssprüche war, die die Statthalter über Personen verhängten, die das röm. Bürgerrecht nicht besaßen (vgl. zB. Cic. Verr. 2, 5, 133). Obwohl es zu Beginn der Kaiserzeit Anzeichen für die Tendenz gibt, das Verfahren der iudicia publica in Rom zu einer Alternative der einfachen cognitio des Statthalters selbst oder eines von ihm eingesetzten Gerichtshofes zu machen (vgl. SEG 9, 8, 4 ff. 63 ff), veranlaßte der wachsende Einfluß der kaiserlichen Macht die Statthalter, ihre Rechtsprechung auf Kosten aller lokalen Gemeinden, die nicht liberae im technischen Sinne waren, schnell auszudehnen (vgl. zB. Proculus in D. 49, 15, 7, 2; Philostr. v. soph. 1, 25, 2). Als die Zahl der röm. Bürger wuchs, betraf diese Entwicklung sie ebenso wie die peregrini. Das führte zu folgendem Ergebnis: Obwohl die Statthalter auch Strafgesetze, wie zB. die kaiserlichen constitutiones, zur Ausführung brachten, die Strafen für diejenigen festlegten, die sie nicht beachteten, wurde doch ein sehr großer Teil ihrer Arbeit in der Strafrechtsprechung, besonders wenn es sich um peregrini handelte, tatsächlich durch die Ausübung der c. bestimmt. Diese war, obwohl sie ad exemplum legis gehandhabt werden konnte, in ihrem Wesen frei von Einschränkungen bezüglich der Art der Vergehen, gegen die sie angewandt wurde, wie hinsichtlich des Untersuchungsverfahrens und der zu verhängenden Strafen. [Zusatz nach L. Wenger: Das Verhältnis aber der Kompetenzenverteilung, das Ineinandergreifen u. die nicht bloß tatsächliche, sondern auch rechtliche Konkurrenz von einheimischer u. römischer Strafgerichtstätigkeit, von statthalterlicher c. u. materiell- u. prozessualrechtlich gesetzlich festgelegter Judikation war ungemein kompliziert, zumal es auch, wie neuerdings die Edikte des Augustus in Kyrene zeigen, Volksrichterkollegien in den Provinzen gab. Vgl. J. Stroux-L. Wenger, Die Augustus-Inschrift auf dem Marktplatz von Kyrene = AbhM 34, 2 (1928) 85 u. passim; zur Inschrift F. De Visscher, Les Édits d'Auguste découverts à Cyrène (Louvain 1940) mit der großen Literatur. Den auch geschichtlich bedeutsamsten Fall der Konkurrenz nationaler Judikation u. römischer Statthalter-c. bietet ja der *Prozeß Jesu. Vgl. G. Aicher, Der Prozeß Jesu (1929); U. Holzmeister, Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums: Biblica 19 (1938) 1, 43/95.]

7. Zusammenfassung. C., die Grundlage für die Rechtsprechung in Strafsachen in Rom, war mithin das dem imperium innewohnende Recht, eine Person, die ihre Freiheit mißbrauchte, in dem sie ein Verbrechen beging oder einer rechtmäßig eingesetzten Behörde den Gehorsam verweigerte, nach Belieben zu strafen oder zur Beobachtung der Gesetze zu zwingen. Während der Republik war die Ausübung der c. gegen römische Bürger durch die Bestimmungen der provocatio beschränkt; u. das Feld ihrer freien Anwendung wurde durch die Gesetzgebung eingeengt, die Verbrechen definierte, das prozessuale Verfahren gegen Angeklagte regelte u. Strafen für die Schuldigen vorschrieb. Aber die Inhaber des imperium hatten ihre c. immer im Hintergrund bereit; sie war die reguläre Grundlage ihres Vorgehens in Fällen, die peregrini betrafen. In der Kaiserzeit wurde sie mit zunehmender Häufigkeit angewandt, erstens

weil die kaiserliche auctoritas dazu beitrug, das persönliche Element in der Strafgerichtsbarkeit auf Kosten der Statuten zu erhöhen, zweitens weil eine wachsende Menge von Strafsachen von den lokalen Behörden auf die Vertreter der Zentralregierung sowohl in Italien als auch in den Provinzen übertragen wurde.

8. C. und das Christentum. Siehe *Christenverfolgung II 8a/d.

Mommsen, StR 1³, bes. 136ff; HistZ 64 (1890), bes. 398ff = Ges.Schr. 3, bes. 396ff; StrR, bes. 35ff. 142ff. 229ff. – J. L. Strachan-Davidson, Problems of the Roman Criminal Law (Oxf. 1912), bes. 1, 96ff. – J. Lengle, Römisches Strafrecht bei Cicero u. den Historikern (1934). – U. Brasiello, La repressione penale in diritto romano (Neapel 1937). *H. Last**.

Coetus antelucani s. Gottesdienst.

Cognomen s. Name.

Cohortatio s. Mahnrede.

Coitus s. Geschlechtsverkehr.

Collecta. Heute Sonderbezeichnung für die erste Oration der römischen Messe. Die Benennung ist indessen nicht römisch, da man in Rom immer prex oder oratio sagte; sie ist gallisch. Das älteste Zeugnis stammt vJ. 650 (MG SS. rer. Mer. 4, 125, 19). Der Ordo Rom. V (9. Jh.) bezeugt deutlich die Aequivalenz: oratio prima quam collectam dicunt (2, 214 Andrieu). C. ist abgeleitet von collectio, wie missa von missio (vgl. Miss. Goth. [1/7 Bann.] u. PL 78, 467). Irrigerweise hat man, gestützt auf den Micrologus des Bernold v. Konstanz (PL 151, 979), C. mit der Rubrik des Sacr. Hadr. (27) zusammengebracht: oratio ad collectam, wo das Wort den Sinn von ,Versammlung' hat. Den wirklichen Sinn bietet mit vollkommener Genauigkeit derselbe Bernold: sequitur oratio quam collectam dicunt, eo quod sacerdos, qui legatione fungitur pro populo ad Dominum, omnium petitiones ea oratione colligat atque concludat (aO.). Der Ausdruck ist wahrscheinlich aus alten monastischen Gebräuchen hervorgegangen, die von Joh. Cassianus beschrieben werden (inst. 2, 7. 10): Am Ende der Psalmen beteten die ägypt. Mönche einige Augenblicke schweigend; dann sagte nach einer kurzen Prostration ein Priester mit lauter Stimme ein Gebet, das die conclusio, consummatio, collectio des stummen Gebetes aller war: cum autem is qui orationem collecturus est e terra surrexerit, omnes pariter eriguntur . . ne [ullus] non tam secutus fuisse illius conclusionem qui precem colligit, quam suam celebrasse credatur (inst. 2, 7; vgl. 10). Dieser Ritus erscheint noch in den Sakramentaren: Et dicit Oremus. Et annuntiat diaconus Flectamus genua. Et post paululum dicit Levate. Et dat orationem (Sacr. Gelas. 1, 41 [74]). – Es ist schwer zu sagen, ob die geschilderte Sitte spezifisch monastisch war, oder ob sie mit anderen asketischen Traditionen der Antike zusammenhängt. Die Gewohnheiten der Therapeuten zeigen nichts verwandtes; bei ihrer ,Pannychis' tritt kein Priester auf; die Gesänge u. Tänze werden von zwei Chören ausgeführt (Philo v. contempl. 83/90). Dagegen hatten die Essener Priester, die im Namen aller das Gebet (κατευχή) sprechen; aber Joseph. spricht nur anläßlich der Mahlzeiten davon (bell. Jud. 2, 131): ,der Priester spricht das Tischgebet u. es gilt als Sünde, vorher etwas zu kosten (καὶ γεύσασθαί τινα πρὶν τῆς εὐχῆς ἀθέμιτον). Bei den griech. Kulten wurde beim Gebet Stillschweigen geübt (vgl. Aristoph. Ach. 240: εὐφημεῖτε); das Gebet wurde durch einen einzigen gesprochen. Die röm. Gebräuche sind ziemlich ähnlich; es ist der Priester, der spricht: praeire verba (Liv. 8, 9, 4; 9, 46, 6), praefari carmen (Liv. 5, 41, 3 u. ö.), u. zw. tut er es im Namen aller: dux ea pro cunctis, eadem sibi quisque vovebat (Stat. Theb. 7, 91). Er hatte vorher Schweigen angesagt durch die Formel ,favete linguis' oder ähnlich (vgl. Sen. v. beata 26, 7: ,Favete linguis' hoc verbum non ut plerique existimant a favore trahitur, sed imperatur silentium, ut rite peragi possit sacrum nulla voce mala obstrepante). Man mahnte auch mit einem ,hoc age' die Anwesenden, dem Opfer ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden (Plut. Numa 14, 2). All dies ist mit dem Ritus der Kollekte irgendwie verwandt, doch in einem wesentlichen Punkt davon verschieden: im monastischen Gebrauch geht das schweigende Gebet voraus, während die C. als zweiter, abschließender u. ebenso wesentlicher Akt folgt; dagegen ist in den heidn. Gebräuchen das Stillschweigen nur eine Äußerung der Ehrfurcht in den Augenblicken, in denen das carmen, die κατευχή, ausgesprochen wird; das Stillschweigen wird hier nicht von einem innerlichen Gebet begleitet. Der Unterschied

geht auf tiefere Ursachen zurück: bei den Heiden wird der Wert des mündlichen Gebetes sehr häufig als magisch angesehen, während das Gebet der ägypt. Mönche innerlich u. geistig war.

G. Appel, De Romanorum precationibus (1909). – B. Capelle, Collecta: RevBén 42 (1930) 197/204. – I. G. Carleton, Art. Collect (collecta): ERE 3, 713a/716b. – Deissmann, LO[4] 83f. – R. Hierzegger, Collecta u. Statio: ZKTh 60 (1916) 511/54. – Hug, Art. Stips: PW 3 A, 2, 2540. – Preisigke, Wb. s. v. – P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer[3] (1920). – ThesLL s. v. *B. Capelle**.

Collegium (Collegia funeraticia, tenuiorum u. a.) s. Genossenschaft.

Collyrium s. Augensalbe.

Colobium s. Kleidung.

Columbarium. C. bezeichnet ursprünglich den Taubenschlag oder einen Teil desselben, der meist als Turm auf den Dächern errichtet wurde u. in übereinander vom Boden bis zur Deckenwölbung aufsteigenden Reihen eine große Anzahl runder Nischen für Tauben (bis zu 5000, für jedes Paar eine) enthielt. Vor jedem C. befand sich eine tönerne Tafel als vestibulum für die Tauben (Varro re rust. 3, 7, 4; Colum. 8, 8, 3; Plin. n. h. 10, 110; Ovid. trist. 1, 9, 7). – Wegen ihrer Ähnlichkeit mit den Nischen eines Taubenschlages heißen C. auch die Öffnungen in der Seitenwand eines Schiffes, durch welche die Ruder gesteckt wurden (Fest. 169a, 8), ferner die Öffnungen in der Wand eines Gebäudes, die zur Aufnahme von Balkenköpfen bestimmt waren, oder auch die Öffnungen an den Seiten eines Schöpfrades (Vitr. 4, 2, 4 u. 10, 9, 2). Vor allem bezeichnet der Name die für die Aufnahme von Aschenurnen bestimmten Grabanlagen Roms aus den letzten Jahren der Republik bis in die Zeit der Antonine; die zahlreichen, eng gereihten kleinen Nischen, in die hier die Aschenurnen gestellt sind, ließen sie Taubenschlägen ähnlich erscheinen. Ihre Entstehung hängt vielleicht mit der Schließung des esquilinischen Gräberfeldes zusammen, auf dem bis dahin die misera plebs bestattet worden war (Horat. sat. 1, 8, 10). Da der hohe Bodenpreis in Rom Einzelmonumente für Minderbemittelte nicht mehr gestattete, barg man die Asche der Toten in Urnen, deren man je zwei in einer kleinen halbrunden oder rechteckigen Nische beisetzte. Eine Inschrift darunter nennt den Namen des Toten, oft auch Preis u. Verkäufer, um den Besitztitel zu fixieren; gelegentlich ist ein Grabanathem hinzugefügt. Die Anlage selbst hat die Form einer Kammer, größere Anlagen dehnen sich ringartig um einen mittleren Pfeiler. Vor der Anlage (Isola sacra), bei beengten Verhältnissen auch auf der Anlage (S. Sebastiano, Grab X), hat man Liegegelegenheiten für die Abhaltung von Totenmahlen festgestellt. Aus Ersparnisgründen sind die C. oft fast ganz in den Boden eingetieft (C. der Vigna Codini, der Villa Pamfili, des Pomponius Hylas, unter S. Sebastiano); eine Treppe führte zur Tiefe der Gruft. Gerade diese Anlagen erreichen oft eine beträchtliche Höhe (bis zu 7 m) u. Ausdehnung; man hat bis zu 700 Gräbern gezählt. Die Namen, die in diesen großen C. begegnen, sind die des kleinen Mittelstandes; ihre Träger waren wohl vielfach in einem Collegium (*Genossenschaft) zusammengeschlossen. Kleinere Anlagen wurden von Familien gebaut; der Titulus mit dem Namen des Besitzers hat sich in vielen Fällen über der Tür oder im Eingang erhalten (C. unter S. Peter, S. Sebastiano, Isola sacra; Mosaikinschrift des Pomponius Hylas). Die Lage der C. außerhalb der Stadt entspricht dem Bestattungsrecht der Antike. Sie folgen den Ausfallstraßen u. ihren Nebenwegen; vor allem in der Nähe der Tore bilden sich tiefgestaffelte Grabbezirke (S. Peter, Ostia). Die Fassade zur Straße zeigt über der Tür die Inschrift des Besitzers, rechts u. links Luftschlitze; daneben oft Reliefbilder, die auf den Beruf des Besitzers deuten (Isola sacra). Dazu eine sparsame Dekoration in Formziegeln in den Gesimsen oder als Muster zu Seiten der Tabula. Die innere Dekoration ist bei den älteren C. von großer Einfachheit. In die glatt belassene Wand sind in gleichmäßig durchlaufenden Reihen die Nischen getieft. Ein dunkler (rot, blau) Rahmenstreifen faßt sie ein, darunter die kleine Inschriftplatte. Auf dem Weiß der Wand dünne Blumengirlanden u. in seltenen Fällen kleine Szenen mythologischen oder sonstigen Inhalts (C. Pamfili). Das 2. Jh. löst die Wände plastisch auf. Die Mitte nimmt eine Hauptnische ein, kleinere ordnen sich darum. Alle bekommen die Form einer Aedicula mit seitlichen Säulchen. Ein in der Mitte oft unterbrochener Giebel oder eine Muschel faßt die Wand zur Einheit zusammen. Für Bilder bleibt wenig

Raum (Beispiele auf der Isola sacra); gelegentlich finden sich auch plastische Porträts (Hateriergrab). Reiche Stuckdecken (C. unter S. Peter) u. Bodenmosaiken in Schwarzweiß (Isola sacra) vollenden die Dekoration. – Die C. finden ihr Ende durch den Übergang zur Erdbestattung in Sarkophagen u. Arkosolien, wie er sich seit frühantoninischer Zeit beobachten läßt. In Grab X unter S. Sebastiano schließt man die Nischen u. legt in der unteren Zone Arkosolien an. Die Gräber der hinteren (älteren) Reihe auf der Isola sacra vereinigen beide Bestattungsformen: unten Arkosolien, an der oberen Wand über einem Sockelstreifen Nischen für Urnen. Die vordere Zone aus severischer Zeit enthält nur mehr Arkosolien. Es ist die Grenze, die auch sonst für die Aschenbeisetzung gilt; das 3. Jh. kennt keine C. mehr. In christlichen Coemeterien sind entsprechend christlicher Lehranschauung C. nicht nachweisbar; wo sie dort vorkommen, sind es Zeichen heidnischer Grabanlagen. Bei christl. Schriftstellern findet sich der Ausdruck ‚Unserer Taube Haus', ‚Haus der Tauben' für Kirche, doch ist der Ausdruck C. in dieser Bedeutung nicht nachweisbar (vgl. F. Sühling, Die Taube als relig. Symbol im christl. Altertum [1930] 97/109). – Abbildungen in der angegebenen Literatur.

P. Bellori – P. S. Bartoli, Picturae antiquae cryptarum romanarum (Romae 1738). – G. Calza, Il sepolcreto dei Portuensi all'Isola sacra: Capitolium (1930) luglio 358/65; La necropoli del Porto di Roma nell' Isola Sacra (Roma 1940). – DS 1, 1334/8. – F. Fornari, Un columbario sull'Appia: StudRom 1 (1913) 355/70. – Fr. Lübkers, Art. C.: Reallex. klass. Altertümer[8] (1914) 237. – G. Lugli, La decorazione dei colombari romani: Riv. Architett. e arti decorat. 3 (1921); I monumenti antichi di Roma e Suburbio 1 (Roma 1930) 439/57; Art. C.: EncItal 10, 777, tav. CLIf. – Monumenti della pittura antica 3, 5: G. Bendinelli, Le pitture del colombario di Villa Pamphili (Roma 1941). – F. G. Newton-Th. Asby, The C. of Pomponius Hylas: PapBritSchRome 5 (1910) 463. – NotScav, besonders 1906, 143/8; 1907, 6/17; 1917, 288/310; 1919, 285/354. – L. Paschetto, Ostia colonia romana: DissPontAc 2, 10 (1912) 438/83. – E. Samter, Art. C.: PW 4, 593/603.

J. Kollwitz (Ph. Oppenheim †).

Comitialis morbus s. Epilepsie.

Commagene s. Kommagene.

Commendatio animae s. Paradigmengebet.

Commodianus.

A. Leben. Trotz umfangreicher Forschungen bietet die Persönlichkeit des Dichters C. u. sein Werk noch immer ungelöste Probleme. Weder Lebenszeit noch Heimat des C. ist genau bekannt. Bloß erwähnt sind die ‚opuscula Commodiani' im Decretum Gelasianum (467 Thiel = PL 59, 163). Außerdem gibt es eine Nachricht über C. bei Gennadius vir. ill. 15 (PL 58, 1068f); diese ist in ihrem Wert umstritten. So bilden die wichtigsten Anhaltspunkte für die Datierung u. Lebensumstände des C. seine eigenen Werke. Auf Grund historischer, theologischer, linguistischer u. metrischer Indizien wurde eine Datierung versucht, die aber zu keinem einheitlichen Ergebnis geführt hat: sie schwankt zwischen dem 3. u. 5. Jh. Früher wurde C. allgemein für den ältesten Lateiner unter den christlichen Dichtern gehalten u. um die Mitte des 3. Jh. angesetzt (Dombart praef. I; Manitius 29; Bardenhewer 584; Martin 71; zuletzt Katwijk praef. IX; Laistner 62; M. Simonetti: Aevum 27 [1953] 227). Diese Auffassung ist seit Brewers Untersuchungen stark erschüttert, der C. in die Mitte des 5. Jh. versetzt. Derzeit tritt man wegen der historischen Argumente, vor allem aber wegen der sprachlichen, metrischen u. prosodischen Eigentümlichkeiten für die spätere Datierung ein (Schanz 4, 2, 397; Brakman 134. 140; Courcelle 246; Goodspeed 46f; Mohrmann 289_1; Altaner 363; Dekkers 246). Die Ansetzung im 5. Jh. deckt sich übrigens auch mit den Angaben des Gennadius. – Während früher vielfach Afrika als Heimat des C. angesehen wurde (wegen seiner Berührungen mit Cyprian), hat man später seine Herkunft aus Syrien angenommen. Aus der rätselhaften Überschrift von instr. 2, 39 ‚nomen Gasei' wird Gaza in Syrien als seine Heimat erschlossen, wenn die Deutung Gaseus = Gazeus ‚Mann aus Gaza' richtig ist (andere Deutungen vgl. Bardenhewer 585; Schanz 4, 2, 398; Hermann 237). Nach Brewer (147) dürfte C. in seiner Jugend ins Abendland ausgewandert sein u. in Südgallien, wahrscheinlich in Arles gelebt haben (Brewer führt u. a. Gallizismen u. Benützung von Aktenstücken aus dem Archiv von Arles an). C. wurde als Heide geboren u. erzogen, aber nach manchen Irrtümern durch die Lektüre der Hl. Schrift zum Christentum bekehrt

(instr. 1, 1, 4/7; apol. 3/13). Vielleicht ist er vor dem Übertritt zum Christentum jüdischer Proselyt gewesen (Bardenhewer 585). In dem Akrostichon von instr. 2, 39, 15/1 (von rückwärts nach vorne lesbar) nennt sich C. mendicus Christi, was nicht ‚Apostel der Armut‘, sondern ‚servus Christi‘, also einfach Christ bedeutet (Bardenhewer 585), während Brewer (185f) darunter den Stand der in der Welt lebenden kirchlichen Asketen versteht, die zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung freiwillige Armut erwählt haben. Nach instr. 2, 8 gehörte C. tatsächlich dem Stand der Pönitenten an, einer im südlichen Gallien des 4. u. 5. Jh. verbreiteten Lebensform, die ihren Anhängern bestimmte Enthaltungen u. Verpflichtungen vorschrieb (Brewer 192f). Man hat C. oft für einen Kleriker von höherem Rang gehalten, während Brewer (177f) nachzuweisen sucht, daß der Dichter Laie gewesen ist, da er sich immer dagegen verwahrt, mit der Autorität eines Klerikers zu lehren (apol. 61f). Die auf der Subscriptio zum Apologeticum (explicit tractatus sancti episcopi) beruhende Auffassung, daß C. Bischof gewesen sei, ist nicht haltbar. Eine Gleichsetzung des C. mit dem hl. Alexius versucht L. Hermann (237), ohne überzeugen zu können.

B. Werke. Das literarische Werk des C. besteht aus zwei Lehrgedichten: den Instructiones u. dem sog. Carmen apologeticum. Beide Dichtungen sind in einer eigenartigen Form des Hexameters (quasiversus nennt ihn Gennad.) abgefaßt, der mehr Wortakzent u. Silbenzahl als Quantität berücksichtigt u. rhythmischer Prosa sehr nahekommt. Die Verstechnik ist also volkstümlich; auch die Sprache zeigt in Formen u. Syntax vulgären Charakter. Die Abfassung beider Epen wird von Brewer zwischen 458 u. 466 angesetzt (Frage 21/62).

1. Instructiones. Die Instructiones, von J. Sirmond im 17. Jh. in einem Codex von St. Aubin zu Angers aufgefunden u. von Rigaltius 1649 erstmalig herausgegeben, stellen eine Sammlung von 80 meist akrostichisch gebauten Gedichten in 2 Büchern dar. Die meisten Gedichte tragen Überschriften, die aus den Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse bestehen. Der Name des Verfassers C. ist im Akrostichon von instr. 2, 39, 16/26 versteckt. Buch I wendet sich an die Heiden, die C. von ihren Irrtümern bekehren will, dann an die Juden, deren Verstocktheit getadelt wird. Den Abschluß bildet die Schilderung der Zeit des Antichrist. Buch II ist an die Christen gerichtet u. enthält Ermahnungen an die einzelnen Stände, schildert den täglichen Kampf des Christen u. gibt Verhaltensmaßregeln für verschiedene Gelegenheiten (Krankenbesuch, Leichenbegängnis usw.). Nach 6000 Jahren soll das Ende der Welt bevorstehen.

2. Carmen apologeticum. Das sog. C. apol., von J. B. Pitra erst im 19. Jh. in einem Codex von Middlehill entdeckt, der weder Titel des Werkes noch Namen des Verfassers enthält, wurde 1852 unter diesem Titel erstmalig veröffentlicht. Das aus 1060 Versen bestehende Gedicht, das sich durch Inhalt, Verstechnik, Sprache u. auch in den theologischen Anschauungen mit den Instructiones sehr enge berührt, wird seit seiner Auffindung dem C. zugeschrieben. Der Verfasser will Heiden u. Juden von der Wahrheit der christl. Lehre überzeugen. Er gibt eine Darstellung des christl. Gottesbegriffes u. des Erlösungswerkes. An der Hand der biblischen Geschichte wird gezeigt, wie Gott das auserwählte Volk der Juden geführt hat, das aber verstockt geblieben ist. Daher sind die Heiden an die Stelle der Juden getreten. Heiden u. Juden sollen sich bekehren. Denn die Bösen werden zu ewiger Strafe verdammt, die Guten aber Unsterblichkeit erlangen. Dies wird nach 6000 Jahren geschehen. Es folgt eine prophetische Schilderung des Weltendes mit historischen Anspielungen, deren Identifizierung umstritten ist. Wahrscheinlich gibt C. keine zeitgeschichtliche Deutung, sondern eine prophetische Darstellung zukünftiger Ereignisse mit Anlehnung an historische Begebenheiten (Brewer 31; Courcelle 227). Interessant ist die Schilderung des doppelten Antichrist (Nero u. ein König aus Persien) u. die Beschreibung des Jüngsten Gerichtes, dem noch das 1000jährige Reich vorangeht. M. Simonetti (Aevum 27 [1953] 227/30) will das C. apol. kurz nach der Valerianischen Christenverfolgung (257/60) datieren, was allerdings wieder eine frühe Ansetzung der Lebenszeit des Dichters bedeuten würde.

C. Antike u. Christentum. Einerseits ist C. noch in der Tradition der Antike verwurzelt, deren Bildung er sich im Abendland angeeignet hat, andererseits ist er ganz von christl. Geiste erfüllt u. tritt als eifriger Kämpfer für das Christentum auf, zu dem er den Weg nach manchen Irrungen gefunden

hat. So kommen bei C. nicht wenige Anspielungen auf antike Autoren vor: besonders auf Horaz, Lucrez, Vergil, aber auch auf Cicero, Ovid, Tibull, Persius u. sogar Terenz (vgl. Dombart praef.; Hertz; Manitius: RhMus; Ciceri; Martin, Commodianea 109f). Über die Zitate aus dem AT u. NT gibt der Index in der Ausgabe Dombarts (184/92) Aufschluß. Besonders zahlreich sind aber die Entlehnungen aus verschiedenen christl. Autoren: vor allem aus Cyprian, Tertullian, Minucius Felix, Laktanz u. a. (vgl. Dombart praef.; Brewer 290/321; Martin, Commodianea 110f). Abhängigkeit von Orosius u. Salvian stellt Courcelle fest (245f), Benützung der Didascalia apostolorum Martin (Stud. 35/50). In den theologischen Anschauungen des C. ergibt sich mancher Widerspruch: C. betrachtet sich selbst als Glied der Kirche, bringt aber theologische Anschauungen zum Ausdruck, die vielfach stark von der Lehre der Kirche abweichen. Schon Gennadius tadelt an C. einen gewissen Mangel an theologischer Bildung. Tatsächlich benützt C. trotz großer Kenntnis der christl. Literatur ziemlich kritiklos die verschiedensten Quellen. In seiner Gottes- u. Trinitätslehre erweist er sich als Anhänger des Monarchianismus u. Patripassianismus (Bardenhewer 593). Zum Unterschied von der modalistischen Trinitätsauffassung des Sabellius ist die des C. eine bloß nominalistische (Brewer 245). So gilt C. als Vertreter des jüngeren Sabellianismus (Brewer 249; Altaner 363). Darum werden wohl seine Dichtungen im Decretum Gelasianum zu den Apokryphen gezählt. In dem Glauben an die Erwartung des 1000-jährigen Reiches zeigt sich C. als Chiliast, in der Engel- u. Dämonenlehre folgt er Laktanz (Brewer 251/9), die eschatologischen Vorstellungen sind der Apokalypse u. Hippolyt entnommen. – Von C. abhängig ist PsTert. carmen adv. Marc. (K. Holl, Über Zeit u. Heimat des ps.-tert. Gedichtes adv. Marc. = SbB 1918, 514). Nachwirkung des C. findet sich auch bei Ennodius v. Pavia u. Caesarius v. Arles (Brewer 324). – Schließlich sei noch auf einige Angaben C.s über die kulturellen Verhältnisse seiner Zeit verwiesen (Brewer 156f): über Autorenlektüre in der Schule handelt er apol. 583, über Putzsucht der Frauen instr. 2, 18. 19, über Besuch von Schauspielen instr. 2, 16; 4. 22.

B. ALTANER, Patrologie^2 (1950) 363. – BARDENHEWER, Gesch. 2 (1903) 584/93. – C. BRAKMAN, Commodianea: Mnemos 55 (1927) 121/40. 269. – H. BREWER, Kommodian v. Gaza = Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengeschichte 6, 1. 2 (1906); Die Frage um das Zeitalter Kommodians = ebd. 10, 5 (1910). – E. CASTORINA, La poesia di Commodiano nella storia della metrica latina (Catania 1950); dazu A. CAMILLI: RevÉtLat 28 (1950) 362. – L. CICERI, Di alcune fonti dell' opera di Commodiano e di Commodiano come scrittore: Didask 2 (1913) 363. – P. COURCELLE, Commodien et les invasions du Ve siècle: RevÉtLat 24 (1946) 227/46. – DEKKERS, Clav. 246. – B. DOMBART, Commodiani carmina = CSEL 15 (1887). – E. J. GOODSPEED, The Date of Commodian: ClassPhil 41 (1946) 46f; dazu M. L.W. LAISTNER: ClassPhil 38 (1943) 1, 61f. – L. HERMANN, Qui est saint Alexis?: AntClass 11 (1942) 235/41. – M. HERTZ, Analecta Horatiana, Index lect. Breslau 1890. – A. JÜLICHER, Art. Commodianus: PW 4, 1, 773 – A. F. KATWIJK, Lexicon Commodianeum (Amsterd. 1934). – MANITIUS, Poesie (1891) 28/42; Zu späten lat. Dichtern V. Commodianus: RhMus 45 (1890) 317; Zu Commodian: RhMus 46 (1891) 150. – J. MARTIN, Studien u. Beiträge zur Erklärung u. Zeitbestimmung Commodians = TU 39, 4 (1913); Commodianea = SbW 181, 6 (1917); Christl. lat. Dichter 1900/27, Commodianus: Bursian 221 (1929) 88/97. – CHR. MOHRMANN, La langue et le style de la poésie chrétienne: RevÉtLat 25 (1947) 280/9. – N. PAPPALARDO, Commodiano, Diss. Catania (1947); dazu NDidask 1 (1947) 98f. – SCHANZ, Gesch. 3^2, 397/404; 4, 2, 397f. – C. SESSA, La poesia di Commodiano, Catania (1947); dazu NDidask aO. – H. B. VROOM, De Commodiani metro et syntaxi annotationes, Diss. Utrecht (1917).

L. Krestan.

Commodus.

C., römischer Kaiser 180/92, hieß ursprünglich, nach dem Kaiser L. Verus, L. Aelius Aurelius C.; nach dem Tod seines Vaters nannte er sich nach ihm M. Aurelius C. Antoninus; als er sich gegen Ende seines Lebens von der Tradition der Antonine völlig gelöst hatte, nahm er wieder seinen Geburtsnamen an (Rohden 2469/70; Vogt 147).

A. Quellen. Die ausführlichsten u. im allgemeinen zuverlässigsten Nachrichten über die Regierung des C. finden sich bei Cassius Dio (72, 1/24 B.), der um 180 als Senator nach Rom gekommen war (Heer 56); er konnte daher als Augen- u. Ohrenzeuge über die Vorgänge am Hof u. in der Hauptstadt berichten (E. Schwartz: PW 3, 1684/1722; vgl. Cass. D. 72, 4, 2; 7, 1; 17, 3; 18, 2/19, 6; 20, 1;

21, 5; 23, 2). Als Zeitgenosse liefert auch ‚der Belletrist' Herodian trotz mancher Verzeichnungen wichtiges Material (1, 14, 3/17, 12 St.; kritische Würdigung seiner bisher allzu gutgläubig übernommenen Darstellung durch Hohl). Von dem Werk eines dritten Zeitgenossen, des Biographen Marius Maximus, sind wertvolle Auszüge in der Vita C. der Historia Augusta erhalten (vgl. auch die Viten der Kaiser Marcus, Pertinax, Didius Julianus, Clodius Albinus, Sept. Severus; zur Person vgl. G. Barbieri, Mario Massimo: RivFil 31 [1953] 4; F. Miltner: PW 14, 1828/31). Die Hist. Aug. scheint außerdem noch aus einer nicht minder bedeutsamen annalistischen Quelle geschöpft zu haben (hierüber ausführlich Heer 123/201; Schulz 1/247; dazu die aufschlußreiche Rezension von W. Weber: GGA 1908, 945/1004, bes. 989/1004). — Über christliche Quellen s. D. — Die numismatischen Zeugnisse sind bei Mattingly, Mattingly-Sydenh. u. Vogt aufgeführt u. interpretiert. Zu den spärlichen juristischen Zeugnissen vgl. L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechtes (Wien 1952) 440. 452. 466 u. Riccobono, Fontes 437. 495. Das epigraphische u. papyrologische Material ist noch nirgends monographisch erfaßt; doch sind die wichtigsten Zeugnisse in der zitierten Literatur berücksichtigt.

B. Lebensabriß. C. wurde wie Caligula am 31. VIII. 161 geboren. Als Sohn des Kaisers Marcus u. der Augusta Faustina d. J. war er der erste im Purpur geborene römische Kaiser (Herod. 1, 5, 5/6; Hohl 34_{26}); er konnte seine Abstammung dem Blute nach auf Antoninus Pius, dem Adoptionsprinzip zufolge sogar bis auf Nerva, also über sechs konsekrierte Kaiser, zurückverfolgen (Dessau 397; vgl. 398; Herod. 1, 17, 12). Zum praesumptiven Nachfolger als Caesar (Augusti filius) wurde er aber offiziell erst am 12. X. 166 ernannt, zusammen mit seinem jüngeren Bruder M. Annius Verus, der bald starb (Rohden 2466; Kornemann 80f). Nach der Aufnahme in die Priesterkollegien am 20. I. 175 wurde er in der toga virilis den Soldaten an der Markomannenfront vorgestellt u. zum princeps iuventutis ernannt (7. VII. 175; Heer 17). Am 27. XI. 176 erhielt er, nach der Rückkehr von der mit Marcus nach Syrien u. Ägypten unternommenen Reise, das nomen imperatoris u. wahrscheinlich auch die tribunicia potestas (Rohden 2467/8). Kurz darauf, iJ. 177, wurde er, während seines ersten Konsulats, zum Augustus, also zum rechtlich gleichgestellten Mitregenten seines Vaters, ernannt u. als pater patriae akklamiert; seit 177 ist C. auch Pontifex Maximus (CIL 8, 9992). Ein Jahr später heiratete er Crispina, die zur Augusta erhoben wurde (Heer 31f; Vogt 148). – Um die geistige Bildung seines hübschen (Herod. 1, 17, 12), aber nicht besonders begabten (Cass. D. 71, 22, 3; 72, 1, 1) Sohnes hatte sich Marcus persönlich gekümmert (Vita C. 1, 5/6). Doch war Marcus ebenso sehr daran gelegen, daß C. als sein ‚Kamerad' (Herod. 1, 5, 3) das Leben an der Front kennenlernte. Als C. aber nach dem Tode des Marcus, am 17. III. 180 (bei Wien: Aur. Victor Caes. 16, 14; Epit. 16, 12), jünger als jeder seiner Vorgänger, die Alleinherrschaft antrat, schloß er rasch Frieden, um im Triumph nach Rom zurückzukehren, das er bis zu seinem Tod nicht mehr verlassen sollte. Doch blieben der Schutz der Provinzen u. die Verteidigung der Grenzen weiterhin bewährten Statthaltern u. schlagkräftigen, wohlversorgten Truppen anvertraut. Die lange Friedenszeit werden daher nicht nur die Christen im Reich begrüßt haben (s. D). – Der einzige, ständig schwelende Unruheherd bildete sich in Rom. C. verkündete zwar iJ. 181 mit den Münzlegenden Libertas u. Aequitas seine angebliche Bereitschaft zur Anerkennung der überlieferten Senatsideologie; in Wirklichkeit aber überließ er die Leitung der Staatsgeschäfte den Prätorianerpräfekten, die ihrerseits wieder von den Ambitionen einer korrupten Hofkamarilla abhängig waren u. jeweils nach kurzer Amtszeit den internen Machtkämpfen zum Opfer fielen. Die erste Verschwörung gegen C., die in der Umgebung seiner Schwester Lucilla angezettelt wurde (182/3), ließ bereits die Verstimmung der ihres politischen Einflusses beraubten Senatoren erkennen: Hunc tibi pugionem senatus mittit (Vita C. 4, 2; Cass. D. 72, 4, 4) soll Cl. Pompeianus dem Kaiser bei seinem mißglückten Attentatsversuch zugerufen haben. Das Los der nach dem Fehlschlag ihres Unternehmens hingerichteten Senatoren (auch Lucilla wurde nach kurzer Verbannung ermordet) mußten in der Folgezeit noch zahlreiche Mitglieder ihres Standes teilen. Daß solche Verschwörungen u. Verfolgungen nicht ausschließlich auf Rom beschränkt blieben, beweist, neben anderen Fällen (Cass. D. 72, 6/7; Vita C. 4, 8/11) der Prozeß gegen den Gymnasiarchen Appianos (Premerstein 28/45; Text bei Wilcken, Chrest. 1 nr. 20 = POxy 1, 33; H. A. Musurillo, Acta

Alexandrinorum, the acts of the pagan martyrs [Oxf. 1954] 67. 216f). Unterdessen hatte C., ohne die Öffentlichkeit besonders zu behelligen, bei Jagd u. Spiel in seinen Gärten, bei Zechgelagen u. ausschweifenden Vergnügungen am Hof, an dem er sich einen großen Harem von angeblich 300 Mätressen u. 300 Lustknaben hielt, seinen Sultanslaunen gelebt (Vita C. 5, 4; vgl. 5, 1/11; 10, 1). Er verfiel aber schließlich, nach römischer Vorstellung, dem ‚Cäsarenwahnsinn' u. beanspruchte als Hercules Romanus göttliche Verehrung (s. C). Als er sogar ‚nach Ermordung der beiden designierten Konsuln am Neujahrstag 193 in Gladiatorenrüstung u. eskortiert von den verachteten Insassen der Gladiatorenkaserne zum improvisierten Antritt seines achten Konsulats aufs Kapitol zu ziehen beabsichtigte', war selbst seine nächste Umgebung über diese ‚Herausforderung des Senats, der Garde u. aller anständigen Elemente in der Reichshauptstadt' empört (Hohl 30). Der Präfekt Laetus u. der cubicularius Eclectus versicherten sich des Beistandes der kaiserlichen Konkubine Marcia u. ließen C. nach einem wirkungslosen Versuch, ihn zu vergiften, durch seinen Sklaven, den Athleten Narcissus, im Bad erwürgen (E. Hohl, Die Ermordung des C.: PhW 52 [1932] 191f). Über den Tyrannen wurde durch einstimmigen Senatsbeschluß die memoria damnata verhängt (ein langer Auszug aus dem Sitzungsprotokoll, in dem auch die zahlreichen Verwünschungsakklamationen vermerkt sind, ist Vita C. 18/20 erhalten). Nachdem aber bereits Pertinax seinen Leichnam ins Mausoleum Hadrians hatte überführen lassen (Dessau 401), vollzog Sept. Severus 197 die restitutio memoriae (Herod. 2, 10, 3; Cass. D. 75, 7); er ließ sogar die Consecratio durch den Senat beschließen (divus C. auf Münzen: Matt.-Syd. 4, 1 [1936] 99 nr. 72A; auf Inschriften: Dessau 402/4; Heer 122; flamen Commodianus: CIL 6, 1577; Vita C. 17, 11); er wollte auf diese Weise seiner eigenen Usurpation durch den Anschluß an die Dynastie der Antonine den Anschein der Legitimität verschaffen (noch iJ. 214 wurden in Tyrus die Ἡράκλεια Κομμόδεια gefeiert: CIG 4472; Derichs 75). Der Konsekrationsakt wurde aber nach dem Ende der Severer-Dynastie wieder annulliert.

C. Der absolutistische Gottkaiser. C. zählt in der Überlieferung zu den verabscheuungswürdigsten Tyrannen auf dem röm. Kaiserthron (Cass. D. 71, 36, 4 spricht vom ‚eisernen Zeitalter'). Sein Verhalten, das ihn vor allem den senatorischen Kreisen entfremdet hat, soll keine nachträgliche Rechtfertigung erfahren (vgl. die Kritik von L. Wickert: Klio 34 [1941] 134f u. Hohl an den Darstellungen Webers u. Altheims). Es ist jedoch zu bedenken, daß C., wie vor ihm Caligula, Nero u. Domitian, nur die letzte Konsequenz aus den im Herrscherkult verdichteten Auffassungen gezogen hat, daß er, anders ausgedrückt, sich an das in der Entwicklung des Prinzipats seit seiner Begründung immer wieder durchdringende Vorbild der hellenist.-orientalischen Königsherrschaft zu halten gedachte, ohne sich allerdings um die auch in ihr oft genug erkennbaren ethischen Maximen zu kümmern. Bereits bei seinem triumphalen Einzug in Rom iJ. 180 beobachtete man mit Befremden, daß C. sich zu seinem cubicularius Saoterus, der den goldenen Kranz über dem Haupt des Triumphators hielt, zurückwandte, um ihn, wie Jupiter den Ganymed, zu küssen (Vita C. 3, 6). In den ersten Jahren blieb sein Gebaren immerhin noch im Rahmen der auch in Rom für erträglich erachteten Formen eines Herrschertums von Gottes Gnaden, wie es etwa Hadrian oder Antoninus Pius repräsentiert hatten. Jupiter Conservator hielt schützend seine Hand über dem Kaiser, der sich durch die Providentia deorum berufen wußte (Matt.-Syd. 356f. 403; Vogt 147; CIL 6, 2099, 12). Nach der Lucilla-Verschwörung nahm C. den Beinamen Pius an. Auch das war auf den ersten Blick nichts Außergewöhnliches, so wenig wie der kurz darauf angenommene Beiname Felix (iJ. 185; diese Beinamen bilden vom 3. Jh. ab einen regelmäßigen Bestandteil der Kaisertitulatur; vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra [1911] 88; H. Erkell, Augustus, Felicitas, Fortuna [Göteborg 1952] 115/20; Th. Ulrich, Pietas, pius, als polit. Begriff im röm. Staate bis zum Tode des Kaisers C., Diss. Breslau [1930] 65/82; dort weitere Lit.; J. Liegle, Pietas: ZNum 42 [1935] 59/100; Ensslin 41; Wissowa, Rel. 266f). Doch muß die Rettung aus der Lebensgefahr in ihm das Bewußtsein bekräftigt haben, daß er in einem besonderen Nahverhältnis zu den Göttern stand, die ihm u. durch ihn dem Reich Glück, Sicherheit, Wohlstand u. Frieden schenkten (pio imperatori omnia felicia, Matt. CLXXXII). Als auctor pietatis (Matt.-Syd. 382; seit 186/7) wollte er zum Vermittler der felicitas

publica werden, indem er für die gewissenhafte Verehrung der einheimischen u. der fremden Götter sorgte (Erkell aO. 128). Domaszewski (57/59) vermutet wohl mit Recht, daß unter C. die lokalen Gottheiten in die Heiligtümer der Legionen eingeführt wurden (vgl. auch M. Rostovtzeff, C.-Hercules in Britain: JRSt 13 [1923] 91/109). In Rom selbst mag zwar die Förderung der orientalischen Kulte von den Freigelassenen am Hof, die großenteils aus dem Osten stammten, unterstützt worden sein (Saoterus aus Nikomedia in Bithynien; Kleander aus Phrygien; Eclectus aus Ägypten). Sie lag aber auch durchaus in der Linie einer seit langem, nicht zuletzt seit Hadrian angebahnten Entwicklung (Derichs 49/70; Ensslin 34/6) u. entsprach den im Volk u. im Heer sich immer stärker durchsetzenden religiösen Strömungen. Neben Magna Mater, deren Hilarienfest C. nach dem mißglückten Attentat des Maternus mit besonderem Aufwand feierte, erhielten sogar Sarapis und Isis die Anerkennung der römischen Prägung (Vogt 150 u. Taf. 4, 4; Matt.-Sad. 394. 436/8; Sarapis als conservator Augusti: Matt.-Syd. 434; C., von Victoria bekränzt, reicht dem von Isis begleiteten Sarapis die Hand: Vogt 156). Aus den nicht in allem vertrauenswürdigen Notizen der Vita C. 9, 4/6 (vgl. Hist. Aug. v. Pesc. N. 6, 8/9) dürfen wir allenfalls entnehmen, daß C. an den Kulten von Isis, Bellona u. Mithras teilnahm (vgl. auch CIL 6, 420 = Dessau 398: I. O. M. Heliopolitano: JRSt 7 [1917] 71; 8 [1918] 83). Ob er sich sogar das Haupt scheren ließ, in der Prozession die Anubismaske trug u. Mithras ein Menschenopfer dargebracht hat, ist freilich mehr als fragwürdig (Alföldi, Festiv. 45; Heer 158). Wenn es weiterhin auch nicht sicher ist, daß C. eine offizielle Hierarchie der göttlichen Wesen zu schaffen u. zugunsten eines semitischen *Baal den Monotheismus im Himmel einzuführen beabsichtigte, so ist es doch von Bedeutung, daß Jupiter Summus Exsuperantissimus auf Münzen u. zahlreichen Inschriften erscheint (F. Cumont, Jup. S. Exsup.: ARW 9 [1906] 323/36; vgl. Dessau 2997/8. 3094; CIL 6, 406); denn dieser wird, unter dem offenkundigen Einfluß der chaldäischen Astrologie u. der syrischen Baalskulte, als oberster Gott u. als das belebende u. bewegende Prinzip des ganzen Weltalls verstanden (Cumont aO. 335). Seine Anerkennung stellt ein beachtenswertes Zugeständnis an die innerhalb der synkretistischen Bewegung vordrängenden henotheistischen Tendenzen dar. C. ging aber in der Auslegung seiner Verbindung mit der Welt der Götter noch weiter; er nahm selbst die Beinamen Exsuperantissimus (Exsuperatorius, Garant der Pax Exsuperatoria) u. Invictus an (Alföldi: RM 50 [1935] 89; vgl. CIL 14, 3449; Cass. D. 72, 15, 4; Hesperia 1 [1919] 69); er ließ sich im Osten u. in den Provinzen als Theos Epiphanes adorieren (als Νέος Διόνυσος zB. in Ephesos: SupplEpigr 4, nr. 522; als Zeus in Pergamon: H. v. Fritze: AbhB 1910, Taf. 4. 7); er wagte es schließlich, sich in Rom selbst als göttliche Inkarnation zu manifestieren. Auf Münzen trug schon 186/7 das Bild des Jupiter Juvenis die Züge des C. (Matt.-Syd. 384. 386); als Herr einer neuen Zeit, ‚als Zeitgott u. Weltregent' verglich er sich mit Janus u. dem reitenden Agathodaimon (Vogt 152/3). – Am Wandel seines Verhältnisses zu Hercules ist der Übergang vom Herrschertum von Gottes Gnaden zum Gottkönigtum besonders klar zu verfolgen (Ensslin 35). Der griech. Heros, der sich durch seine Mühen um die Förderung der Menschheitskultur die Apotheose verdient hatte, wurde früh von C. verehrt (Vogt 149f; W. Weber: GGA 1908, 994). Hercules wurde sein Comes, also sein besonderer Schutz- u. Geleitgott (Matt.-Syd. 438; vgl. A. D. Nock, The emperors divine ‚Comes': JRSt 37 [1947] 102/116; Alföldi: RM 50 [1935] 98; Mattingly: CAH 12, 319). Als sein getreues Abbild tritt C. neben ihm opfernd am Altar auf. Hercules Commodianus ist sein Gott, dessen Epiphanie schließlich C. selbst als Hercules Romanus u. Hercules Romanus Augustus darstellt (Vita C. 8, 5; Matt.-Syd. 480f; Herod. 1, 14, 8; vgl. Derichs 74/82; vgl. auch Liber pater Commodianus: CIL 14, 30 = Dessau 392). Diese eindeutige Selbstapotheose u. ihre für römische Verhältnisse exorbitanten Begleiterscheinungen gehören in das letzte Jahr seiner Herrschaft (192; Heer 95). In diesem Jahr ließ er auch der Kolossalstatue Neros, die in eine Apollo-Helios-Darstellung umgewandelt worden war, das Haupt abschlagen, um es durch ein anderes, das seine eigenen Züge trug, zu ersetzen. Aymard hat mit einleuchtenden Gründen aus dem Vergleich mit der später in eine Fortuna verwandelten Statue erschlossen, daß dem Koloß nicht nur ein anderer Kopf aufgesetzt wurde, sondern daß er den Hercules mit der Keule in der Rechten u. dem nemeischen Löwen zu seinen Füßen vorstellte

(Aymard, Comm. 359/61; vgl. Cass. D. 72, 21, 3; Herod. 1, 15, 9; vgl. W. Weber: GGA 1908, 997; J. Gagé, Le colosse et la fortune de Rome: MélArch 45 [1928] 106). Da aber Hercules, der Sieger über Casus u. Gemahl einer Tochter Euanders, seit langem ‚der Gott des ursprünglichen Pomoerium u. aller seiner Erweiterungen war', konnte er ‚ebenso wie Romulus als einer der Stadtgründer' angesehen werden (Aymard aO. 356; Derichs 74; J. Bayet, Origines de l'Hercule Romain [Paris 1927] 354). Man hat daher auch im Koloß eine Kultstatue des Conditor der Stadt Rom zu erkennen, also des Hercules Romanus (Romae) Conditor. In dieser Eigenschaft ist C. auf Münzen des Jahres 192 abgebildet, wie er, hinter dem mit Stier u. Kuh (bzw. 2 Ochsen) bespannten Pflug einherschreitet, um den Sulcus Primigenius als Stadtgründer zu ziehen (Matt.-Syd. 437). Das gleiche Bild begegnet in der von Cass. D. (72, 15, 2) erwähnten 1000 Pfund schweren Goldstatue mit dem Gespann von Stier u. Kuh. Die Gruppe war am Forum Boarium, nicht weit von der Ara Maxima entfernt aufgestellt, also an einem Platz, an dem die Erinnerung an Romulus u. Hercules, die Gründer u. Schirmherren der Ewigen Stadt, seit langem gepflegt wurde. Der bei einer deductio coloniae übliche Ritus ist nun auch auf den Akt der Neugründung Roms übertragen (anders G. Lanfranchi, Gli ampliamenti del pomerio di Roma nelle testimonianze numismatiche: BullCom 47 [1919] 165; Platner-Ashby 396). Nach einem Brand, der das templum Pacis, die Aedes Vestae, das Palatium u. einige Teile der Stadt eingeäschert hatte, wagte C. den unerhörten Schritt, Rom als Colonia Lucia Aurelia (Aelia) Nova Commodiana neu zu gründen (Aymard, Comm. 353f; Cass. D. 72, 15, 2; Herod. 1, 14, 2/6; Vita C. 8, 6/9; 15, 7). Wieder ist daran zu erinnern, daß solche Gründungsakte durchaus auf eine langgeübte Tradition zurückgeführt werden können; so finden auch Benennungen wie Classis Africana Commodiana Herculea (Vita C. 17, 7/8), Domus Palatina Commodiana (Vita C. 12, 7), Colonia Alexandria Nova Commodiana (Karthago) ihre Entsprechung in ähnlichen Erscheinungen, wie wir sie schon seit den Tagen des Augustus u. der Flavier kennen (vgl. Inschr. aus Osterburken CIRhen 1729: Legio VIII Augusta Pia Felix Constans Commoda; ferner ebd. 417a, 1752). Die hellenist. Komponente der röm. Herrschaftsideologie ließ sich nie ganz unterdrücken; der ‚Wahnsinn' des Absolutisten verstieg sich freilich soweit, daß er auch den Senat, als dessen pater er sich zum ersten Male bezeichnete, zum Senatus Commodianus machte (Vita C. 8, 9; Cass. D. 72, 15, 5), u. daß er Rom, den Hort des Reiches, als ‚seine Kolonie' von seinen Nivellierungstendenzen nicht ausnahm. – Gelegentlich erschien schon in früherer Zeit auf Münzen das Bild des C., wie er hoch zu Roß den Löwen jagte. So hatte sich auch Hadrian darstellen lassen. Aber C. verurteilte Julius Alexander aus Emesa zum Tode, weil er es gewagt hatte, reitend den Löwen zu jagen (Cass. D. 72, 14). Dieser ‚Sport' war eben nur dem Kaiser erlaubt, der damit, wie auch im Gladiatorenkampf, seine Virtus offenbarte (vgl. Aymard, Chass. 537/58; Altheim 2, 254; sein Auftreten als ‚Palus Primus Secutorum' [Vita C. 15, 8; Cass. D. 72, 22, 3] schloß daher, wie Hohl richtig bemerkt, die fortgesetzte Selbstvergottung des Hercules Romanus nicht aus). Cass. D. berichtet, wie lächerlich den zuschauenden Senatoren das Auftreten des C. im Kolosseum vorkam (72, 21, 2): von einem kreisförmigen Aufbau aus machte er Jagd auf Bären, Löwen, Panther, Elefanten, schoß er zielsicher auf Strauße u. Gazellen; mitten in der Arena erlegte er, barfuß, nur mit dem Leibrock bekleidet, das ungefährliche Wild. In der Übersteigerung bleibt trotzdem noch die Erinnerung lebendig, daß Nero iJ. 66 dem Tiridates die Ehre zugestand, von seinem Sitz aus wilde Stiere in der Arena zu erlegen (Aymard, Chass. 194; dort weitere Beispiele); daß selbst Tiberius bei der Teilnahme an den ludi castrenses von seinem Sitz aus einen Eber zur Strecke brachte; daß die adlige Jugend Roms in den Collegia Iuvenum den gleichen Sport wie die professionellen Gladiatoren u. Venatores betrieb. Wenn außerdem von Nero berichtet wird, er habe beabsichtigt, in heroischer Nacktheit im Amphitheater aufzutreten, um einen eigens präparierten Löwen mit den Händen zu erwürgen oder mit der Keule zu erschlagen (Suet. Nero 53, 3), so ist er auch hierin als ein Vorläufer des C. anzusehen, der im gleichen Amphitheater als Hercules, mit dem Löwenfell bekleidet, mit der Keule in der Hand, erschien. C. begnügte sich eben nicht damit, wie andere seiner Vorgänger seiner Sportleidenschaft im eigenen Tierpark nachzugehen, sondern er machte aus dem Spiel Ernst. Er zog ‚die logische Konsequenz aus

der religiösen Entwicklung, den letzten Schluß aus der Politik der Antonine, die sich in den theatralischen Formen eines mit orientalischen Ideen erfüllten Monarchen äußerte' (Aymard, Chass. 539; über C. als Amazonius ebd. 549/51; J. Gagé, L'Hercule impérial et l'amazonisme de Rome à propos des extravagances religieuses de Commode: RevHistPhilRel 34 [1954] 342/72). – Zur Tragödie gehörte das Satyrspiel, das vielleicht die empörte Kritik aus den Übungen des C. am Phantom herausgesponnen hat (C. hatte eigene Trainer, zB. den Athleten Narcissus, maurische Lanzenkämpfer, parthische Bogenschützen); C. soll alle Krüppel der Stadt zusammengetrieben u. sie als Giganten mit Schlangenleibern zurechtgemacht haben, um sie mit der Keule zu erschlagen (Cass. D. 72, 22, 3; Vita C. 15, 8). Cass. D. erzählt außerdem, manche hätten den Besuch der kaiserlichen Vorstellungen gemieden, weil die Rede ging, C. wolle die Jagd des Hercules auf die stymphalischen Vögel an ihnen exemplifizieren (72, 20/2). – Zum Schluß sei noch erwähnt, daß C. alle Monate des Jahres umbenannt haben soll (nach Hieronym. chron. [284 Helm] u. Eutrop 8, 15 war es nur der September). Die Namen lauten, mit dem Januar beginnend, nach seiner eigenen hybriden Titulatur: Amazonius, Invictus, Felix, Pius, Lucius, Aelius, Aurelius, Commodus, Augustus, Hercules, (Herculeus), Romanus, Exsuperatorius (nach Heer 96/8, bzw. 161/66, geschah dies erst iJ. 192, nach Mattingly CLXIII schon 186/7 bei Emission der Janusmünzen; vgl. Cass. D. 72, 15; Vita C. 11, 8; 11, 13). Auch diese Neuerung ist nur für Rom u. den Westen in ihrer übersteigerten Form unerhört u. unerträglich; man hatte immerhin für die Monate Juli u. August bereits Präzedenzfälle. Für den Osten aber beweisen die Kalender von Cypern, daß schon unter Augustus sämtliche Monatsnamen, allerdings nur in Cypern, nach einem ähnlichen Prinzip umbenannt wurden (K. Scott, Greek and Roman Honorific Months = Yale Class. Stud. 2 [1931] 201/78; eine Liste aller bekannten Beispiele aus hellenist. u. röm. Zeit 267/72; vgl. A. v. Domaszewski: Der Kalender von Cypern: Abh. z. röm. Religion [1909] 235 = ARW 12 [1909] 335/37; vgl. ,Idus Commodas' auf der Seite einer Marmorbasis in Lanuvium: CIL 14, 2113; ,VII Kal. Commodas' auf einem Graffito aus einem der Seitenräume des Hauses von Jupiter u. Ganymed in Ostia; vgl. A. W. van Buren: ClassRev 37 [1923] 163, 4). – Das letzte Ziel, das sich C. in seinem Wahn gesetzt hatte, war das Aureum saeculum (Cass. D. 72, 15, 6; Vita C. 14, 3; Alföldi: RM 50 [1935] 99); es sollte als Saeculum Commodianum der ganzen Welt beschieden sein, dank der begnadeten Virtus des Pius, Felix, Invictus, Triumphator, des Gottes Hercules Romanus, der als Rector orbis zugleich Pacator orbis war u. dem Reich u. der Welt Securitas orbis, Pax aeterna, Saeculi Felicitas, Temporum Felicitas, Felicitas perpetua, Salus generis humani bescherte.

D. C. u. die Christen. Eusebius berichtet, daß sich unter der Regierung des C. die Lage der Christen merklich gebessert habe: im Genuß des Friedens, der im gesamten Bereich der Oikumene auch den Kirchengemeinden zugute kam, seien viele Menschen aus allen Schichten für den christl. Glauben gewonnen worden, u. selbst in Rom sei eine größere Zahl von Angehörigen der vornehmen u. begüterten Kreise mit allen Hausgenossen u. Verwandten übergetreten (h. e. 5, 21, 1; vgl. 5, 16, 19). Dieses Zeugnis wird durch zeitgenössische Quellen bestätigt, zB. Iren. haer. 4, 46, 3: ,Die Welt hat durch die Römer Frieden, u. wir Christen wandeln ohne Furcht auf den Straßen u. fahren zur See, wohin wir wollen'. Daher urteilt K. J. Neumann: ,Die Zeit des C. war für die Kirche eine Zeit des Friedens' (82; vgl. H. Grégoire, Perséc. 30f; J. Zeiller: Fliche-Martin, Hist. de l'Egl. 1 [Paris 1946] 317/20). Die apologetische Schrift des Theophilos v. Antiochia ad Autolycum, die kurz nach dem Tod des Kaisers Marcus verfaßt wurde, spricht andererseits noch von grausamen Martern der Christen unter C. (3, 27). Doch ist zu bedenken, daß der von Marcus eingeschlagene ,scharfe Kurs' nicht von heute auf morgen aufgegeben werden konnte, am wenigsten in Kleinasien u. Afrika, wo der montanistische Rigorismus den Drang zum Martyrium auch bei den übrigen Christen gesteigert hatte (vgl. Vogt: oben Bd. 2, 1176). So werden sich wohl in der Zeit des Übergangs der Herrschaft von Marcus auf C. die Prozesse gegen die Montanisten Gaius u. Alexander v. Eumenia in Ephesos u. gegen andere Christen in Kappadokien abgespielt haben (Euseb. h. e. 5, 16, 22; Neumann 283f; Tert. Scap. 3, 4). Als noch 184/5 die Christen in Asien sich in Scharen freiwillig dem Gericht stellten, soll der Prokonsul Arrius Antoninus zwar einige verurteilt, der Mehrzahl aber

zugerufen haben: wenn sie unbedingt sterben wollten, so gäbe es ja Felsen u. Stricke für diesen Zweck (Tert. aO. 5, 1). Der von Tertullian befehdete Praxeas hatte zB. nur eine kurze Haftzeit abbüßen müssen (adv. Prax. 1, 4). – In Afrika soll der Statthalter von Numidien einen Christen an das Gericht seiner Heimatgemeinde überwiesen haben (Tert. Scap. 4, 3); ,hier kann ihn höchstens eine Geldstrafe getroffen haben, da die Strafgewalt der Municipalmagistrate einem Freien gegenüber nicht weiter ging' (Neumann 91). Der Prozeß gegen Namphano, Miggin, Suname u. Lucitas aus Madaura ist ohne genügenden Grund der Regierungszeit des C. zugeschrieben worden (Delehaye, Orig.² 376f); vielleicht ist er in die Zeit der Donatistenverfolgung des 4. Jh. zu verweisen (J. Baxter, The Martyrs of Madaura: JThS 24 [1924] 21/32; zurückhaltend W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxf. 1952] 8). So bleibt allein das Martyrium der Christen aus Scili, einer Stadt in Numidien, historisch sicher beglaubigt; es ist in der zuverlässigen lat. Passio datiert auf den 17. VII. 180 (vgl. Delehaye aO. 376; zur Überlieferung der Passio BHL 2, 1091f; bequemste Textausgabe R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten³ [1929] 28f). Dieses Martyrium kann aber kaum dem Kaiser C. zur Last gelegt werden, da es in eine Zeit fällt, zu der C. noch an der Donau verweilte. Zwölf Christen waren angeklagt, sechs wurden hingerichtet; die übrigen, die auch verurteilt wurden, konnten sich dem Strafvollzug entziehen. – Für Rom ist das Martyrium des ,Senators' Apollonius bezeugt. Nach Euseb. war er ein Mann, der unter den damaligen Gläubigen seiner Bildung u. Philosophie wegen in hohem Ansehen stand (h. e. 5, 21, 2). Ihm wurde unter dem Praefectus Praetorio Perennis der Prozeß gemacht (für die Echtheit sprechen sich aus A. v. Harnack u. Th. Mommsen; die Echtheit bestreiten J. Geffcken u. A. v. Premerstein). Über die juristischen Probleme des bei der Christenverfolgung im allgemeinen u. bei dem Prozeß gegen Apollonius im besonderen angewandten Verfahrens vgl. zuletzt J. Zeiller, Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles: RevHistEccl 46 (1951) 521/34; P. L. Dieu, Les persécutions au IIe siècle, sur la loi fantôme: RevHistEccl 38 (1942) 5/20; E. Griffe, Le christianisme en face de l'empire romain. La base juridique des persécutions: Bull. de litt. eccl. 50 (1949) 131/45; Les actes du martyr Apollonius et le problème de la base juridique des persécutions: ebd. 53 (1952) 65/76. Wie immer man auch die Andeutungen des Aktenprotokolls über τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου, τὸ δόγμα Κομμόδου τοῦ αὐτοκράτορος (14. 23. 43) verstehen mag, soviel ist sicher, daß sich ,an der Rechtslage der Christen' auch unter C. grundsätzlich nichts geändert hatte (Vogt: oben Bd. 2, 1174). Andererseits entspricht die durchaus wohlmeinende Verhandlungsführung des Perennis den Gepflogenheiten, wie sie auch für Afrika bezeugt sind. So berichtet Tertullian, der Prokonsul Cincius Severus habe während eines Prozesses in Thysdrus bei Hadrumetum den angeklagten Christen selbst die Antwort nahegelegt, die ihm einen Freispruch erlaubte (Scap. 4, 3). Diese Toleranz wird für die im ganzen Reich unter C. geübte Praxis kennzeichnend gewesen sein. – Im übrigen hatte die christliche Gemeinde eine einflußreiche Fürsprecherin am Hof des C. in Marcia Aurelia Ceionia Demetrias (CIL 10, 5910), der Tochter des Freigelassenen M. Aurelius Sabinianus (CIL 10, 5917). Sie hatte zum Hausstand des Ummidius Quadratus gehört; nach dessen Hinrichtung war sie iJ. 183 zusammen mit dem Freigelassenen Eclectus von C. in sein Palastgesinde übernommen worden. Sie wird als des C. Konkubine bezeichnet (Cass. D. 72, 4, 6f; Herod. 1, 16, 4; Vita C. 8, 6; 11, 9; Vita Pert. 5, 2); nach der Ermordung des Kaisers heiratete sie Eclectus. Herodian versichert, daß Marcia von C. wie seine Ehefrau geachtet wurde (οὐδέν τι ἀπεῖχε γαμετῆς γυναικός) u. fast alle einer Augusta zustehenden Ehren genoß (1, 16, 4). Dieser Rang dürfte ihr aber wohl nicht vor dem Tod der Crispina (nach 185, Vogt 148),wahrscheinlich sogar erst zur Zeit des Praef. Praet. Laetus (190/2) zugebilligt worden sein (vgl. F. Gnecchi, Marcia o Roma?: Riv. It. Num. 20 [1907] 379). Hippolyt v. Rom bezeugt, daß Marcia Christin war (οὖσα φιλόθεος παλλακὴ Κομμόδου: ref. 9, 12; vgl. Cass. D. 72, 4, 7); der Presbyter Hyakinthus, ein Eunuch, habe sie erzogen bzw. unterrichtet. Marcia hat sich gewiß an den Spenden zum Unterhalt von Bedürftigen in der Gemeinde beteiligt (Iren. haer. 4, 46). Vor allem aber hat sie auf die Bitten des Papstes Victor hin die Begnadigung der Christen erwirkt, die zur Zwangsarbeit in den sardinischen Bergwerken verurteilt worden waren (Caspar, Gesch. 1, 36; Neumann 86/90); unter ihnen befand sich

auch der spätere Papst Callistus (Hippol. 9, 11). – Zum Hofgesinde haben noch mehr Christen gehört (Iren. haer. 4, 30. 46); mit Namen kennen wir nur die Freigelassenen Prosenes u. Carpophorus; Prosenes war noch unter Caracalla Kämmerer (CIL 6, 8498; ILCV nr. 3332); Carpophorus wird von Hippolyt im Zusammenhang mit seinen Enthüllungen über das Vorleben des Papstes Callistus erwähnt (9, 11, 4/12). – C. ist im Kanon der zehn Christenverfolgungen nicht aufgeführt (Vogt: oben Bd. 2, 1161); die Würdigung seiner toleranten Religionspolitik darf aber keineswegs so ausgelegt werden, als ob sich die christl. Schriftsteller deshalb von dem allgemeinen Urteil der historischen Literatur über C. distanziert hätten. Laktanz erwähnt ihn nicht, weil er kein persecutor war; er hat ihn aber gewiß nicht zu den ,multi ac boni principes' gerechnet, die in der langen Friedenszeit zwischen Domitian u. Decius regiert haben (mort. pers. 3, 4; 4, 1). Orosius dagegen hält sich in seinem Bericht (7, 6, 1/4) eindeutig an das bekannte Bild des C.: cunctis incommodus (vgl. Hist. Aug. v. Tac. 6, 4). Der Brand Roms ist in den Augen des Orosius sogar die Strafe Gottes für die Verfehlungen des Kaisers (flagitia regis poena urbis insequitur). Ja, er wagt es, den Wortlaut der aus Eutrop (8, 15; vgl. Hieronymus 210 Helm) übernommenen Notiz über die nachträgliche Verurteilung des C. durch den Senat zu ändern, um die Rechtfertigung des Tyrannenmords über jeden Zweifel zu erheben. Bei Eutrop heißt es: ut hostis humani generis etiam mortuus iudicaretur (vgl. Aur. Victor lib. de Caes. 17, 10: hostis deorum atque hominum; Vita C. 18, 3/4: hostis patriae, hostis deorum). Orosius aber schreibt: ... strangulatus interisse fertur, hostis generis humani etiam vivus iudicatus (7, 16, 4). Es ist nicht ausgeschlossen, daß ihm die Beteiligung der Marcia an der Verschwörung bekannt war, obwohl er ihren Namen nicht erwähnt; in diesem Fall käme der ohnehin beachtenswerten Textänderung eine ganz besondere Bedeutung zu: da der Tyrannenmord von den Christen allgemein abgelehnt wurde, konnte Oros. die Tat der Marcia nicht rühmen, wohl aber als gerechtfertigt erscheinen lassen (vgl. Hist. Aug. v. Pert. 5, 2f).

A. Alföldi, A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the IVth century = Diss. Pannon. 2, 7 (1937). – F. Altheim, Niedergang der Alten Welt 2 (1952). – A. R. Anderson, Heracles and his successors = Harv. Stud. in Class. Phil. 39 (1928) 7/58. – J. Aymard, Commode-Hercule, fondateur de Rome: RevÉtLat 14 (1936) 350/64; Essai sur les chasses Romaines des origines à la fin du siècle des Antonins = Bibl. Éc. Franç. 171 (1951), vor allem 537/58. – L. Berlinger, Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der röm. Kaiser, Diss. Breslau (1935). – W. Derichs, Herakles, Vorbild des Herrschers in der Antike, ungedr. Diss. Köln (1950) 1/134 mit Anhang I/IV. – A. v. Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres: Westdt. Zschr. f. Gesch. u. Kunst 14, 1 (1895) 1/124. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbM 1943, 6. – J. Geffcken, Die Acta Apollonii: NGGött 1904, 262/84. – H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire Romain = Mém. Ac. Belg. 46, 1 (1951) 33/8. 138/46. – A. v. Harnack, Der Prozeß des Christen Apollonios = SbB 1893, 721/46. – J. M. Heer, Der historische Wert der Vita C. in der Sammlung der scriptores historiae Augustae = Philol Suppl. 9, 1 (1901) 1/208. – E. Hohl, Kaiser C. u. Herodian = SbB 1954, 1, 1/46. – E. Kornemann, Doppelprinzipat u. Reichsteilung im Imperium Romanum (1930). – H. Mattingly, Brit. Mus. Catalogue Coins Rom. Emp. 4 (1940), 649/849. – H. Mattingly-E. A. Sydenham, The Roman imperial coinage 3 (1930) 356/443. – Th. Mommsen, Der Prozeß des Christen Apollonios = SbB 1894, 497/503. – K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgemeine Kirche bis auf Diocletian 1 (1890) 55/94. 283/91. – A. v. Premerstein, Protest des Gymnasiarchen Appianos gegen seine Verurteilung durch C. = Philol Suppl. 16, 2 (1923) 28/54. – P. Riewald, De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione = Diss. Phil. Hal. 20/3 (1912). – P. v. Rohden, Art. Aurelius: PW 2, 2464/81. – M. Rostovtzeff, C.-Hercule in Britain: JRSt 13 (1923) 91/105 (mit numismat. Anhang v. H. Mattingly 105/8). – O. Th. Schulz, Das Kaiserhaus der Antonine u. der letzte Historiker Roms (1907). – J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen, Grundlegung einer alexandrin. Kaisergeschichte (1924). – W. Weber, Römische Kaisergeschichte u. Kirchengeschichte (1929); Die Vereinheitlichung der religiösen Welt: Probleme der Spätantike (1930) 67/100; The Antonines: CAH 11 (1936) 376/392; Rom, Herrschertum u. Reich im 2. Jh. (1937) 351/406 (dazu die Rezension v. M. Hammond: ClassPhil 34 [1939] 172/3). – M. Wegner, Die Herrscherbildnisse in antonin. Zeit 2, 4 (1939).

J. Straub.

Communio s. Gemeinschaft.

Competentes. Die c. sind Kandidaten des Christentums, die sich auf die Taufe vorbereiten (Zeno tr. 50. 53; Ambr. ep. 20, 4;

Aug. s. 56, 1; fide et op. 5, 9). In der röm. Kirche ist der alte Ausdruck ,electi' (Siric. ep. 1, 2; Leo M. ep. 16, 6; Sacr. Gelas. 1, 39 [45 Wilson]). Bei den Griechen nennt man diese Taufkandidaten φωτιζόμενοι (Cyrill. Hier. procat. 1; Const. apost. 8, 8, 1; Conc. Laod. cn. 46). – Man kann die Unterscheidung zwischen C. u. gewöhnlichen Katechumenen auf Hippolyts Trad. apost. 20 zurückführen: Cum eliguntur baptizandi vita eorum examinetur, num honeste vixerint in catechumenatu, num viduas honorarint, aegrotos visitarint, omnia opera bona perfecerint. Si qui eos adducunt testificantur eos ita egisse, evangelium audiant. Deinde a tempore quo eliguntur cotidie manus eis imponantur dum exorcizantur (vgl. B. Capelle: RechThAM 5 [1933] 137). Der Katechumene, der competens werden will, muß sich zu Anfang der Fasten oder vorher einschreiben lassen. Siric. ep. 1, 2 sagt, daß man die Taufe nur den electi erteilen solle, qui ante quadraginta vel eo amplius dies nomen dederint; ebenso Aegeria (Aetheria) 45, 1: qui dat nomen suum, ante diem quadragesimarum dat et omnium nomina annotat presbyter; vgl. auch Cyrill. Hier. procat. 1. 4. 13; Hier. comm. in Joh. 13. Aber die Katechumenen werden nur zugelassen, wenn das Zeugnis ihrer Nachbarn ihnen günstig ist u. sie müssen von Paten oder Patinnen vorgestellt werden (vgl. Aeg. 45, 2/4). Falls Zeugen fehlen, müssen sie Proben ihrer Bekehrung ablegen; vgl. F. J. Dölger, ACh 3 (1932) 260/77. Die Zeit der Vorbereitungen ist durch Unterweisungen, Exorzismen, Scrutinia gekennzeichnet. In Jerusalem finden jeden Tag Unterweisungen statt. Während der ersten Wochen beruhen sie auf der Hl. Schrift, beginnend mit der Genesis (Aeg. 46, 2). Dasselbe scheint der Inhalt der in den Const. apost. 7, 39, 1/5 zusammengefaßten Katechese anzuzeigen. Zwei Wochen vor Ostern begann die Erklärung des Symbols (ebd. 46, 3). Im Abendland war ein Tag der ,Traditio' des Symbolums vorbehalten (vgl. Maxim. Tur. hom. 83; August. s. 212/15; vgl. hierzu u. zum folgenden oben Bd. 1, 487/9. 1035/7). Die Synode von Agde vJ. 506 cn. 13 setzt diese Zeremonie, um die Praxis der gallischen Kirchen zu vereinheitlichen, auf den Sonntag vor Ostern. Es scheint, daß dies auch römischer Brauch war: das Sacr. Gelas. 1, 40 weist die ganze Zeremonie der apertio aurium dem Palmsonntag zu. Die ,redditio symboli' mußte im Laufe der Heiligen Woche stattfinden (vgl. Conc. Laod. cn. 46; Aeg. 46, 5; Aug. s. 68, 11). In Afrika gab es zur Zeit des hl. Augustinus eine ,Traditio' des Paternosters, die nach der redditio symboli stattfand (vgl. s. 69, 1: reddidistis quod creditis, audite, quid oretis). Im Gegensatz dazu versetzt das Evangeliar von Lindisfarne die Traditio des Vaterunsers in die 5., die des Symbols in die 6. Fastenwoche (vgl. G. Morin, Liber comicus [Mareds. 1893] 427/8). In Rom fand im 6. Jh. die Traditio von Vaterunser u. Symbol am selben Tage statt; die der Evangelien ging voraus. Der tägliche Exorzismus, von dem Hippolyt spricht, wird bei Aegeria 46, 1 für Jerusalem bezeugt (vgl. Cyrill. Hier. procat. 1. 5. 9). Es scheint, daß dies der Sinn ist, wenn es im Brief des Siricius heißt: exorcismis quotidianisque orationibus expiati. Die abendländische Kirche kennt außerdem feierliche ,Scrutinia' (ursprünglich 3; vgl. Joh. Diac. ep. ad Sen. 2; Sacr. Gelas. 1, 39). Diese Scrutinia sind allmählich Unterweisungen oder Befragungen der Katechumenen geworden (vgl. Sacr. Gelas. 1, 39: quo electi nostri divinitus instruantur; Joh. Diac. ep. ad Sen. 4). Wahrscheinlich sind sie anfänglich den C. auferlegte Reinigungsriten gewesen; sie standen dabei gesenkten Hauptes barfuß auf einem *Cilicium (vgl. Quodvultd. symb. 1; ad compet. 3 [PL 40, 637. 660]). Die ganze Zeit der Vorbereitung war übrigens für die C. eine Zeit der Buße; vgl. August. s. 352, 2: illa prima (poenitentia) competentium est et ad baptismum venire sentientium. Man legte ihnen nicht nur Fasten (vgl. Siric. ep. 1, 2), sondern auch Enthaltsamkeit auf (vgl. August. fide et op. 8). – Parallelen aus der nichtchristlichen Welt des Altertums bringt *Katechumenat, *Taufe.

A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria (1927) 170/86. – B. Capelle, L'introduction du catéchuménat à Rome: RechThAM 5 (1933) 129/54. – A. Chavasse, Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le 9e siècle: RechScRel 35 (1948) 325/81; La préparation de la Pâque à Rome avant le 5e siècle: Mémorial J. Chaine (Lyon 1950) 61/80; La structure du carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine: Maison-Dieu 31 (1952) 76/119. – E. Dick, Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat: ZKTh 63 (1939) 1/49. – A. Dondeyne, La discipline des scrutins: RevHistEccl 28 (1932) 5/33. 751/787. – P. de Puniet, Art Catéchuménat: DACL 2, 2579/2621.

*B. Botte**.

Completorium s. Tagzeitengebet.

Compunctio s. Reue.

Concha. Das lateinische Wort C. (griech. κόγχη) bezeichnet zunächst die Muschel, dann aber auch Gebilde, die wenigstens ursprünglich muschelförmig sind, insbesondere Gefäße. C. im engeren Sinn heißt der obere Abschluß einer Nische (*Apsis) und das Wasserbecken, vor allem für Bad oder Taufe. Näheres s. im Art. Muschel.

Concilium s. Synode.

Concordia s. Homonoia.

Concubinatus s. Konkubinat.

Concupiscentia s. Begierde.

Conditor s. Heros, Stadtpatron.

Confessio I (Beichte) s. Sündenbekenntnis.

Confessio II (Grabaltar) s. Bd. 1, 343/7.

Confessio fidei s. Glaube, Glaubensbekenntnis.

Confessor s. Martyrium.

Confirmatio s. Firmung.

Congiarium s. Liberalitas.

Consecratio I (allgemein).

A. Nichtchristlich. I. Römisch(-Griechisch). a. Begriff. Consecratio, consecrare ist ein Terminus der röm. Sakralsprache, etymologisch der Wortfamilie *sacer zugehörig (Walde-Hofmann, Wb.[3] 2 [1951] 459; vgl. die Zusammenstellung des Textmaterials bei Lommatzsch). Er bezeichnet als solcher die Herausnahme eines Gegenstandes aus dem Bereich des ‚profanum' (dies kontradiktorisch zu ‚sacrum') u. seine Zueignung an die Gottheit durch den Menschen, u. zwar ursprünglich nicht in privatem Weiheakt, sondern durch amtlichen Vollzug, der Einverständnis u. Auftrag des Staates sowie die Ausführung durch den Pontifex voraussetzt (Wissowa, Cons. 896/902; vgl. Hock 3). Der Eigentumsverzicht in der Übergabe einer Sache an die Gottheit ist ‚dedicatio' (Wissowa aO. 897). Durch privaten Weiheakt wird die übergebene Sache nur ‚res religiosa', nicht schon ‚res sacra'; dies geschieht erst durch den Staatsakt der C. Vgl. Gai. inst. 2, 5: sacrum quidem hoc solum existimatur, quod ex auctoritate populi Romani consecratum est; Fest. 424 L.: sacrum esse quodcumque more (Hss. quocumque modo) atque instituto civitatis consecratum sit, sive sedis ara sive signum sive locus sive pecunia sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem privati suae religionis causa .. deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum (vgl. Dig. 1, 8, 6, 3; Wissowa, Rel. 385f; ders., Cons. 896; über mißbräuchliche Verwendung des Terminus bei privater Weihehandlung ebd. 899 u. Rel. 477). Gegenteil der C. ist exsecratio (*Fluch). Im folgenden kommen daher vor allem die einschlägigen Quellen zur röm. Religionsgeschichte zur Behandlung. Für die sachlichen Parallelen im Alten Orient u. im Griechischen vgl. *Weihe. – Die Lex vetus tribunicia des Q. Papirius verbot, iniussu plebis aedes terram aram consecrari (Cic. pro dom. 127, vgl. 128). Beim Akt der c. wirken Magistrat wie Pontifex als Vertreter der Gemeinde, nicht etwa letzterer im Namen der Gottheit (Wissowa, Cons. 899). Wichtig ist das Sprechen der Weiheformel durch den Pontifex (Cic. pro dom. 119: verbone pontificis putetis ... domus uniuscuiusque consecrari posse), ohne daß jedoch die c. dem Pontifex speziell zukäme (vgl. Wissowa, Cons. aO.; Rel. 473). – Zum Verhältnis von c. u. dedicatio vgl. Cic. aO., bes. 106/41; dort aber unklare Anwendung beider Begriffe (dazu Hock 73_1; D. Lathoud: ÉO 23 [1924] 289ff; ferner Paul. Fest. 61 L.: delicata dicebant dis consecrata, quae nunc dedicata; Marquardt-Mommsen, Staatsverw. 3, 269ff; P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 1 [1931] 15_{37}). – Eine eigene Bedeutung hat c. im altrömischen Strafverfahren. Wer sich gegen die Leges sacratae verfehlt, ist ‚sacer alicui deorum sicut familia pecuniaque' (Fest. 422 L.); er wird in Form der c. capitis et bonorum bestraft (vgl. Liv. 2, 5, 2: ager Tarquiniorum consecratus est; 8, 20, 8: bona .. consecranda; Cic. Balb. 33: sanctiones sacrandae sunt aut genere ipso et obtestatione et consecratione legis aut poena, cum caput eius, qui contra fecit, consecraretur; aus späterer Zeit vgl. Cod. Theodos. 10, 9, 1 vJ. 369: praeda nostris sunt consecranda nominibus; Cod. Iust. 10, 10, 3, 1; zum Ganzen Marquardt,

Staatsverwaltung 3 [1878] 265/8; Mommsen, Staatsrecht 1, 157; Wissowa, Rel. 388f. 427). Wird die c. capitis nicht vollzogen, muß die Gemeinde der Gottheit Ersatz leisten (Liv. 1, 26, 12f; Wissowa aO. 393f). Über Verwendung des Terminus bei Verwünschung u. als Zauberformel vgl. Wissowa, Cons. 900. – In all dem erweist sich c. als ein typisch römischer Begriff, der sich von den inhaltlichen Entsprechungen der außerrömischen Kultsprache wesentlich unterscheidet (vgl. *Weihe). Anderseits erfährt vor allem die Verbalform consecrare doch schon früh eine Ausdehnung auch auf die kultischen Weiheakte, die nicht offiziell durch Staatsakt vollzogen werden u. bedeutet dann einfach ‚heiligen‘ (Hinweis Ch. Mohrmann; Material dazu bei Lommatzsch, der für c. sacratio, constitutio, confirmatio, sanctio [aO. 378f], für consecrare alicui dare, ascribere, destinare [382f], sancire, constituere, comprobare [383] u. diem inter festos referre, concelebrare [ebd.] angibt). – Sachlich wird consecrare im Griechischen etwa mit ἱδρύω, ἀνατίθημι, ἱερόω, τελέω u. deren Komposita wiedergegeben (vgl. Hock 4f; Pottier 1448), wobei ἵδρυσις, das dem lateinischen consecratio am nächsten kommt, im Unterschied zu dessen sakralrechtlicher Grundbedeutung vor allem die religiöse Seite der Weihe als einer magischen Bannkraft der Gottheit zum Ausdruck bringt (Hock 65f. 106/8).

b. Gegenstand. Die c. kann sich auf viele Dinge beziehen (vgl. die Aufzählung bei Festus, oben a). Vor allem wird der Kultraum, i. e. S. der Tempel, auch der hl. Hain konsekriert (Marquardt, Staatsverwaltung 3 [1878] 153; Wissowa, Cons. 899f; vgl. Hock 73/83. 23/9; *dedicatio = Kirchweihe), im weiteren Sinne überhaupt der heilige Bezirk wie zB. das pomerium, ein zur Stadtmauer parallel laufender Ring um den röm. Stadtkern zur Begrenzung der städtischen Auspizien (vgl. Liv. 1, 44, 3ff; dazu Pottier 1450; H. Niessen, Die Stadtgründung der Flavier: RM 49 [1894] 275/98). Im Heiligtum selbst sind es namentlich Götterbild u. Altar, die die c. erfahren (Cic. nat. deor. 3, 61: consecrata simulacra; CIL 14, 2088 = Dessau 316 zu einer Juno-Statue Hadrians: fieri et consecrari iussit; ferner Serv. Aen. 8, 279: apud antiquos . . etiam mensam cum aris mos erat consecrari quo die templum consecrabatur; vgl. ebd. 601: nihil fuit tam sollemne quam dies consecrationis [sc. templi]; weitere Weihegegenstände wie Bäume, Wasser, Fetische u. a. bei Hock 18/47). Die Aufnahme eines neuen Gottes unter die Staatsgötter machte die Erlaubnis des Senates erforderlich: vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatur (Tert. apol. 5, 1 [CSEL 69, 14]); sie wurde in der c. des Götterbildes vollzogen (Dig. 48, 4, 5, 2: imagines Caesarum nondum consecratas; vgl. ebd. 4, 6; ferner Cic. nat. deor. 2, 62: [Liberum] quem nostri maiores auguste sancteque cum Cerere et Libera consecraverunt; ebd. 3, 15, 39; dazu Dölger, Ichth. 2, 161_3; Cic. leg. 2, 27; dazu Wissowa, Cons. 901; Primasius erwähnt in ep. ad Roman. PL 68, 420 A den Brauch einer Tätowierung in den Mysterienkulten in consecrationibus idolorum; dazu Dölger, ACh 1 [1929] 69f). In der Kaiserzeit erlangt c. speziell die Bedeutung der Apotheose des verstorbenen Kaisers u. seiner Angehörigen (*Consecratio II). – Das Grab gehörte nach röm. Recht nicht zu den loca sacra, sondern nur zu den loca religiosa (Wissowa, Cons. 899). Dennoch wird bisweilen im weiteren Sinne (consecrare = weihen) auch von einer c. des Grabes geredet (vgl. Cic. Att. 12, 19, 1 vom Grabmal der Tullia: illud quasi consecratum remanere possit; vgl. ebd. 18, 1); man glaubte vor allem bei den Griechen, der Tote werde einer höheren Weihe teilhaftig (so Rohde, Psyche 204; vgl. Hock 6/18). So bringt zB. *Ertrinken im Nil einem Mädchen die Apotheose (vgl. S. Eitrem, Zwei Grabgedichte auf Isidora aus Hermupolis: ARW 34 [1937] 313/22). – Eine c. von Menschen im Sinne etwa einer Priesterweihe scheint im röm. Sakralrecht nicht praktiziert worden zu sein, wie man auch keine Tempelsklaven kannte (Wissowa, Cons. 900; für den Kult der Griechen vgl. Hock 109/21). Wohl berichtet Cicero, in Larinum hätten ‚Martiales . . ministri . . veteribus institutionibus religionibusque consecrati‘ bestanden (Cluent. 43). Consecrare konnte im weiteren Sinn auch die Einweihung in die Mysterien bezeichnen (vgl. Firm. math. 3, 10, 3 [1, 171 Kroll-Skutsch]: qui . . homines initient et consecrent; vgl. Rufin. h. e. 4, 11, 5, ferner Hock 121/31; zur Bezeichnung der Kultgenossen als consecranei vgl. L[ommatzsch]: ThLL 4, 378, 17/26; Dölger, ACh 1 [1929] 280_{49}; nach Prud. perist. 10, 1079f [CSEL 61, 409] werden in den Kybele-Attis-Mysterien Körperteile durch Brandmarkung konsekriert, vgl. dazu Dölger aO.

66/72; consecrare = ἀποθεόω im Sinne von einer Weihe der Teilnehmer an den Mysterien hat Asclep. 41b [1, 376 Scott; 2, 355 Nock m. Note]; dazu Prümm, Hdb. 599; vgl. auch Aug. civ. D. 7, 26 [CSEL 40, 1, 339]: . . de mollibus eidem Matri Magnae consecratis). Die Decier ,se occidendos certis verbis quodammodo consecrantes' (ebd. 5, 18 [248]), vollzogen mit ihrem freiwilligen Heldentod die *devotio eines Sühnopfers; Augustinus setzt hier consecrare für das devovere im Bericht des Livius (8, 9; 10, 28). Von Caesar wird berichtet, daß er beim Überschreiten des Rubikon in Erfüllung eines Gelübdes eine Pferdeherde freiließ u. dadurch konsekrierte, d. h. der Gottheit zu eigen gab (Suet. Caes. 81; dazu Wissowa, Rel. 420_5; zu c. als devotio vgl. ThLL aO. 378, 38ff u. 381, 41ff).

c. Vorgang. Über den Ritus der c. im röm. Sakralrecht wissen wir über das schon Gesagte hinaus nichts Näheres. Wohl hat röm. Sinn für das Zeremonielle der späteren Kaiserapotheose eine feste Form gegeben (*Consecratio II). Den griech. privaten Weihen sind strenge Vorschriften u. Formeln ebenfalls fremd (Hock 17f). Es kamen dabei seit homerischer Zeit wohl immer Zweige u. Kränze zur Anwendung. Auch Waschen u. Salben mit Öl gehörte dazu, ferner das Behängen mit Wollbinden (ταινία, στέμμα), wie es auf vielen Darstellungen namentlich im Totenkult zu sehen ist (vgl. Hock 14_3; Baus 14). Zur Bekränzung des Götterbildes vgl. Athenag. suppl. 26; Clem. Al. strom. 1, 164, 1/3 (GCS Clem. Al. 2, 102); paed. 2, 8, 73, 1f (1, 202); Hock 48; ferner Baus 22. Über die konsekratorische Bedeutung des Opfer- u. Hochzeitskranzes vgl. Hock 110; Baus 97. Über den Konsekrationsritus der Türbekränzung u. ihre bannende Wirkung vgl. Tert. idol. 15 (CSEL 20, 48): rapere ad se daemonia et omnem spiritum immundum per consecrationis obligamentum. Zur c. des Idols durch Ölsalbung vgl. Arnob. 1, 39 (CSEL 4, 26); dazu das ganze Kap. 15 der Schrift. Zum Ganzen vgl. Hock 8/16; Baus 124/32; vgl. auch *Bild, oben Bd. 2, Sp. 306/9. Solche Weihebräuche finden sich in gleicher Weise im Götter- wie im Totenkult, so daß Tertullian feststellen kann: mortuorum est ita coronari, quoniam ipsi idola statim fiunt et habitu et cultu consecrationis (Tert. cor. 10 [CSEL 70, 171f]; dazu das ganze Kap. 10). Denn so werden ja die Götterbilder konsekriert: Ecce funditur fabricatur sculpitur: nondum deus est; ecce plumbatur construitur erigitur: nec adhuc deus est; ecce ornatur consecratur oratur: tunc postremo deus est (Min.Fel.24, 8 [FlP 8, 55 Martin]). Der Tote aber wird durch die Weihe mit den Göttern in engen Kontakt gebracht, ja selbst als Gott dargestellt, u. diese Erhöhung nennt Tertullian c.: exstruitis deis templa, aeque mortuis templa . . ., easdem statuis inducitis formas . . . senex de Saturno, imberbis de Apolline, virgo de Diana figuratur, et miles in Marte et in Vulcano faber consecratur (ad nat. 1, 10 [CSEL 20, 77], dazu Baus 126; vgl. Apul. met. 8, 7: imagines defuncti, quas ad habitum dei Liberi formaverat; H. U. v. Schoenebeck, Altchristl. Grabdenkmäler u. antike Grabgebräuche in Rom: ARW 34 [1937] 70f). Solche Bekränzungen usw. wurden bei Gelegenheit auch wiederholt, doch kam nur der ersten Applikation derselben Weihecharakter zu (Hock 47/70; Baus 22; zur c. eines Grabes durch Hunde- u. Schweineopfer vgl. M. Carcopino, La basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure [Par. 1927] 92; Pottier 1450). – Zu c. durch Berührung vgl. *contactus. Auf astrologische Einflüsse im Konsekrationsritual der Götterstatuen, das als ,Belebungszauber' zu verstehen ist, hat Cumont hingewiesen (Cumont, Rel. 87 u. 240_{71}; vgl. Julian v. Laodicea Περὶ θεῶν καθιδρύσεως: Cat. codd. astr. 8, 4, 252; Hephaest. 3, 7: ebd. 8, 1, 150ff). – Zur Deutung der sog. ,Konsekrationshörner' im minoischen Kult vgl. A. Evans, The Mycenaean Tree and Pillar Cult: JHS 21 (1901) 135/8; W. Gaerte, Die Bedeutung der kretisch-minoischen ,Horns of Consecration': ARW 21 (1922) 72/98; Nilsson, Gesch. 1, 251/4. Wahrscheinlich gibt die seit Evans übliche obenerwähnte Bezeichnung den kultischen Tatbestand richtig wieder.

II. Biblisch. Kurz ist hier auf die im AT berichteten Weihegebräuche zu verweisen, weil die darin verwendeten Termini von Hieronymus in der Vulgata immer wieder mit consecratio u. consecrare wiedergegeben werden. Dabei verwendet Hier. c. sowohl für das hebräische qadaš in dessen Piel- u. Hiphilformen (= ἁγιάζω u. ä. LXX), wie auch für die spezielleren Termini male', im Piel eigentlich ,(die Hände) füllen' (vgl. Gesenius, Hdwb[14] 383, von den Weihen der Priester gebraucht); ḥaram, dessen Hiphilform soviel wie ,ausschließen' bedeutet (ebd. 232f); nazar (= ἀφαγνίζω, εὔχομαι LXX) für die Nasi-

räerweihe; nuph, eigentlich hin- u. herschwingen, im Hiphil weihen im Sinne eines Widmungsritus (Gesenius 447). In der folgenden Übersicht werden nur Stellen zitiert, die den Terminus c. enthalten; deshalb erfolgt die Zitation nach der Vg. – ‚Konsekriert' wird der Tempel (2 Paral. 2, 4), der Altar (Num. 7, 84) u. das Tempelgerät (1 Paral. 22, 19; seine c. mit Öl Ex. 40, 11). Besonders eingehend wird die Weihe Aarons u. seiner Söhne zu Priestern beschrieben (Ex. 29; Lev. 8; vgl. die Weihe der Leviten Num. 8, 13f, hier c. im Sinne der Aussonderung). Im einzelnen werden ihre Hände konsekriert (Ex. 28, 41; 29, 29; 32, 29; Lev. 21, 10; Num. 3, 3), ihr Haupt mit Öl gesalbt (Ex. 29, 7; Lev. 8, 12), sie selbst u. ihre Gewänder mit Blut u. Öl besprengt (Ex. 29, 21; zu Blut u. Fett als Weihemittel vgl. F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 326/8; zum Weiheöl ebd. 65); dazu wird der ‚aries consecrationis' (Ex. 29, 22) geschlachtet, der als Opfer dient u. teilweise den Neugeweihten zur Speise gereicht wird (Ex. 29, 27. 31; Lev. 8, 22. 28). Diese Konsekrationszeremonien sollen sieben Tage lang wiederholt werden (Ex. 29, 35; Lev. 8, 33). Damit sind die Priester ‚consecrati deo' (Lev. 21, 7; vgl. Ex. 29, 1), namentlich auch zum Rauchopfer befähigt (2 Paral. 26, 18). Ob der ganze feierliche Ritus auch später genau so vollzogen wurde, ist nicht berichtet (vgl. Nötscher aO. 307f). – Durch die c. ist das Opfertier dem profanen Gebrauch entzogen (Lev. 27, 10; Num. 18, 18); falls etwas von ihm nach der Schlachtung übrigbleibt, muß es verbrannt werden (Ex. 29, 34; Ähnliches gilt für die Speiseopfer, Lev. 7, 30; Num. 18, 10; vgl. Lev. 7, 37, wie überhaupt für die Opfergaben, Lev. 22, 2f). – Im weiteren Sinne sollen alle männlichen Erstlingstiere dem Herrn konsekriert werden (Ex. 13, 12). Weihegaben u. Banngut sind ‚consecratum' (Lev. 27, 16. 21. 28; Jos. 6, 19. 24; Judc. 17, 3; 4 Reg. 12, 18; 1 Paral. 10, 10; 18, 11; 2 Paral. 23, 9; 31, 14; 1 Esdr. 8, 25). Dieses darf nicht veräußert werden (Lev. 27, 28f). Namentlich verwendet Hieron. den Terminus c. auch für die Nasiräerweihe (Num. 6 passim; Judc. 16, 17; dazu Nötscher aO. 343; vgl. auch 2 Paral. 17, 16). Der Prophet ist dem Herrn schon im Mutterschoße geweiht (Sic. 49, 9, vgl. Lc. 1, 15). Auch von den Festzeiten heißt es einmal, sie seien ‚consecratae' (1 Esdr. 3, 5). – Schließlich wird der Terminus auch da gebraucht, wo von heidnischen Weihen die Rede ist. Dem Baal-Peor wird ein Hain (3 Reg. 15, 13; oben Bd. 1, 1103f), dem Liber ein Tempel konsekriert (2 Macc. 14, 33). Das Menschenopfer im Molochdienst ist c. (Lev. 18, 21; 4 Reg. 16, 3; vgl. 17, 17; 23, 10; Ez. 16, 21; dazu F. J. Dölger, Die Sphragis als relig. Brandmarkung: ACh 1 [1929] 76f; Aug. q. in hept. 4, 52 [CSEL 28, 2, 360]: interficere proximum suum diis alienis nefarie consecratum). Während freilich Hieronymus für diese heidn. Riten die gleiche Bezeichnung c. anwendet wie für die jüdischen, unterscheiden Hebr. u. auch noch die LXX scharf in der Terminologie (zu ἁγιάζω als genuin bibl. Terminus vgl. O. Procksch, Art. ἅγιος usw.: ThWb 1, 112f). Darin kommt bei mancher rituellen Ähnlichkeit dennoch der entscheidende Unterschied zwischen jüd. u. heidn. Kult zum Ausdruck, während der Begriff c. zZ. des Hieronymus zumal in der allgemeineren Verbalform keine ausgesprochen idololatrische Bedeutung mehr gehabt hat (vgl. dazu unten B I).

B. Christlich. I. Beurteilung der C. Die Lehre Jesu Christi steht den jüdischen rituellen Bräuchen, soweit sie Menschenwerk sind, ablehnend gegenüber (vgl. etwa Mc. 7, 1/23). Die Vorschriften der atl. Heiligung (A II), die ja wesentlich das Werk Gottes, des ‚Heiligen' ist, werden im NT nicht einfach beiseite geschoben, wohl aber durch das Lebensopfer Christi, vor allem durch die Hingabe seines Blutes, überhöht u. abgelöst (vgl. Hebr. 9, 13f; 10, 10. 14. 29; 13, 12; Procksch 112/5). In der Vg. des NT finden wir daher den Terminus c. nicht, ein Zeichen dafür, daß Hieronymus hier keine Entsprechungen für den heidn. Inhalt gefunden hat (die Itala übersetzt Mt. 10, 28 φοβέομαι mit ‚metum consecrandum': Tert. scorp. 9 [CSEL 20, 164]; die Vg. übersetzt ‚timete eum'). Daher nimmt es nicht wunder, wenn die Schriften der christl. Frühzeit von c. im ablehnenden Sinne sprechen, ist doch für sie c., namentlich in der substantivischen Form, ein Hauptterminus der heidn. Kultsprache. Während Aug. civ. D. 4, 34 (CSEL 40, 1, 208) die Juden lobt, ‚nec consecraverunt aliquam deam Manniam . .', tadelt sie die altlat. Übersetzung (2/3. Jh.) des Barnab. 16, 2 (PA 1, 2, 69 Gebhardt-Harn.), daß sie Gott fast wie die Heiden ‚consecraverunt . . in templo'. – Man verspottet die Heiden, die glauben, durch c. werde aus einem toten

Götzenbild eine lebendige Gottheit (Min. Fel. 24, 8, oben A I c). Vgl. dazu noch Arnob. adv. nat. 6, 17 (CSEL 4, 229), der fragt, ob die Götter freiwillig oder ,iure dedicationis' in die Bilder eingehen; ferner Aug. civ. D. 8, 23 (CSEL 40, 1, 392); Rufin. h. e. 9, 6, 3 (GCS 9, 2, 813): sed arguebat (deos) fragilis substantiae suae a nobis praestita consecratio. Die Götzenbilder seien angefertigt worden, um den Pöbel vom Bösen abzuschrecken (Arnob. adv. nat. 6, 24 [aO. 235]: deos quos ad metus faciendos vetus finxit et consecravit antiquitas; vgl. Lact. inst. 2, 2, 1 [CSEL 19, 99]: ,[simulacra] consecrata' könne man nicht fürchten, da man sie ja selbst hergestellt habe). Den Toten lasse man die gleiche c. zukommen wie den Götzenbildern (Clem. Al. paed. 2, 8, 73, 1f [1, 202 Stählin]; Tert. spect. 13 [CSEL 20, 15]: in consecrationibus idolorum, sive mortuorum, sive, ut putant, deorum; Lact. inst. 1, 15, 18 [aO. 58] zieht das Beispiel der c. der Tochter Ciceros heran: nam dum imaginem filiae eodem se modo consecraturum esse profitetur quo illi [dei] a veteribus sint consecrati ...; über die c. der Toten in die Gottheit vgl. Tert. ad nat. 1, 10, oben A I c). Die heidnischen Götter sind aber aus leblosem Holz gefertigt (Tert. ad nat. 1, 12 [CSEL 20, 82]: lignum, quod alii plenum et structum consecraverunt; vgl. dazu idol. c. 3), während die Christen nicht einmal das Holz des Kreuzes anbeten (Min. Fel. Oct. 29, 6 [FlP 8, 69 Martin]; vgl. die Replik Tertullians apol. 16, 6 [CSEL 69, 42]: sed et qui crucis nos religiosos putat consecraneus noster). Die Ägypter weihten einen Menschen (Serapis) zum Gott (Tert. nat. 2, 8 [CSEL 20, 109], die Römer konsekrierten Romulus sogar wegen einer Untat, des Raubes der Sabinerinnen (Aug. civ. D. 2, 17 [CSEL 40, 1, 81]; vgl. noch Min. Fel. Oct. 24, 1 [aO. 53]). Sogar eine Doppelgestalt aus Mensch u. Tier (Anubis) erhielt solche Ehre (Tert. nat. 2, 8 [aO. 110]; zur c. von Tieren vgl. noch Cic. nat. deor. 3, 15, 39; Min. Fel. Oct. 28, 7 [aO. 67]; Tert. nat. 1, 11 [aO. 81], ferner apol. 16, 5 [aO. 42]). Überhaupt, sagt Tertullian, brauche ein Idol nicht notwendig ,humana effigie ... consecratum' sein (idol. 3 [CSEL 20, 32]), u. noch Prudentius rügt an den Römern: consecrasse deas Febrem Scabiemque (hamart. 157 f [CSEL 61, 134f]). Der Christ aber weiß, daß sich hinter diesen Idolen die unreinen Geister u. Dämonen verstecken (Tert. idol. 4 [CSEL 20, 33]: ut [daemones] pro deo adversus deum consecrarentur; ebd. 15 [aO. 48]; Min. Fel. Oct. 27, 1 [aO. 63]: sub statuis et imaginibus consecratis; Hieron. in Os. 1, 2, 16f [PL 25, 879 C]: daemonis, imo hominis in daemonem consecrati; vgl. Lact. epit. 23 [28], 7 [CSEL 10, 696]; Aug. civ. D. 8, 24 [CSEL 40, 1, 400]). Schließlich sind die heidn. Festtage für die Christen gerade deshalb untragbar, weil die Heiden sie ,de superstitione consecraverunt' (Tert. idol. 13 [CSEL 20, 44]). Und sogar in die profane Praxis des Lehrerberufes greife die heidnische c. ein, wage es doch kein Lehrer, das erste Schulgeld seiner Schüler nicht der Minerva zu weihen (ebd. 10 [aO. 39]).

II. Christl. Consecratio. Bei der dargelegten Beurteilung der heidnischen c. durch die christl. Schriftsteller der ersten drei Jh. ist es nicht verwunderlich, daß diese in der Anwendung des Terminus auf die Gegebenheiten des christl. Kultes äußerst zurückhaltend waren; die wenigen Belege sind um so gewichtiger. Erst in späterer Zeit, da der Kirche die Freiheit geschenkt u. Mißverständnisse nicht mehr zu befürchten waren, wird c. auf christl. Seite zum geläufigen Kultwort.

a. C. des Raumes. C. wird ausgesagt zunächst vom Gotteshaus (Belege Lib. Pontif. 55 [1, 133 Mommsen]; Julius I decret. 6 [PL 8, 969 C]; Felix IV ep. 2 [PL 65, 15. 21]; Konsekrationsinschriften aus Ravenna: CIL 9, 1, 288. 294 mit dem Terminus c.; dazu F. W. Deichmann, Giulio Argentario: Felix Ravenna 56 [1951] 18/21; zum Ganzen vgl. C. L. Feltoe, Art. Consecration: ERE 4 [1911] 58/64; ferner *Kirchweihe). Die im Sacr. Gelas. enthaltenen Formulare für die Weihe einer Basilika führen den Terminus sowohl als Rubrik (zB. 88 [133 Wilson]) wie in den Gebetstexten (ebd. ,ad consecrationem huius ecclesiae vel altaris' bei Herabrufung des Hl. Geistes). Vgl. auch Cod. Theodos. 16, 8, 25 (vJ. 424): synagogae .. venerandis mysteriis consecratae. (Aeth. peregr. 48, 1f [CSEL 39, 100] .. ecclesia consecrata est deo). Noch das Rit. Rom. hat ein Kapitel ,De ecclesiae dedicatione seu consecratione'. In einem Gebet zur Vigil des 29. Juni im Sacr. Gregor. (128, 5 [79 Lietzmann]: ecclesiam tuam apostoli tui Petri fide et nomine consecrasti) erscheint der Begriff jedoch bildlich angewendet. So auch Prud. cath. 4, 17 (CSEL 61, 21): ,pectora .. templi vice consecrata'. Eine Konsekration des *Al-

tares läßt sich seit dem 4. Jh. nachweisen, doch bedürfen ihr Ursprung u. ihre Riten noch der Aufhellung (vgl. F. J. Dölger, Die Heiligkeit des Altares u. ihre Begründung: ACh 2 [1930] 161/83, bes. 180/3; oben Bd. 1, 351/3). Aug. erwähnt ordinem legitimum consecrationis altaris (s. 230, 4 [PL 39, 2170]; vgl. die Überschriften der serm. 229/231). – Konsekriert werden ferner nach den frühmittelalterl. Sakramentaren im Gotteshause bei der Einweihung der Altar (Sacr. Gelas. 88 [aO. 133f]; als Rubrik u. im Gebetstext der Terminus c.); die Wasser- u. Weinmischung zur Altarweihe (ebd. aO. 133; vgl. oben Bd. 2, 193); vom Altargerät Patene (aO. 134) u. Kelch (aO. 135). Eine Formel ‚benedictio ad omnia in usum basilicae' enthält die Wendung: benedicere, consecrare et sanctificare digneris (aO. 135). Aug. in Ps. 133 s. 2, 6 (PL 36, 1484): instrumenta et vasa in usum celebrandorum sacramentorum quae ipso ministerio consecrata sancta dicantur (‚ipso ministerio' kann heißen: ‚zu diesem Dienst', aber auch ‚durch diesen Dienst'). – Konsekriert wird ferner der Taufbrunnen (vgl. Sidon. ep. 4, 15, 1 [MG Auct. ant. 8,66]: baptisterium quod olim fabricabamini, .. iam posse consecrari; vgl. wiederum Sacr. Gelas. 94 [aO. 143] die Bitte, Gott möge ‚eadem sacro baptismati praeparata maiestati ... praesentia consecrare'). – Erwähnt sei ein seltsamer abergläubischer ‚Konsekrationsbrauch', den der Pilger Antonius am Goliathgrab auf dem Mons Gelboe angetroffen hat. Man habe in der Nähe des Grabes keine losen Steine finden können, ‚quia consecratio est, quanticumque vel quotiescumque transierit, ternas lapides ... super ipsum tumulum iactantes' (itin. 31 [CSEL 39, 179]).

b. Consecratio der liturgischen Materie. Im ausgehenden Altertum finden wir die Anwendung des Terminus auf die Taufe gegeben. ‚Cum vero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata, tunc ad usum spiritualis lavacri ... temperatur', sagt Ambrosius vom Taufwasser (myst. 3, 14 [FlP 7, 120]). Noch deutlicher lesen wir in De sacram. 1, 5, 15 [aO. 142]: aliud est elementum, aliud consecratio ... non sanat aqua, nisi spiritus descenderit et aquam illam consecraverit (vgl. Aug. c. Jul. Pelag. 6, 19, 62 [PL 44, 861]: cuius signo crucis consecratur unda baptismatis; serm. 352, 1 [PL 39, 1551]: aqua ... Christi nomine consecrata; dazu J. Quasten: FlP 7, 120_{5f}). Die Applizierung des Terminus auf die eucharistische Materie findet sich schon bei Tertullian (vgl. anim. 17, 13 [23 Waszink ed. 1947]: [Christus vinum] in sanguinis sui memoriam consecravit; adv. Marc. 4, 40 [CSEL 47, 561]: ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit; vgl. auch Orig. homil. in Exod. 13, 3 [GCS Or. 6, 274]: ne consecrati muneris aliquid dilabatur), in aller Deutlichkeit wieder bei Ambrosius: de ipsa consecratione divina, ubi vera ipsa domini salvatoris operantur (myst. 9, 52 [FlP 7, 134]; vgl. ebd. 50 [aO.]; 54 [aO. 135]: ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur ... ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur; de sacram. 4, 4, 14. 16. 19 [aO. 158f]; 4, 5, 21. 23 [aO. 160]; vgl. noch Hilar. op. hist. frgm. 3, 9 [PL 10, 665B]). Ambrosius hebt besonders den Eintritt der c. durch die gesprochene Formel hervor (vgl. noch de patriarch. 9, 38 [CSEL 32, 2, 146]: [panem] quem ipse sacerdos cotidie consecrat suis verbis; zu c. u. Epiklese vgl. Dölger, Ichth. 2, 497; ferner A. Guny, Art. C. eucharistique: Catholicisme 3, 66/9). Hierher gehört auch die von Ambrosius berichtete Laurentiusfrage, die dieser an Papst Sixtus stellt: ob er ohne seinen Diakon zum Opfer des Martyriums gehen wolle, cui commisisti dominici sanguinis consecrationem (de off. 1, 41 [PL 16, 90]). Zum euchar. Misch-Ritus vgl. J. A. Jungmann, Miss. sollemnia 2^3 (Wien 1952) 390_{23} u. die dort angegebene Literatur, ferner neuestens J. P. de Jong, L'arrière-plan dogmatique du rite de la commixtion dans la messe Romaine: ArchLw 3 (1953) 84/93; P. Rupprecht, Zum Vollbegriff der eucharist. Konsekration: DivThom 15 (1937) 371/414 versteht c. hier als dispensatio, so auch das 4. Responsorium der Matutin vom 10. August; vgl. auch Du Cange, Gloss. 2 (1954) 513. Zum Weiheakt, der durch das Sprechen des Einsetzungsberichtes vollzogen wird, vgl. E. Peterson, Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griech. Liturgien: Festgabe Deißmann (1927) 320/6: ἀναδείκνυμι ist Analogon zu ἁγιάζω u. bedeutet ‚ein Weihegebet sprechen' (aO. 320). Schließlich findet sich consecrare in der Bedeutung ‚das Meßopfer feiern'. Niemals ‚oblationem consecrare' ist in der Historia Lausiaca einmal der Ausdruck eines Gelübdes, nicht Priester zu werden (Pallad. hist. mon. 2, 10 [PL 74, 363D]; vgl. Lib. Pontif. 40 [1, 85 Mommsen]:

ut sine consecrato episcopi loci cuiuslibet presbitero non liceret consecrare). Vgl. schließlich noch Sacr. Leonian. (353 Feltoe): ,consecra, domine, quae de terrenis fructibus nomini tuo dicanda mandasti; Sacr. Gelas. 89 (137 Wilson): ut in eo (altari) sic temporales hostiae consecrentur. Zum ma. Sprachgebrauch vgl. die liturg. Handbücher; ferner V. L. Kennedy, The Moment of Consecration and the Elevation of the Host: Mediaev. Studies 6 (1944) 121/50; vgl. ebd. 8 (1946) 87f.

c. Consecratio als Amtsweihe. Die christl. Liturgie hat für die Weihe ihrer Amtsträger an die atl. Vorbilder angeknüpft. Schon Tertullian hatte die Aaronsweihe als c. bezeichnet (ieiun. 9 [CSEL 20, 285]) u. Hieronymus diesen Terminus in seiner Bibelübersetzung für die atl. Priesterweihe verwendet (vgl. oben A II; ferner noch Rufin. h. e. 1, 3, 7 [GCS 9, 1, 33]: pontifices unguendo chrismatis apud Hebraeos consecrabantur; ähnlich symb. 6 [PL 21, 345 B]; Bachiar. repar. laps. 4 [PL 20, 1040 B]). Dieser Sprachgebrauch bürgerte sich auch für die christl. Bischofs- u. Priesterweihe ein (vgl. etwa Paulin. Nol. ep. 7, 2 [CSEL 29, 43]: [Augustinus] ita consecratus est, ut ... in cathedra episcopi ... accederet; Sidon. ep. 4, 25, 4 [MG Auct. ant. 8,76]: collegam sibi consecravere; Salvian. ad eccl. 3, 21 [CSEL 8, 275]; Leo M. ep. 6,4 [PL 54, 619 A]; 6,6 [aO. 620 A]: presbyteros et diaconos circa quos par consecratio fieri debet; Avit. ep. 75 [MG Auct. ant. 6, 2, 91]; Ennod. ep. 5, 1, 1 [CSEL 6, 123]; 3, 40 [aO. 340]; 3, 41 [aO. 341]; Petr. Chrys. serm. 165 [PL 52, 633f]; Anonym. Vales. 12, 65 [MG Auct. ant. 9, 324]; Avell. Coll. 55 [CSEL 35, 123]; 67, 3 [aO. 150]). Der Terminus hat auch in die Rubriken u. Formulare für die verschiedenen höheren Weihen Eingang gefunden (vgl. Lib. Pontif. 1 [1, 3 Mommsen] u. ö.; vgl. Register s. v.; ferner Sacr. Leon. 28 [119 Feltoe] ein Formular ,c. episcoporum'; ebd. [aO. 120] im Text der ,benedictio super diaconos' die Worte: ,consecrationis ... dona conservet'; die Weihe der Priester heißt ebd. wiederum ,c. presbyteri' [aO. 122], vgl. auch deren Text; ferner Sacr. Gelas. 96/9 [148/52 Wilson]; Sacr. Gregor. 2, 3 [5 Lietzmann]; 3, 2f [aO. 7]; 4, 1. 3 [aO. 8]; 226 [aO. 131]; dazu noch E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 2 [Antwerpen 1736] 1, 8, 9: nr. 9 [61]; 14 [64]; J. Assemani, Cod. liturg. univers. 8 [Rom 1755] 3. 10. 13f; zum Ganzen vgl. *Priester, *Weihe). Im Rit. Rom. lautet die Rubrik für die Bischofsweihe heute De consecratione electi in episcopum, wobei die eigentliche c. in der Salbung der Hände gesehen wird: der zuvor ,electus' Genannte heißt von da ab ,consecratus'. Bei der Weihe zum Subdiakon ist von c. nicht die Rede, bei der Weihe zum Diakon nur einmal in einer Rubrik; bei der Priesterweihe vor allem im Zusammenhang mit der Salbung, die zudem ausdrücklich die Konsekrationsgewalt vermittelt (vgl. noch die Bitte der Allerheiligenlitanei vor der Weihe in ihrer dritten Wiederholung: ut hos electos benedicere et sanctificare et consecrare digneris). – Eigenartigerweise hat sich der Begriff der c. lange nicht mit der Mönchsweihe verbunden (späte Belege bei R. Molitor, Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche: ThGl 16 [1924] 587; vgl. ferner O. Casel, Die Mönchsweihe: JbLw 5 [1926] 44/7), während schon früh die Jungfrauenweihe mit diesem Terminus bezeichnet wurde (vgl. den Titel der Schrift des PsAmbros. De lapsu virg. consecratae: PL 16, 367; ferner Hieron. ep. 24, 2 [CSEL 54, 215f]; Ennod. opusc. 3, 76 [CSEL 6, 350]; Sulp. Sev. v. Martin. 19, 2 [CSEL 1, 128]; Pass. Thom.: M. Bonnet, Supplem. cod. apocr. 1 [1883] 139; vgl. auch Optat. 6, 4 [CSEL 26, 152]: iam consecratos deo ... crines der Jungfrauen; Cod. Justin. 1, 3, 53, 3 [vJ. 538]; ferner Rubrik u. Text einer Jungfrauenweihe im Sacr. Leon. 30 [139 Feltoe], dazu Du Cange aO. 513; Rit. Rom. De benedictione et consecratione virginum; zum Ganzen vgl. jetzt R. Metz, La consécration des vierges dans l'église romaine [Par. 1954]; ferner *Jungfrau). – Weil die Weihe der atl. Könige mit einer Salbung verbunden war (vgl. zB. 1 Sam. 10, 1), reden die christl. Schriftsteller auch hier von einer c. (vgl. Rufin. symb. 6 [PL 21, 345B]: nam prius et pontifices unguendo chrismatis consecrabantur et reges; h. e. 1, 3, 7 [GCS 9, 1, 33]; Aug. civ. D. 17, 10 [CSEL 40, 2, 238]; vgl. ähnlich auch Rufin. h. e. 1, 3, 8 [aO. 33]: sed et in prophetarum ordine invenimus nonnullos simili modo unguendo chrismatis consecratos). Anwendung auf den christl. Herrscher findet der Begriff Avell. Coll. ep. 2, 123 (CSEL 35, 44): imperatorem ... Christo deo divino ac plenissimo timore consecratum, ferner in den Formularen der ma. Königsweihe wie noch im heutigen Rituale Romanum (vgl. E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland 1 [1942] 83f; bei der Königs-

weihe nach dem Rit. Rom. lautet der Einschub in die Allerheiligenlitanei: ut hunc electum Regem coronandum benedicere et consecrare digneris).

d. Consecratio in weiterem Sinne. Die Wirkung einer c. sprechen die Väter gerne der Taufe zu (vgl. Test. resurr. 8 [CSEL 47, 36f: ... caro unguitur, ut anima consecretur ...; Rufin, h. e. 2, 1, 13 [GCS 9, 1, 109]: sacramentum baptismi [Aethiopem] ... deo primitias omnium consecrat nationum; Pass. Barthol.: AAA 2, 1, 143: vos omnes ... Christi baptismate consecrabo; vgl. Pass. Thom.: M. Bonnet, Supplem. codicis apocryphi 1 [1883] 101). Consecrare ist gleich taufen (Mar. Victorin. in Eph. 4, 6 [PL 8, 1272B]: una in Christum fides; deinde consecratio eius; Aug. in Ps. 134, 22 [PL 36, 1753]: credunt [rusticani], consecrantur; Leo M. ep. 3, 3 [PL 54, 609 B]: non consecrati qui baptizandi fuerant). Der Christ ist ‚dei nomine consecratus' (Aug. civ. D. 10, 6 [CSEL 40, 1, 455]; vgl. ebd. 10, 3 [aO. 450]; Prud. c. Symm. 1, 565 [CSEL 61, 240]: Christo se consecrasse regendos); er ist ein geweihter Tempel Gottes (Hilar. in Mt. 25, 1 [PL 9, 1053 A]: templum aeternum ... consecrabatur). Insbesondere bedeutet auch das Martyrium eine c. im übertragenen Sinne (vgl. Faust. grat. 2, 3 [CSEL 21, 65]: causae occasio consecravit [pueros Bethlehemiticos]; Sulp. Sev. dial. 2, 4, 9 [CSEL 1, 185]: in campo ... ubi solerent martyres consecrari). Die Richter sind ‚dei praesentia consecrati' (Cod. Iustin. 3, 1, 14, 2). Die liturgischen Festtage sind durch die an ihnen begangenen Heilsgeheimnisse konsekriert (vgl. Sacr. Gelas. 4 [4 Wilson]: diem per incarnationem verbi tui ... consecrasti; vgl. noch Sacr. Gregor. 18, 3 [17 Lietzmann]; 129, 1 [aO. 79]; 184, 7 [aO. 103]). Im MA heißt es einmal bei der Erhebung der Gebeine des hl. Franziskus am 23. 7. 1228: consecratum fuit corpus S. Francisci (vgl. Du Cange, Gloss. med. ... latin. 2, 513). – Weitere Beispiele übertragener Bedeutung in der Materialsammlung des ThLL.

K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophan. 2 (1940). – J. de Finance, Art. Consécration: DictSpir 13, 1576/83. – G. Hock, Griechische Weihegebräuche (1905). – (E.) L(ommatzsch), Art. Consecratio usw.: ThLL 4, 378/85. – E. Pottier, Art. Consecratio: DS 1, 1448/51. – P. de Puniet, Art. Consécration épiscopale: DACL 3, 2, 2579/2604. – P. Wissowa, Art. Consecratio: PW 4, 896/902.

L. Koep.

Consecratio II (Kaiserapotheose).

A. Nichtchristlich. I. Vorgeschichte. Consecratio als Apotheose der röm. Kaiser nach ihrem Tod hat, was den Inhalt der damit verbundenen Vorstellungen angeht, eine lange Vorgeschichte, für deren ausführliche Darlegung auf die Stichworte *Heroen, *Heroisierung, *Kaiserkult, *Kaisersymbolik, *Vergottung zu verweisen ist; hier nur das Notwendigste. – Im griech. Heroenkult hat man den Heros ursprünglich erst nach seinem Tode verehrt. Man glaubte ihn in ein seliges Dasein entrückt, wohl aber noch durchaus von den Göttern selbst unterschieden (vgl. vor allem Rohde, Psyche 654ff; Herzog-Hauser 806; Ensslin, Gottkaiser 15; W. Nestle, Griech. Religiosität in ihren Grundlagen u. Hauptvertretern von Homer bis Proklos 3 [1934] 27). Im 4. Jh. vC. beginnt, namentlich im Zusammenhang mit der schon zu Lebzeiten ins Mythische potenzierten Gestalt *Alexanders d. Gr., sich die Abgrenzung von lebendem u. totem Helden, von Heros u. Gott zu verwischen (vgl. Eitrem, Heros 1138/41; P. Wendland, Σωτήρ: ZNW 5 [1904] 337f). Heroisierung u. Vergottung zu Lebzeiten finden wir vor allem bei den hellenistischen Herrschern (Ptolemäer, Seleukiden, Fürsten von Kommagene; vgl. Herzog-Hauser 807/14; Zurückhaltung üben bezeichnenderweise die Antigoniden, vgl. Herzog-Hauser 813f; Lösch 47f; vgl. bes. den Kult des Demetrius Poliorcetes als Soter Athens; dazu K. Scott, The Deification of Demetrius Poliorcetes: AmJPhil 49 [1928] 137/66. 217/39). – Die ersten Römer, die auf ihren Eroberungszügen im Osten solche kultischen Ehren erfuhren, waren die Feldherren der siegreichen Heere (Herzog-Hauser 816; Wendland aO. 340ff). So erklärt es sich, daß Caesar wie auch Augustus sich in den röm. Provinzen des Ostens kultische Ehren gefallen ließen, obwohl in der röm. Staatsreligion an sich kein Platz war für die Verehrung des Herrschers (Bickermann 20f; Herzog-Hauser 818; Sauter 170f; Ensslin, Gottkaiser 21/4; J. Vogt, Zum Herrscherkult bei Jul. Caesar: Studies D. M. Robinson [Wash. 1953] 1138/46; A. Alföldi, Studien über Caesars Monarchie: Bull. Soc. Royale des Lettres de Lund 1952/3, 1 [Lund 1953] 53/82; vor allem Taylor, dazu die Rez.

von A. D. Nock: Gnomon 8 [1932] 513/8). Der ebenfalls im Osten entstandene Kult der Dea Roma, die röm. Empfinden entsprechende Rolle des Augustus als ‚conservator‘, ‚pater‘, ‚conditor‘ Roms u. des Reiches, seine damit gegebene Beziehung zu Romulus, dem ersten Gründer der Stadt u. schließlich der dem Genius des Kaisers gewidmete Kult: solche Vorstellungen eröffneten der Kaiserapotheose den Weg nach Rom (vgl. Alföldi, Geburt: 8, 205f. 212f; 9, 235f; 10, 122; Bickermann 26/8; Ensslin, Gottkaiser 40/2; Herzog-Hauser 815. 827; Sauter aO.; Wissowa, Rel. 338/41; über die oriental. Wurzeln solcher Vorstellungen vgl. noch die bei Cumont, Rel. 265_{91} genannten Hinweise; zum Genius Augusti vgl. W. F. Otto, Art. Genius: PW 7, 1163/6; A. Blanchet, Le Genius populi Romani: CRAcInscr 1943, 333/48; über die weitere Entwicklung vgl. etwa J. Aymard, Commode-Hercule, Fondateur de Rome: RevÉtLat 14 [1936] 350/64).

II. Allgemein. Offiziell hat sich Rom dem östlichen Brauch der Vergottung des Herrschers niemals ganz geöffnet, vielmehr in einem Kompromiß die Apotheose grundsätzlich auf den toten Herrscher beschränkt (vgl. Tac. ann. 15, 74: deum honor principi non ante habetur quam agere inter homines desierit; ebd. 13, 2: censorium funus et mox consecratio; der Anspruch auf göttl. Prädikate zu Lebzeiten, wie er etwa von *Domitian berichtet wird, fand nie amtliche Anerkennung u. wirkte im Grunde lächerlich; vgl. den bekannten Ausspruch des Vespasian: Vae, puto, deus fio [Suet. Vesp. 23, 4], ferner Tert. apol. 34, 4 [CSEL 69, 83]: maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupare; ad nat. 1, 17 [CSEL 20, 89]: mavult enim vivere quam deus fieri). Auch darin, daß für diese röm. Apotheose die Bezeichnung c. genommen wurde, lag insofern eine Einschränkung, als dieser kultische Akt an die Zustimmung des Senats gebunden war u. blieb (vgl. Consecratio I: AIa). Dieser vollzog damit eine Art Urteil über Amts- u. Lebensführung des Kaisers, wenn er auch praktisch sich meist nach dem Willen von dessen Nachfolger zu richten hatte (vgl. Wissowa, Rel. 342. 406; Bickermann 2. 31; ferner Tert. apol. 5, 1 [CSEL 69, 14]: vetus erat decretum ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus; Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 26, 12, 1 [PG 61, 580f]; zum Gegenteil der sogenannten ‚damnatio memoriae‘ nach dem Tode eines unwürdigen Kaisers vgl. Vittinghoff 64/74. 102/5). Ferner hielt man daran fest, daß offiziell der Kaiser nicht eigentlich zum ‚deus’, sondern zum ‚divus‘ konsekriert wurde (Serv. Aen. 5, 45: discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos ... unde divos etiam imperatores vocamus; zum Ganzen vgl. Marquardt, Staatsverw. 3 [1878] 264f. 446f. 448/55; Kornemann, besonders 97; Bernhart, Hdb. 72; zur erstmaligen Auszeichnung des toten Caesars mit dem Titel ‚divus‘ vgl. CIL 9, 2628; Cass. Dio 47, 19; Ensslin, Gottkaiser 21f; Wissowa, Cons. 902; zum Titel ‚divus‘ vgl. Wissowa, Rel. 342f; zur Zwölfzahl der Divi vgl. Joh. Chrys. aO.; dazu H. Usener, Divus Alexander: RhMus 57 [1902] 171/3; Act. fratr. Arv. 148f Henzen). Zu der C. von kaiserlichen Angehörigen zu ‚divi‘, ‚divae‘ vgl. CIL 6, 2032; Bickermann 3; Wissowa, Rel. 344f. – Zur Terminologie von C. (vgl. Consecratio I: AIa) ist noch zu bemerken, daß griech. Autoren für die röm. Kaiserkonsekration nicht den Terminus ἀποθέωσις, sondern ἀποθανάτασις verwenden (vgl. Cass. Dio 60, 35, 3; ähnlich 74, 5, 6; Lösch 48).

III. Ritus u. Symbolik. Nach Caesars Tode hatte der dankbar kluge Oktavian im J. 42 vC. den Adoptivvater durch den Senat konsekrieren lassen (CIL 9, 2628) u. damit die Reihe der röm. Kaiserkonsekrationen eröffnet. Er ließ Caesars Statue im Tempel der Venus Genetrix, der Stammutter der Julier, auf dem Forum Julium aufstellen, jährlich Spiele zu ihrer u. Caesars Ehren veranstalten u. Münzen prägen, auf denen jener Komet, das Sidus Julium, das bei den Spielen erschien, abgebildet war (vgl. K. Fitzler-O. Seeck, Art. Julius [Augustus]: PW 10, 281f; Herzog-Hauser 816/20; Heinen 129/37; Alföldi, Geburt: 8, 211; zum Sidus Julium vgl. A. Alföldi, Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils: Hermes 65 [1930] 372/4; F. Bömer, Über die Himmelserscheinung nach dem Tode Caesars: Bonner Jb. 152 [1952] 27/40). Diese auffallende Himmelserscheinung entsprach den astralen Vergottungsvorstellungen der Zeitgenossen von den Gestirnen als Wohnsitz der entrückten Menschen u. schien damit als ein Beweis der Götter für die erfolgte Apotheose Caesars (zur astralen Symbolik der Vergottung vgl. Sauter 145/53; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 93. 241 u. ö.; L. Koep, Das himml. Buch in A. u. Ch.

[1952] 118f). Octavian selbst, durch Caesars Apotheose zum ‚divi filius' erhoben, sollte nach seinem Tode als der ‚divus Augustus' hinter Caesars Ehrung nicht zurückstehen (vgl. Alföldi: 8, 214). Über die von ihm selbst angeordneten Leichenfeierlichkeiten berichten Cass. Dio (56, 33/42) u. Sueton (Aug. 100). Bei der Leichenverbrennung auf dem Marsfeld ließ man einen Adler frei, ‚der gleichsam die Seele des toten Kaisers in den Himmel trug' (Cass. Dio 56, 42, 3; Suet. aO.). Ein Zeuge beschwor, er habe ‚effigiem cremati euntem in caelum vidisse' (Suet. aO.); dafür wurde er freilich hernach von Livia gut honoriert (Cass. Dio 56, 46, 2; vgl. auch den Spott Senecas apocolocynt. 1; Alföldi 7, 7; ein solcher Zeuge fand sich schon für die Entrückung des Romulus, Liv. 1, 16; Roscher: 4, 198/202; dazu vgl. noch O. Weinreich, De dis ignotis quaest. sel.: ARW 8 [1915] 35/38; vgl. ferner W. Weber, Princeps. Studien zur Geschichte des Augustus 1 [1936] 23/101). Aus solchen Anfängen entwickelte sich ein festes Konsekrationsritual, bei dem die Verbrennung auf dem Marsfeld, zunächst der Leiche, dann seit der c. Trajans einer portraitartigen Wachsfigur, die Freilassung des Adlers u. im 1. Jh. nC. auch der schwörende Zeuge beibehalten wurden (über die Entwicklung vgl. vor allem Bickermann, bes. 4/19, der einen doppelten Akt der Verbrennung in corpore als Bestattung u. der in effigie als Apotheose annimmt; vgl. Cass. Dio 74, 4f. u. Herodian. 4, 1f das Ritual für die Apotheose des Pertinax bzw. des Severus; gegen Bickermann vgl. Vittinghoff 108/12). Sowohl der auffliegende Adler, den man später bei Vergottung der zum Kaiserhaus gehörenden Frauen durch den Pfau ersetzte, aber auch der geflügelte Genius, der den Toten zum Himmel trägt, ferner auf den Denkmälern die Biga oder Quadriga mit der Gestalt des Herrschers, von *Pferden oder *Elefanten gezogen, die dem gleichen Zwecke dienen soll: all dies sind Symbole der Entrückung des konsekrierten Divus, Sinnbilder seiner *Himmelfahrt, zu denen sich noch *Palme, *Globus, Göttersessel, *Kranz usw. gesellen (vgl. zum Ganzen Bickermann; Strack 89/96; zur Bedeutung des *Adlers als Vogel der Apotheose Herodian. 4, 2, 11; zur Ableitung dieses Symbols aus dem Orient, näherhin aus syrisch-phönizischer Kultur, vgl. Cumont, Études; ferner Sittl; ebd. auch Material zur Symbolik des Globus; ferner Vittinghoff 106/8; J. Hubaux-M.Leroy, Le mythe du Phénix [Liège-Paris 1939] 214/52; F. Matz, Der Gott auf dem Elefantenwagen: Abh Mainz 1952, 10; zum Tod durch Verbrennen als Weg zur Vergottung vgl. die Beispiele des Empedokles u. des Peregrinus Proteus, zu letzterem Lucian. Peregr. 39). Solche Konsekrationsriten blieben lange Zeit in Brauch (ausdrücklich erwähnt zuletzt für Caracalla bei Cass. Dio 78, 9, 2; Bickermann 18). Über die einzelnen Fälle bis auf Constantin d. Gr. vgl. den Bericht von Herzog-Hauser 833/51. Obwohl Diokletian als Privatmann starb, erlangte auch er die c. (vgl. Eutrop. 9, 28: contigit ... ei, quod nulli post natos homines, ut, cum privatus obisset, inter divos tamen referretur). Die Errichtung von Tempeln u. eigenen priesterlichen Sodalitäten für die Konsekrierten wurde später eingeschränkt (Wissowa 345f), während man die Geburtstage der Divi bis in die christl. Zeit feierte. Über die Situation unter den ersten christl. Kaisern vgl. unten B II. – Die Feierlichkeiten bei c. von kaiserlichen Angehörigen waren geringer u. scheinen mit dem ausgehenden 2. Jh. außer Gebrauch gekommen zu sein (so Wissowa, Rel. 344f; vgl. aber noch Herodian. 6, 1, 4 zur Apotheose der Julia Maesa im J. 223).

IV. Denkmäler. Für die röm. Kaiserkonsekration bedeuten die Denkmäler keineswegs nur eine Bestätigung der aus den literarischen Quellen geschöpften Beobachtungen, vielmehr ergänzen sie diese in mancher Hinsicht (vgl. allgemein Altmann 279/84, ebd. auch Beispiele für die private Apotheose; Wissowa, Rel. 343_4). Namentlich aus den anläßlich der c. jeweils geprägten Münzen ergibt sich, daß sich der Brauch bis in die christl. Zeit erhalten hat (vgl. die Übersicht bei Bernhart, Hdb. 72). Auf diesen Konsekrationsmünzen kehren die oben genannten Motive u. Symbole der c. wieder: der Adler bzw. Pfau, der Adlerflug, der Kranz, das carpentum als Biga oder Quadriga mit Pferden oder Elefanten, der Scheiterhaufen mit dem Paradeaufbau usw., wobei die Münzen seit Trajan oft mit der Legende CONSECRATIO versehen sind (letztmals für Constantius Chlorus; vgl. Bernhart, Hdb. 72/4. 265/7; Taf. 51/55. 97, 8f u. ö.; J. Eckhel, Doctrina nummorum 8 [Wien 1792/8] 456/73; Strack 88/97; Bickermann 9/11; W. Weber: GGA 1908, 994/6; Hubaux-Leroy aO. 248; Cumont, Recherches aO. 241, dort über astrale Symbolik). Ähnliche Motive trifft man auch auf Kameen an (vgl. Sittl

48f. 51; H. Möbius, Zum Großen Pariser Cameo: Festschr. Zucker [1954] 265/74; vgl. aber G. Bruns, Staatskameen des 4. Jh. nC.: Berliner Winckelmann-Progr. 104 [1948] 27f; dieselbe, Der große Kameo von Frankreich: Mitt. Arch. Inst. 6 [1953] 71/115; dort der Versuch des Nachweises, daß dieser Stein spätere Arbeit bzw. Umarbeit ist u. nicht typisch römische Apotheose darstellt; ebd. Darlegungen von H. Falkenstein u. H. Stock, die eine babyl. bzw. ägypt. Herkunft der Symbolik ablehnen, $103/7_{167}$). – Von den Monumentaldenkmälern wurde die von Augustus errichtete Statue Caesars bereits erwähnt (oben III). Die Adlerapotheose findet sich erstmals auf dem Titusbogen in Rom (Bickermann 8_2). Die Deutung des bekannten Augustusaltars im Vatikan ist umstritten (vgl. Amelung, Vat. 2, 242/6). Die c. der Sabina ist dargestellt auf einem Relief im Konservatorenpalast zu Rom (vgl. W. Technau, Die Kunst der Römer [1940] 194 u. Abb. 161), die des Antoninus u. der Faustina auf dem Sockelrelief ihrer Ehrensäule, jetzt im Giardino della Pigna im vatikan. Belvedere (vgl. Technau aO. 223 u. Abb. 178). Zur Übernahme der antiken Symbolik auch auf christl. Sarkophage vgl. B I.

V. Deutung. Die röm. Kaiserapotheose erscheint als ein Komplex aus religiösen u. politischen Ideen. Sie sollte den Kaiser vom Tode, dem Los der gewöhnlichen Sterblichen, befreien (vgl. zB. die Anweisung, daß Caesars Bildnis beim Leichenzug des Augustus nicht unter den Bildern der Ahnen mitgeführt werden durfte, Cass. Dio 56, 34, 3; Bickermann 22/4). Der Weg zu solcher Befreiung vom Tode war nach antikem Glauben die Entrückung, ein wunderbares Ereignis also, beim Tode Caesars durch den Komet angezeigt, bei Augustus u. den späteren durch den Adlerflug. Hinzu kam der schwörende Zeuge, der sich erübrigte, als man dazu überging, statt des Leichnams eine Wachspuppe zu verbrennen, von der keinerlei Überreste übrigblieben (so Bickermann 13/5. 31; vgl. dazu aber Prümm, Gl. 2, 71f). Freilich lag die politische Absicht der Herrscherehrung zu sehr offen, als daß man allgemein einen vollen Glauben an die Göttlichkeit des Kaisers nach der c. annehmen könnte (vgl. etwa Plin. paneg. 11, 1f, der diesen Glauben, aber wiederum panegyrisch, erst für Trajan annimmt; dazu Ensslin, Gottkaiser 31; ferner Hist. Aug. Geta 2: Geta wird von seinem Bruder Caracalla erst umgebracht u. dann konsekriert; dazu der Spott des Kaisers: sit divus, dum non sit vivus; vgl. noch Lösch 65).

B. Christlich. I. Beurteilung der c. Für die Christen war die Beurteilung des Herrschers, auch des heidnischen, vorgegeben in der Weisung Jesu: ‚Gebt Gott, was Gottes, u. dem Kaiser, was des Kaisers ist' (Mt. 22, 21). Bei der scharfen Ablehnung jeder Vielgötterei durch die jüd. Religion, an der auch das Christentum eindeutig festhielt, bedeutete der Gedanke, im Heros oder Herrscher einen Gott zu erblicken u. zu verehren, eine undiskutable Zumutung, die denn auch an den wenigen einschlägigen Stellen des NT schärfste Ablehnung erfährt (vgl. Act. 12, 20/23 die Ausrufung des Herodes Agrippa I als Gott durch das Volk von Tyrus u. Sidon u. das Strafgericht Gottes; ferner Act. 14, 7/21 die Identifizierung von Paulus u. Barnabas mit heidn. Göttern durch die Bewohner von Lystra; dazu die Untersuchung von Lösch). Die christl. Apologeten gießen denn auch ihren Spott aus über die Heiden, die da Menschen, ‚quos ante paucos dies luctu publico mortuos (al. humatos) sint confessi, in deos consecrent' (Tert. apol. 10, 10 [CSEL 69, 30]; das ‚luctu publico' zielt wohl auf die kaiserlichen Konsekrationsfeierlichkeiten). Minucius Felix macht sich den kaiserlichen Witz des Vespasian (vgl. Suet. Vespas. 23, 4, oben A I) zu eigen, wenn er meint: Invitis his denique hoc nomen adscribitur; optant in homine perseverare, fieri se deos metuunt, etsi iam senes nolunt (Oct. 21, 1 [FlP 8, 53 Martin]; vgl. ähnliche Beurteilungen bei Lact. inst. 1, 15, 6 [CSEL 19, 56] u. ö., vgl. aO. Register s. v. consecrare; ferner Hieron. ep. 98, 3, 5 [CSEL 55, 187]: tyrannos et principes colerent quasi deos, imbecillitatem suam in eiusdem naturae hominibus consecrantes). Die Vergottung des Severus Alexander als ‚Dreizehnter Gott' (hier zu verstehen als ‚Dreizehnter Divus', vgl. H. Usener, Divus Alexander: RhMus 57 [1902] 171/3) gibt Joh. Chrys. Anlaß, über die Anmaßung des röm. Senats sich zu empören, der zwar Lüstlingen wie Antinous die c. gewährte, den Antrag der Obrigkeit von Judäa auf Einreihung Christi unter die Götter aber mit der Begründung verworfen habe, der schon bestehende Kult des Gekreuzigten habe seinem Urteilsspruch vorgegriffen (in 2 Cor. hom. 26, 4 [PG 61, 580f]; vgl. auch Oros. 7, 4, 5f [CSEL 5, 441]: senatus . . . consecrationem Christi recusavit; die Herkunft dieser

Legende ist unbekannt, mag aber mit der religiösen Atmosphäre der Umgebung um Severus Alexander zusammenhängen, der ja auch Christus unter seinen Hausgöttern führte, vgl. Hist. Aug. Alex. Sev. 29, 2; die c. des Antinous ist als Heroisierung nach griechischer Art, aber wohl auch als c. eines kaiserlichen ‚Angehörigen' zu betrachten; vgl. zur christl. Beurteilung derselben noch Tat. adv. Graec. 10; Hieron. in Is. 1, 2, 7 [PL 24, 48] mit der Formulierung ‚Adrianus ... Antinoum consecrarit ...'; Prud. c. Symm. 1, 271f [CSEL 61, 229], dazu A. Alföldi, Die Kontorniaten ... 1 [Budapest/Leipzig 1943] 65). – Wenn Justin. die *Himmelfahrt Christi mit der c. der röm. Kaiser vergleicht u. dabei auch den schwörenden Zeugen erwähnt (apol. 1, 21 [28 Geffcken]), so sucht er dem Zusammenhang gemäß heidn. Bestätigungen der christl. Lehre, ohne aber damit die c. etwa rechtfertigen zu wollen (vgl. Prümm, Gl. 2, 73f). Ebensowenig beabsichtigen dies die bisweilen übernommenen künstlerischen Motive, von denen man die verfänglichsten, Adler u. Scheiterhaufen, nicht übernahm (vgl. Prümm aO. 74f; Kaniuth 69; der *Adler als christl. Symbol der Unsterblichkeit wurzelt wohl nicht in der röm. Apotheose; vgl. dazu Cumont, Études; zum Symbol des *Kranzes vgl. 2 Tim. 4, 8; 1 Petr. 5, 4; Jac. 1, 12; Apoc. 2, 10; Baus). Zur Übernahme der Konsekrationssymbolik auf christl. Sarkophage vgl. H. U. v. Schoenebeck, Die christl. Sarkophagplastik unter Konstantin: RM 51 (1936) 277; F. Gerke, Christl. Sarkophage der vorkonstantin. Zeit (1940) 29.

II. C. des christl. Kaisers. Der heidn. Kaiserkult hatte im Laufe der ersten christl. Jh. in seinen Äußerungsformen zwar eine stete Steigerung erfahren u. mit der Festigung des Hofzeremoniells unter Diokletian wohl seinen Höhepunkt erreicht (vgl. Herzog-Hauser 850f; Ensslin, Kaiser 453f). Umgekehrt aber läßt sich vor allem in den letzten heidn. Jahrzehnten eine Verflachung der Idee feststellen (zB. Fortfall der Einzelkulte für die Divi; statt der Münzlegende CONSECRATIO tauchen nach Constantius Chlorus neue Formeln auf wie MEMORIAE AETERNAE u. ä.; der Divus-Titel wird zwar weiterverliehen, bedeutet aber nur mehr eine Ruhmesformel ohne tiefere sakrale Bedeutung; vgl. Wissowa, Rel. 347f; Bickermann 18f). In diese Situation trifft die einschneidende Änderung der kaiserl. Religionspolitik zu Gunsten des Christentums. Es ist zwar sicher, daß sowohl *Constantinus d. Gr. wie seine Nachfolger bis hinab zu Theodosius I durch den heidn. Senat konsekriert worden sind (Herzog-Hauser 851f; zu Theodos. I vgl. eine Inschrift bei G. B. De Rossi, Inscr. christ. urbis Romae 1 [Rom 1857/61] 338; dazu Kaniuth 69); aber sowohl Idee wie Ritus haben eine Umwandlung erfahren, die den Akt auch für die Christen annehmbar machte. Über die c. Constantins unterrichtet uns Eusebs Vita (4, 69/73 [GCS Euseb. 1, 146/8]). Man unterscheidet deutlich einen heidnischen (eben die c.) u. einen christlichen Teil der Bestattungsfeierlichkeiten, an welch letzterem der neue Kaiser u. die Soldaten nicht teilnehmen. Die c. zeigt wesentliche Unterschiede zu der bisher üblichen heidn. Art. Vor allem wird der Kaiser nicht verbrannt, so daß das heidn. Symbol des Phoenix keine Gültigkeit mehr hat (vgl. Euseb. v. Const. 4, 72 [aO. 147]). Die Konsekrationsmünzen zu Ehren Constantins, für ihn zum letzten Male geschlagen, zeigen weder Adler noch Scheiterhaufen, wohl aber ist die Quadriga abgebildet, in der der Verstorbene zum Himmel fährt, wo ihn eine aus den Wolken herabreichende Hand aufnimmt (ebd. 73 [aO. 147f]), ein Bild, das den Christen aus der Eliasgeschichte verständlich war (vgl. 2 Reg. 2, 11; Kaniuth 8_{56}; Wiedergabe der Konsekrationsmünzen Constantins bei K. Hoenn, Konst. d. Gr^2. [1945] Taf. 27a; vgl. auch Schoenebeck aO. 302f). Schließlich hat man in der von Constantin bewußt angestrebten Zugesellung zum Kreise der zwölf Apostel nach seinem Tode, die ihn zum Bau seiner Grabeskirche inspirierte, eine christl. Umwandlung der Kaiserapotheose erblicken wollen (A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2. Die Apostelkirche zu Konstantinopel [1908] 115f; O. Weinreich, Triskaidekadische Studien: RVV 16, 1 [1916] 3/14). Aus dem τρισκαιδέκατος θεός sei der τρισκαιδέκατος ἀπόστολος geworden, u. als solcher habe Constantin in der Kirche des Ostens Heiligenverehrung gefunden (vgl. schon Euseb. v. Const. 4, 71 [aO. 147], wo er τρισμακάριος genannt wird; dazu Kaniuth 62/4; der dort ferner genannte Grund, Constantins Tod im Stande der Taufunschuld, dürfte freilich für den Heiligenkult der alten Kirche nicht ausschlaggebend gewesen sein). Dagegen hat H. Dörries geltend gemacht, die Zugesellung zu den Aposteln zeige lediglich die Absicht des Kaisers, nach seinem Tode der Fürbitte derselben teilhaftig zu werden

(Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins: AbhG 3, 34 [1954], bes. 416/24; vgl. H. Kraft, Konstantins relig. Entwicklung [1955] 156/9; ferner Kaniuth 39/55 über Constantin u. den von ihm abgeänderten Kaiserkult; ferner J. Vogt, Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel: Hermes 81 [1953] 111/7). Der christl. Heiligenkult wird nicht als eine Ableitung aus der heidn. Apotheose bezeichnet werden können, da seine Wurzeln in der Verehrung der Märtyrer, also weit vor Constantin, zu suchen sind (vgl. *Heiligenverehrung). Zudem blieb der Heiligenkult Constantins auf den Osten beschränkt; Heiligsprechung als sakralrechtliches Urteil der Kirche findet sich aber nur im Westen u. hier erst im frühen MA (vgl. Th. Klauser: Hl. Überlieferung. Festschrift I. Herwegen [1938] 212/33). Auch ist zu beachten, daß diese Verehrung nur Constantin, nicht aber seinen Nachfolgern, die jedoch wohl konsekriert wurden, zuteil ward (zu der noch einige Zeit fortdauernden C. der nachkonstantinischen Kaiser vgl. O. Treitinger, Die oströms. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell [1938] 155_{52}; zu den Bestattungsfeierlichkeiten beim Tod des Kaisers ebd. 155/7). Wohl traf sich heidn. u. christl. Brauch in der festlichen Begehung des Todestages, der sowohl für die konsekrierten Kaiser wie für die christl. Heiligen als ‚dies natalis' alljährlich gefeiert wurde (vgl. noch Const. Porphyrogen. cerim. aul. Byzantin. 2, 6 [1, 532f Bonn.]). Mit Constantin ist die Kaiserverehrung als Religion zum Abschluß gebracht (Bickermann 19; Eitrem, Apoth.: 10, 56), als Huldigung aber, an der auch die Christen teilnehmen, sind ihr die Grenzen gesetzt, die schon Tertullian formulierte, wenn er den Kaiser ‚solo deo minorem' nennt (ad Scap. 2 [1, 541f Oehl.]) u. seine Verehrung ‚intra limites disciplinae, quousque ab idololatria separamur' (idol. 15 [CSEL 20, 48]) bejaht. Der Versuch heidnisch-römischer Kreise, auf den sogenannten Kontorniaten in der Darstellung der Divi u. Divae auch die Apotheose lebendig zu erhalten, dürfte kaum Zeichen eines echten religiösen Glaubens im fortlebenden Heidentum gewesen sein (vgl. Alföldi aO., dazu Rez. von J. Vogt: Gnomon 21 [1949] 29; zur Darstellung des Julian Apostata auf einem Elfenbein-Diptychon des British Museum mit Quadriga, Adler, Himmelsflug des Kaisers mit 2 Genien vgl. W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten[2] [1952] nr. 56.

A. Alföldi, Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik. Kleine Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte: MusHelv 7 (1950) 1/13; 8 (1951) 190/215; 9 (1952) 204/43; 10 (1953) 103/24. – W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit (1905) 278/84. – M. Bernhart, Consecratio: Festschrift Hommel 2 (1918) 155ff; Hdb. – E. Beurlier, Le culte impérial (Paris 1891). – E. Bickermann, Die röm. Kaiserapotheose: ARW 27 (1929) 1/31. – G. Camozzi, La c. nelle monete da Cesare ad Adriano: Riv. Ital. numism. 14 (1901) 27/53 (nicht benutzt). – F. Cumont, Études Syriennes (Paris 1917) 35/118; Afterlife in Roman Paganisme (New Haven 1923) bes. 116/22. – L. Deubner, Die Apotheose des Antoninus Pius: RM 27 (1912) 1ff. – S. Eitrem, Zur Apotheose: SymbOsl 10 (1932) 31/56; 11 (1932) 11/34; 15/16 (1936) 111/37; Art. Heros: PW 8, 1111/45. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbM 1943, 6; Der Kaiser in der Spätantike: HistZ 177 (1954) 449/68. – H. Heinen, Zur Begründung des röm. Kaiserkultes: Klio 11 (1911) 29/77. – A. Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins des Großen. Unters. z. religiosen Haltung des Kaisers (1941). – G. Herzog-Hauser, Art. Kaiserkult: PW Suppl. 4, 806/53. – E. Kornemann, Zur Geschichte des antiken Herrscherkultes: Klio 1 (1901) 51/146. – St. Lösch, Deitas Jesu u. antike Apotheose (1933). – H. P. L'Orange, Apotheosis in Ancient Portraiture (Oslo 1947). – F. Sauter, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius (1934). – K. Sittl, Der Adler u. die Weltkugel als Attribute des Zeus in der griech. u. röm. Kunst = Sddr. aus JbKlPhil (1884). – P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 3 (1937). – E. Strong, Apotheosis and after life (Lond. 1915). – L. R. Taylor, The divinity of the Roman Emperor (Middletown/Connecticut 1931). – F. Vittinghoff, Der Staatsfeind in der röm Kaiserzeit (1936).

L. Koep (A. Hermann).

Consecratio III s. Kirchweihe.

Consecratio IV (virginum) s. Jungfrau.

Consensus.

Folgender Überblick will, ausgehend vom Sprachbegriff des latein. Wortes C., unter Angabe einiger wichtiger Quellen lediglich den Zugang öffnen zu verschiedenen Sachverhalten, für die der Begriff von Bedeutung geworden ist. Für Einzelheiten sind die jeweils genannten einschlägigen Artikel einzusehen.

A. Allgemeiner Sprachgebrauch. Consensus kann Übereinstimmung zwischen Personen bzw. Sachen oder Zustimmung zu einem Sachverhalt bedeuten; das Wort drückt also eine Haltung bzw. Eigenschaft oder einen Akt aus (vgl. Burger; Vocabularium Iurisprud. Roman. 1 [1903] 923f). Als griech. Synonyme geben die Glossarien je nachdem *ἁρμονία, *ὁμόνοια, συγκατάθεσις, σύναισις, συμφωνία an; lat. Synonyme sind u. a. concordia, concentus, harmonia, unitas.

I. Übereinstimmung. C. als Übereinstimmung in einer Eigenschaft kann indifferent einfach eine Tatsache feststellen. Vgl. etwa Cic. nat. deor. 3, 28: de convenientia consensuque naturae; Plin. n. h. 7, 210: gentium consensus tacitus; Varro l. l. 8, 22: a communi consensu; 2 Cor. 6, 16 Vg: consensus templo Dei cum idolis; hier im Urtext συγκατάθεσις; Aug. civ. D. 19, 5 (CSEL 40, 2, 380): cum sensu atque consensu omnium hominum; Arnob. nat. 2, 37 (CSEL 4, 77): unum ... intellectum ... unumque consensum. C. als Übereinstimmung zweier Orakel unterstreicht deren Bedeutung (vgl. Val. Max. 1, 6, 3), ebenso im Fall von Doppelträumen (vgl. PapOxyr nr. 1381). – Das Wort wird aber meist zur Bezeichnung einer guten, seltener einer bösen Eigenschaft benützt. Zu C. als Meinungsübereinstimmung im Guten vgl. Cic. pro dom. 94: consensus bonorum; Tac. hist. 1, 151,: deorum hominumque consensus; weitere Belege bei J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du principat (Basel 1953) 155; Burger 391; Ps. 54, 15 Vg: in domo Dei ambulavimus cum consensu; LXX hier ὁμόνοια; Arnob. in Ps. 1 (PL 53, 328D) mit dem interessanten Text: Adam noster, id est consensus noster, beatus erit, si non abierit in consilio serpentis; vgl. noch Filastr. heres. 84, 3 (CSEL 38, 46). Damit wird C. zum ethischen Begriff; vgl. Sen. dial. 7, 8, 6: summum bonum esse animi concordiam; virtutes enim ita esse debebunt, ubi consensus atque unitas erit: dissidentia vitia. Bei Cassius Dio wird die Übereinstimmung einer Volksmenge im Zirkus, die sich in einstimmigen Ausrufen äußert, als Zeichen göttlichen Willens gewertet (Cass. D. 75, 4, 5f). – Zu C. als Meinungsübereinstimmung im Bösen vgl. Sen. benef. 6, 30, 3: hominem vindicet a consensu concentuque falsorum; Sap. 10, 5 Vg: in consensu nequitiae; Filastr. aO. 26, 3 (12): qui (adheret) immundo spiritui, unus consensus est. Hier kann C. soviel wie Verschwörung bedeuten (vgl. Cic. pro Sest. 86: res publica vi consensuque audacium armis oppressa; Pass. Petr. et Paul. long. 41 (AAA 1, 155): qui adversus me consensum fecerunt. – Über C. als philosophischen Terminus vgl. Pittet 36/43 (c. multorum, c. hominum, c. humani generis; ferner A. D. Nock, Sallustius concerning the Gods and the Universe [Cambr. Mass. 1926] XLI zu κοιναὶ ἔννοιαι). – In der Medizinersprache gibt C. das griech. συμπάθεια wieder (vgl. Soran. gynaec. lat. 55, 4 Rose: ut pes mulieris ... consensum habeat doloris; weitere Texte bei Burger 393). Vgl. *Sympatheia.

II. Zustimmung. C. als Zustimmung findet sich in allgemeiner Bedeutung zB. bei Vinzenz v. Lerinum, der Tertullians Beredsamkeit die Kraft zuschreibt, ut ad consensum sui, quos suadere non potuerit, impellat (comm. 18, 24 [28 Krüger]). Sachlich, aber ohne den Terminus C., ist die Zustimmung des jüd. Volkes zur mosaischen Gesetzgebung (Ex. 24, 3. 7) eine Konsensabgabe von vielen. – In diesem Sinne hat der Begriff C. in der röm. Politik eine wichtige Rolle gespielt. Nach Festus gilt: consentia sacra sunt quae ex multorum consensu sunt collata (Paul. exc. 65 L.; vgl. aO. 36: concilium dicitur a populi consensu). Für Cicero ist populus ... coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus (rep. 1, 39; vgl. 3, 45). Dabei ist der faktische Gesamtwille der Gemeinde als C. staatsrechtlich nicht entscheidend, vielmehr nur als ‚Volksabstimmung' u. ‚öffentliche Meinung' zu bewerten im Gegensatz zu urkundlicher Dekretierung (Mommsen, StR 3, 305 u. Anm. 2; dort Belege aus Inschriften der Kaiserzeit; vgl. noch Cic. ad Brut. 1, 3, 2: in tanto senatus populique consensu; ebd. 1, 18, 2; Amm. Marc. 44, 45, 6: consilium et consensum civitatis). Ein C. im Sinne von Einstimmigkeit oder großer Mehrheit konnte die Wahl eines Konsuls eindrucksvoll hervorheben (Cic. pro Mil. 25: eum ... summo consensu populi Romani consulem fieri). In der Ablösung der röm. Republik durch die Monarchie erfährt der Begriff C. im politischen Sinn Ausweitung u. besondere Bedeutung. Schon Augustus fühlte sich durch einen consensus universorum legitimiert (Res gestae divi Aug. 34). Nach Mommsen aO. tritt dieser c. universorum bei der Konstituierung des Augusteischen Prinzipates an die Stelle eines verfassungsrechtlichen Beschlusses, wenn auch eine solche Konsens-

abgabe, gewöhnlich als akklamatorische, gelegentlich aktenmäßig festgehaltene Kundgebung, weiterhin weniger staatsrechtlich als vielmehr propagandistisch-politische Bedeutung hatte (vgl. L. Wickert, Art. Princeps: PW 22, 2264/9; L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts [1953] 903_{29}. 905; Béranger aO. 153f; vgl. *Akklamation). Zu C. in der Geschäftsordnung des Senats in der Kaiserzeit vgl. Tac. ann. 13, 26: consules relationem incipere non ausi ignaro principe, perscripsere tamen consensum senatus (vgl. Mommsen aO. 950_1). Im Falle einer Staatskrise galt es, das drohende Auseinanderfallen von Staat u. Gemeinschaft wenn nötig, mit Gewalt, durch Wiederherstellung des C., zu verhindern (Cic. rep. 1, 10; dazu R. Meister, Der Staatslenker nach Cicero De re publica: WSt 57 [1939] 57/142; K. Büchner [J. B. Hofmann], Lat. Literatur u. Sprache [Bern 1951] 67f). In der späteren Zeit der Soldatenkaiser wurde dieser c. universorum durch den c. exercituum abgelöst (Wickert aO. 2268f. 2292). Vgl. auch noch Aug. civ. D. 2, 21 (CSEL 40, 1, 89): civitatem consensu dissimillimorum concinere, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in civitate concordiam. – C. ist vor allem auch ein Terminus der juristischen Fachsprache. Hier steht er namentlich im Vertragsrecht. Vgl. Dig. 2, 14, 1f: pactio duorum pluriumve in idem placitum (et) consensus; Gai. inst. 3, 89: aut enim re contrahitur obligatio aut verbis aut litteris aut consensu; die Ausführungen zu letzterem vgl. aO. 3, 135f: consensu fiunt obligationes in emptionibus et venditionibus, locationibus, conductionibus, societatibus, mandatis. Ideo autem istis modis consensu dicimus obligationes contrahi, quod neque verborum neque scripturae ulla proprietas desideratur, sed sufficit eos, qui negotium gerunt, consensisse ... Auch hier steht also C. als Zustimmungsäußerung einer vertragsrechtlich schriftlichen Beurkundung gegenüber (vgl. noch Leonhard 902f; Wenger aO. 801; Leonhard aO. 904 rügt die spätere Formulierung ‚Konsenserklärung' als Tautologie; *Vertrag; vgl. noch Arnob. nat. 1, 58 [CSEL 4, 39]: ad consensum rei circumscriptionis necessitate traduci; hier gehört der Terminus dem Strafrecht an). – Weiter ist der Begriff C. von Bedeutung im Eherecht (*Ehe). Die gegenseitige Willenserklärung der Brautleute zur Eheschließung ist in der Antike nicht selbstverständlich gewesen. Der bibl. Kulturbereich kannte die Zustimmung der Braut (vgl. Gen. 24, 5. 58; jüd. Bestimmungen dazu bei Strack-B. 2, 380f; über Verlobungsurkunde ebd. 393/8). Im röm. Kulturleben gehörte in älterer Zeit die Zustimmung des die patria potestas Besitzenden zur Eheschließung, später aber auch die der Brautleute selbst (Blümner, Priv. 345; A. Roßbach, Untersuchungen über die röm. Ehe [1853] 393ff; Leonhard 902; P. Kunkel, Art. Matrimonium: PW 14, 2665; E. Ziebarth, Art. Ehe: PW Suppl. 7, 170; Belege mit dem Terminus C. im Vocabular. Jurispr. Rom. 1, 924 Z. 22/4). Vgl. ferner noch Sen. benef. 1, 9, 4: inde certissimum sponsaliorum genus est adulterium et in consensu viduitas caelibatusque: nemo uxorem duxit, nisi qui abduxit. Bleibende Stellung in der Terminologie der Eheschließung erhielt der Ausdruck C. durch die Gesetzesbestimmung: nuptias non concubitus, sed consensus facit (Dig. 35, 1, 15 [1, 499 Kr.]; vgl. ebd. 50, 17, 30 [aO. 869]; dazu F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts [1934] 51 mit Anm. 34).

B. Christlicher Sprachgebrauch. I. Consensus als innere Übereinstimmung. a. Lehre. Die *Einheit zwischen Christus u. dem Vater bezeichnet Hilarius als C. (trin. 8, 5 [PL 10, 240 B]: id enim quod ait: ‚Ego et Pater unum sumus' [Joh. 10, 50], tentant ad unanimitatis referre consensum). Übereinstimmung im Bittgebet zieht die Erfüllung durch den Vater nach sich (Mt. 18, 19 Vg: si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre ...; Urtext: συμφωνέω). – Nach Clemens v. Alexandrien gründet sich die kirchliche Lehre als Richtschnur des Glaubens (κάνων ἐκκλησιαστικός) auf die Übereinstimmung (συνῳδία, συμφωνία) von AT u. NT (strom. 6, 125, 3 [aO. 495]; vgl. ebd. 6, 88, 5 [aO. 476]). Sichtbaren Ausdruck findet die Übereinstimmung in der Rechtgläubigkeit durch die Namensnennung von Papst u. Bischöfen in den *Diptychen der Messe (vgl. dazu L. Koep, Das himmlische Buch in Antike u. Christentum [1952] 109/13). Der Begriff des Lehrkonsenses der Väter findet sich bei Vinzenz v. Lerinum, hier im Sinne der unter ihnen bestehenden Übereinstimmung (comm. 3, 4 [4 Krüger]: uno eodemque consensu aperte frequenter perseveranter tenuisse; vgl. 28, 40 [aO. 44]: sanctum catholicumque consensum; 29, 41 [aO. 47]: quidquid uno sensu atque consensu tenuisse invenirentur, id ecclesiae verum et catholicum absque ullo scrupulo iudicaretur; 29, 42

[aO.]: rite atque solemniter ex eorum consensu atque decreto . . .). Aus diesem Begriff des C. patrum hat sich in der neuzeitlichen Theologie der C. theologorum entwickelt (vgl. dazu J. Ch. Gspann: LThK 3, 37f). – In der Religion des Islam findet sich, vielleicht nach christl. Vorbild, eine ausgeprägte Auffassung vom Lehrkonsens, der ebenfalls zunächst wohl aus der Übereinstimmung der kanonischen Schriften sich entwickelt hat, dann aber Übereinstimmung der Gelehrten, im Sinne auch der ‚juristischen Person' des verantwortlichen Kollektivs bedeutet (Begriff des iǧmā'; vgl. C. H. Becker, Art. Islam: RGG 3, 721f; R. Hartmann, Die Religion des Islam [1944] 55, besonders 58/64; G. Thausing, Zur Frage der ‚jurist. Person' im ägypt. Recht: Wiener Zs. z. Kunde des Morgenl. 51 [1948] 15); vgl. noch A. J. Wensinck-J. H. Kramers, Hdwb. des Islam (Leiden 1941) 196f; dort der iǧmā' zunächst als Übereinstimmung mit der Lehrauffassung von Medina, also lokal bedingt, erklärt; erst später sei daraus die Übereinstimmung der Glaubensgenossen, nicht aber als Konzils- oder Massenkonsens geworden.

b. Hl. Schrift. Augustinus hebt zunächst die Einheit zwischen Christus u. den hl. Schriftstellern hervor (cons. ev. 1, 35, 54 [CSEL 43, 60f]), aus der die Einheit der Schrift in ihren einzelnen Teilen, besonders des AT gegenüber dem NT, als eines Ganzen hervorgeht (vgl. ebd. 3, 7, 30 [aO. 305]: uno spiritu . . . mirabiliter inter se consensione constare; ebd. 1, 35, 54 [aO. 61]: concordium membrorum; dazu H. J. Vogels, St. Augustins Schrift De cons. ev.: BiblStud 13, 5 [1908] 67; zur Sache vgl. noch Clem. Al. strom 7, 125, 3 [2, 495 St.] mit dem Terminus συμφωνία; Orig. frgm. in Mt. tom. 2 [PG 13, 832f]: ἡ ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς ἁρμονία; vgl. im übrigen *Inspiration, *Schrift, Hl.; ferner oben a). Auch die von der Legende berichtete wunderbare Übereinstimmung im Wortlaut der *Septuaginta-Übersetzer ist consensus (Aug. civ. D. 18, 42 [CSEL 40, 2, 335]: mirabilem ac stupendum planeque divinum in eorum verbis fuisse consensum; vgl. ep. 28, 2, 2 [CSEL 34, 106], dort der Terminus ‚concordia'; zur Entstehungslegende der LXX vgl. Aristeasbrief 301/11 [230f Riessler]; Philo v. Mos. 2, 5/7 [4, 201f Cohn]; Clem. Al. strom. 1, 149, 2f [aO. 2, 92]; Aug. ep. 71, 2, 4 [aO. 252]; kritisch Hieron. praef. in Pentat. [PL 28, 181f]). Auch Übereinstimmung in der *Exegese wird c. genannt (Paulin. Mediol. bened. 11, 1 [PL 20, 731B]: traditio Hebraeorum . . . et beati Hieronymi consensus). Vor allem ist seit Augustins Schrift De consensu evang. der Terminus C. für die Übereinstimmung der Evangelien, namentlich der Synoptiker, verwendet worden (vgl. cons. ev. 2, 42, 90 [CSEL 43, 193, 7]; tr. in Joh. 117, 2 [PL 35, 1945]; retract. 2, 16 [CSEL 36, 149, 19]; zur Sache vgl. noch cons. ev. 2, 70, 137 [aO. 240f]; serm. 51 [PL 38, 332]: de concordia evangelistarum; quaest. ev. 2, 5 [PL 35, 1334f]; c. Faust. 3, 3 [CSEL 25, 263]; Joh. Chrys. in mart. Ignat. [PG 50, 588]: συμφωνία. Zum Nachleben der Schrift Augustins vgl. Vogels aO., besonders 132/43). Der Begriff Ev.- Harmonie wurde erst von Osiander († 1552) im Abendland eingeführt. Alt ist die der Musik entnommene Metaphorik für diesen Zusammenhang, vgl. P. Dausch, Die Schriftinspiration (1891) 50. Eine Sammlung von heidn. Parallelen zu NT u. Gotteslehre hat den Titel Συμφωνία: J. B. Pitra, Analecta sacra 5 (1888) 305; Neuausgabe bei H. Erbse, Fragmente griech. Theosophien (1941) 202/08. Vgl. auch *Harmonie.

c. Moral. Hier steht C. für die Einwilligung des Menschen in die *Sünde (vgl. Aug. civ. D. 1, 25 [CSEL 40, 1, 45]: ad consensum turpitudinis; Greg. M. hom. in ev. 16, 1 [PL 76, 1135C]: tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione et consensu; vgl. auch *Wille), u. darin kann man in etwa einen Übergang von C. als innerer Übereinstimmung zu C. als äußerem Zustimmungsakt erblicken (vgl. Optat. 3, 11 [CSEL 26, 99]: si tibi consenserit, quem seducis, unus consensus et manus tuae porrectio; vgl. noch Ambrosiast. in Rom. 7, 21 [PL 17, 119A]: legem Moysi asserit voluntati suae dare consensum contra peccatum). Zu C. in der späteren Moraltheologie vgl. R. Brouillard, Art. Consentement: Catholicisme 3 (Paris 1952) 80/2. Zu consensio als Synonym von caritas vgl. H. Pétré, Caritas = SpicSacrLov 22 (1948) 39. 305. 317. 321. 326_1; Cypr. ep. 11, 3 (CSEL 3, 2, 497); Aug. s. Dom. in monte 1, 11, 31 (PL 34, 1244): benevolentia et concordia et consensio; ebd. auch consentire diabolo.

II. Consensus als äußerer Zustimmungsakt.

a. Kirchenverfassung. Hier ist C. Ausdruck für die schriftliche oder mündlich geäußerte Meinung der Kirchenversammlung (vgl. Sulp. Sev. chron. 2, 37, 7 [CSEL 1, 91]: inter quos Paulinus . . . ita subscripsisse traditur, se in

Photini atque Marcelli damnationem praebere consensum, de Athanasio non probare). Auch die dabei erfolgende Stimmabgabe des einzelnen heißt C. (Conc. Aurel. vJ. 549, subscript. episc. [9, 135E Mansi]: consensum meum ... relegi et subscripsi; ebd. weitere Stellen). Von daher mag das Wort als Bezeichnung für die Gesamtheit des Konzils u. seine Willensbekundung hergenommen worden sein (vgl. Syn. Tolos. vJ. 844 cp. 2; Tolet. VII cn. 4; Bracar. II cn. 2; Du Cange 2, 514). Vgl. *Synode. – Eine besondere Rolle spielt der Terminus bei der Besetzung des bischöflichen Amtes. Einmütigkeit bei der *Wahl des Bischofs gilt als besonders bedeutungsvoll (vgl. Rufin. h. e. 3, 11 [GCS 9, 1, 229]: omnesque uno consilio atque uno consensu Symeonem ... decrevisse; Rufin gibt damit das ἀπὸ μιᾶς γνώμης des Euseb. wieder; vgl. auch h.e. 6, 29, 4 [aO. 9, 2, 584] bei Wahl des Fabian; Greg. M. ep. 3, 29 [MG ep. 1, 186]: omnium vestrum in Constantio ... convenire consensum; ebd. 5, 10 [aO. 291]; 5, 16 [aO. 296]: totius concilii unito consensu; 5, 31 [aO. 312]: quem communi consensu elegeritis; 6, 21 [aO. 899]: uno eodemque consensu tales sibi praeficiendos expetant sacerdotes; Greg. Tur. h. Franc. 4, 26 [MG Scr. Merov. 1, 1, 161]: consensum fecere in Heraclium ... presbiterum; quod regi ... subscriptum ... transmiserunt ... ut hoc consensum subscribere dignaretur; ebd. 4, 15 [aO. 152]). Getätigt wird die Willensäußerung vom Volk (ebd. 10, 1 [aO. 407]: consensum, quem populus fecerat; ebd. 8, 22 [aO. 339]: consensu civium). Auch die Urkunde selbst heißt C. (vgl. Marculf. form. 1, 7 [MG Leg. 5, 1, 47]: consensus civium pro episcopatum). Freilich scheint dieser C. des Volkes, ähnlich wie beim C. des röm. Senats im Falle der Principatsübernahme, nicht eigentlich ein rechtlich wirksamer Akt gewesen zu sein. – In einem weiteren Sinne ist C. in der kirchlichen Autoritätssprache die Einwilligung, die der Untergebene bei seinem Vorgesetzten einholen muß. Vgl. die Bestimmung des Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 15 (9, 16C Mansi), ein Priester dürfe in einer fremden Diözese nicht ad ullum clericatus honorem absque sui episcopi scripto atque consensu ... promoveri; dazu sachlich Epiphan.: Hieron. ep. 5, 12 (CSEL 54, 397/9); der Mönch darf den Übertritt in ein fremdes Kloster nicht sine consensu abbatis vollziehen: Bened. reg. 61 (FlP 17, 66); vgl. auch *Auctoritas, *Gehorsam; ferner A. Bride, Art. Consentement 2. Droit canon.: Catholicisme 3, 82f.

b. Taufe. Der Sache nach ist die Äußerung der Zustimmung des erwachsenen Täuflings bei der Taufe erforderlich, wenngleich m.W. hierfür der Terminus C. nicht zu belegen ist (vgl. *Apotaxis, oben 1, 559/62; zu den dort 561 angegebenen westlichen Texten vgl. noch Aug. coniug. adulter. 1, 26, 33 [PL 40, 469f]).

c. Ehe. Die Kirche übernahm den röm. Rechtsgrundsatz, daß der C. die *Ehe schaffe (vgl. Eisenhofer 2, 415; Nicol. I ad Bulg. 3 vJ. 866 [PL 115, 980C]: sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur; Cod. Jur. Can. cn. 1081f; zu C. paternus, C. parentum im kirchlichen Eherecht vgl. W.M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts 1 [Wien 1953] 208. 366; ferner G. d'Ercole, Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei padri della chiesa [Rom 1939]). Augustinus zieht den Terminus auch zur Bezeichnung ehebrecherischen Verhaltens heran (civ. D. 1, 19 [CSEL 40, 1, 36]: adulterino ... maculare consensu; vgl. ebd. [aO. 34. 36] den Terminus consensio). – Entsprechend dem C. bei Abschluß einer Ehe hielt man auch einen eigenen C. für erforderlich, wenn die Ehegatten auf den ehelichen Verkehr zeitweise verzichten wollten. So hat Hieronymus in der Vg. an der einschlägigen Stelle das ἐκ συμφώνου des Urtextes mit ex consensu wiedergegeben (1 Cor. 7, 5). Augustinus u. Hieronymus betonen, daß der Verzicht auf die eheliche Pflichterfüllung nur ex consensu et voluntate communi geübt werden dürfe (ep. 127, 9 [CSEL 44, 28]; Hieron. ep. 49, 4 [CSEL 54, 355]: absque consensu, quod Deus coniunxit, homo non separet; vgl. noch Aug. coniug. adult. 1, 3, 3 [PL 40, 453]: .. continentiam ... nisi pari concordique consensu). Der Mönch Paphnutius rühmt sich, continentiae consensum ... cum coniuge getroffen zu haben (Rufin. h. mon. 16 [PL 21, 437C]).

d. Metaphorisch. Der erste Mensch hat nach Priszillian mit Gott einen Pakt geschlossen angelorum et Dei et omnium animarum consensibus (vgl. Oros. comm. 2 [CSEL 18, 153]; zu diesem Pakt als ‚chirographum' vgl. oben 2, 782f; Koep, aO. 55/68).

Burger, Art. Consensus: ThLL 4, 390/3. – H. Fritzsche, Untersuchung über die Bedeutung von consensus u. consentire in den Digesten

(1888). – H. U. INSTINSKY, Consensus universorum: Hermes 75 (1940) 265/78. – R. LEONHARD, Art. Consensus: PW 4, 902/10. – A. PITTET, Le mot consensus chez Senèque. Ses acceptions philosophiques et politiques: MusHelv 12 (1955) 35/46. *L. Koep.*

Consignatio s. Firmung.

Consignatorium.

C. heißt der Kultraum für die Spendung der Firmung, also die Firmkapelle (Ordo Rom. von Saint-Amand: Duchesne, Orig. 490 = Ordo XXXB Andrieu 3, 473). Wir wissen, daß auf die christl. Initiationsriten, auch die Firmung gehört dazu, die antiken Badesitten abgefärbt haben (F. J. Dölger, Der Exorzismus [1909] 156). Das antike Badehaus, näherhin das Frigidarium, wurde das Vorbild für den christl. Taufraum, das Baptisterium (F. J. Dölger, Sonne der Gerechtigkeit [1918] 32f; ders., Die Taufe Konstantins u. ihre Probleme: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit: RQS Erg.Bd. 19 [1913] 423. 444f; ders.: ACh 4 [1934] 183/7; 5 [1936] 180_{109f}). War die Entwicklung bei der Firmkapelle die gleiche?

I. Nichtchristlich. 1. Ölsalbung. Die Einreibung oder Salbung des Körpers mit Öl oder Salben war im Altertum sehr verbreitet. Zumal bei den südlichen Völkern verlangte das Klima einen solchen Schutz der Haut. Wer nackt war, salbte sich mit Öl; so bei den körperlichen Übungen, zB. beim Schwimmen (Hor. sat. 2, 1, 7f). Die Einreibung erfolgte vor u. nach den körperlichen Übungen (Galen. 11, 476). In Verbindung mit dem Bad war die Ölsalbung üblich von den Zeiten Homers u. Hesiods an (Pease 2463). Das Öl vertrat die Stelle unserer Seife (Galen. 11, 507; Apul. met. 4, 7). Auch vor u. nach dem warmen Bad rieb man sich mit Öl ein (Galen. 10, 724; Oribas. 10, 1, 21). Die Salbung nach dem Bad sollte ungünstige Nachwirkungen verhüten: Verhärtung der Haut (Athen. 1, 24d; vgl. 15, 690c) oder Erkältung (Galen. 10, 481 K). Bildliche Darstellungen der Salbung nach (oder auch vor) dem Bade bei DS 1, 1, 649f, fig. 745. 747.

2. Salbungsraum. Als seit dem 4. Jh. die Bäder, auch in Verbindung mit Gymnasien u. Palästren, immer reicher ausgestaltet wurden, findet sich gelegentlich ein besonderer Raum für die Salbung erwähnt. Dieses sog. ἀλειπτήριον begegnet zuerst beim Komiker Alexis (Poll. 7, 166). Theophr. sudor. 28 (p. 819) nennt so einen geheizten Raum in einem Warmbad. Nach der Inschrift von Andania Z. 108 (Dittenberger, Syll. nr. 736) ist das Aleipterion der Hauptraum im Warmbad. Das inschriftlich erwähnte ἐληοχρισ[τείριον] (C. Keil, Sylloge inscriptionum Boeoticarum [1847] 11, 72) u. ἐλαιοχρίστιον (JHS 9 [1889] 231 nr. 15) ist wohl dasselbe wie das Aleipterion. Dagegen ist das von Vitr. 5, 11, 2 genannte elaeothesium wohl nur eine Vorratskammer für Öl (Jüthner: PW 5, 2, 2219). In der Kaiserzeit wird das Aleipterion in den Gymnasien mehrfach inschriftlich genannt (Reisch 1363; Fougères 1689f). Lateinisch heißt der Salbraum unctuarium oder unctorium (Plin. ep. 2, 17, 11). Apoll. Sid. ep. 2, 2, 4 spricht von der cella unguentaria. In Ermangelung eines eigenen Raumes fand die Salbung im Tepidarium (Corn. Cels. 1, 4) oder im Laconicum (so Mau 2745. 2757) statt.

3. Lage des Salbungsraumes. Über die Lage des Salbraumes besteht bis heute noch keine Klarheit. In den erhaltenen Bädern ist er bisher nicht sicher nachgewiesen. In den pompejanischen Bädern war er sicher nicht vorhanden (Mau 2757). Nach der Beschreibung des Apoll. Sid. ep. 2, 2, 4 scheint der Raum zwischen Frigidarium u. Caldarium zu liegen u. könnte somit nach der sonst üblichen Raumanordnung dem Tepidarium entsprechen. So glaubt Saglio beim röm. Doppelbad in Badenweiler den heizbaren Raum neben den beiden Eingängen als Tepidarium u. Unctorium deuten zu können (661f u. Fig. 766). Eine ähnliche Anordnung scheint Fougères für die Bäder des pergamenischen Gymnasiums anzunehmen (1696 u. Fig. 3674). Über die Raumgestaltung des antiken Salbraumes sind wir nicht unterrichtet. Deshalb läßt sich über eine etwaige architektonische Beeinflußung des christl. C. durch antike Vorbilder überhaupt nichts sagen.

II. Christlich. Die Firmspendung war dem Bischof vorbehalten. Sie erfolgte, im Anschluß an die Taufhandlung, gewöhnlich in der Kirche; im Notfall auch an anderen Orten. So etwa in der Sakristei (sacrarium) nach Ordo Rom. Vulgatus: Pontifex ergo egreditur a fonte in sacrarium, habens ibi compositam sedem, vel in ecclesia, ubi voluerit, et sedeat in ea, ut cum vestiti fuerint infantes, confirmet eos (M. Hittorp, De

divinis officiis [1568] 75). Erst spät tauchen Nachrichten über eigene Firmkapellen auf.

1. Literarische Zeugnisse. Literarisch bezeugt sind uns solche für Neapel u. Rom. Der älteste Zeuge ist der Neapler Historiker, der sich hinter dem berühmten Schriftstellernamen Johannes Diac. verbirgt (9. Jh.). Nach seinem Bericht baute Johannes II (III), der iJ. 616 zum Bischof von Neapel gewählt wurde, ein consignatorium alvatorum (= albatorum; MG. SS. rer. Lang.: Gesta episcop. Neapolitan. 414, nr. 28). Es war mit Säulen u. Malereien geschmückt, wurde aber im 15. Jh. zerstört. Ein neapolitanischer Bischofskatalog des 10. Jh. (MG aO. 437, nr. 28) nennt die Firmkapelle consumatorium albatorum. Trotz Puniet u. Leclercq (Art. Confirmation: DACL 3, 2, 2521. 2550) legt sich hier der Hinweis auf Cypr. ep. 73, 9 ad Iubaian. nahe (Dölger 27/8). In Rom hatte die Lateranbasilika um 1100, wahrscheinlich auch schon früher, eine eigene Firmkapelle. Als Bezeichnung kommt vor chrismarium (Ordo Rom. 10, 22), locus chrismalis (Ordo Rom. 11, 43) u. locus chrismandi (Ordo Rom. 12, 30; J. Mabillon, Museum Italicum 2 [Par. 1689] 106. 138. 184). Nach dem Ordo Bernardi (Fischer 64) begibt sich der Papst nach der Taufe ad chrismarium, wo er auf marmornem Podium stehend firmt. Vielleicht hatte auch die Basilika S. Silvestro u. später die Peterskirche ein C. (dazu Dölger 38/41). Die Inschrift des ehemaligen Vatikan-Baptisteriums (4./5. Jh.) spielt auf das Vorhandensein eines C. an mit den Worten: ‚Istic insontes caelesti flumine totas/pastoris summi dextera signat oves / huc undis generate veni quo sanctus ad unum / spiritus ut capias te sua dona vocat / tu cruce suscepta mundi vitare procellas / disce magis monitus hac ratione loci' (G. B. de Rossi: Bull. 1869, 30). Über die Lage u. Gestaltung des C. sagen uns die röm. Berichte nichts. Die Meinungen der Gelehrten sind geteilt (Dölger 33/40). Nach dem Bericht des Joh. Diac. lag das C. in Neapel zwischen Baptisterium u. Basilika; in der Mitte hatte der Bischof seine Kathedra. Die Lage zwischen Taufkapelle u. Kirche entsprach ganz dem Gang der hl. Handlung. In der V. Caesarii 2, 17 (2, 332 Morin) heißt es: ingrediens cocumula cum ad consignandos infantes sederet ... G. Morin hat EphLit 49 (1935) 146/9 die Hypothese aufgestellt, daß mit cocumula ein runder Anbau an das Baptisterium von Arles, also ein C., gemeint war, ist aber in seiner Textausgabe (1942) auf diese Hypothese nicht zurückgekommen; vgl. Th. Klauser: JbLw 15 (1935) 471 nr. 431.

2. Monumente. Auf Grund der gemachten Ausgrabungen hatte wohl auch die aus dem 5. Jh. stammende u. 650 zerstörte Basilika von Salona in Dalmatien ihr C. Dölger (28/31) hat unter den an der Nordseite der geosteten Basilika liegenden Anbauten den Saal mit der halbkreisförmigen Apsis mit großer Wahrscheinlichkeit als C. bestimmt. Die Ähnlichkeit mit der Anlage in Neapel wäre dann nicht zu verkennen. Das gleiche gilt für das sog. C. in Tipasa in Afrika. Auch hier schließt der Raum mit einer Apsis ab u. liegt zwischen Baptisterium u. Kirche (S. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie 2 [Paris 1901] 154. 234, nr. 91). Weiter vermutet Gsell ein C. in Morsott (aO. 319f, nr. 157) u. Tigzirt (aO. 303, nr. 146). Ebenso nimmt man bei der Menasbasilika ein C. an. Es handelt sich um einen Säulensaal an der Südseite des Baptisteriums (C. M. Kaufmann, Die hl. Stadt der Wüste [2/3] [1921] 121/3 mit Plan auf S. 116. 124 u. Abb. 80; so auch H. Leclercq, Art. Confirmation: DACL 3, 2, 2550 u. 2551 fig. 3210; anders H. Leclercq, Art. Ménas: DACL 11, 1, 360/2).

H. Blümner, Die röm. Privataltertümer (1911) 433/5. – V. Chapot, Art. Unctio: DS 5, 591; Art. Unguentum: aO. 593. – F. J. Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christl. Altertums: RQS 19 (1905) 26/41. – G. Fougères, Art. Gymnasium: DS 2, 2, 1689f. 1696. – G. Galante, Art. Consignatorium: Kraus, RE 1, 329f. – Hug, Art. Salben: PW 1A, 2, 1852. 1856. – Mau, Art. Bäder: PW 2, 2, 2745. 2757. – A. S. Pease, Art. Oleum: PW 17, 2, 2462f. – Reisch, Art. Ἀλειπτήριον: PW 1, 1, 1362f. – E. Saglio, Art. Balneum: DS 1, 1, 649f. 661f.

F. Sühling.

Consolatio s. Trostschrift.

Constantinus der Große.

III. Rede an die Versammlung der Heiligen 364. IV. Kirchenbauten 367. V. Beisetzung u. Kult 370. — G. Legenden u. Erfindungen. I. Helena u. die Auffindung des Kreuzes 372. II. Silvestertaufe 374. III. Die ‚Constantinische Schenkung' 376.

A. Quellen u. moderne Forschung. Das Verhältnis C.s zum Christentum war in der neueren Geschichtsschreibung immer umstritten. Um ein Bild der Meinungsverschiedenheiten in unserem Jahrhundert zu erhalten, braucht man nur die zum C.-Jubiläum 1913 erschienenen deutschen u. italienischen Sammelschriften mit den gleichzeitigen Arbeiten von E. Schwartz u. G. Costa zu vergleichen. Doch bedeutete es einen Einschnitt, als Grégoire seit 1930 in mehreren Untersuchungen es unternahm, die für das Jahr 312 überlieferte Bekehrung C.s zu entschleiern, die Kreuzesvision zu ‚liquidieren' u. als einzigen Wendepunkt in der Religionspolitik des Kaisers den Krieg von 324 zu erweisen; dieser soll C. veranlaßt haben, das christliche Banner aufzuziehen, um die Bewohner der weitgehend christianisierten orientalischen Länder für sich zu gewinnen. Nicht als ob dieser Versuch, die religiöse Haltung u. Politik C.s aus einer vordergründigen politischen Taktik zu erklären, gelungen wäre (über die weiterhin stark auseinandergehenden Meinungen in den umstrittenen Fragen berichtet Vogt, Bek.). Ausschlaggebend ist vielmehr, daß seit dem Angriff Grégoires die Forschung sich mit erneuter Energie an die Kritik unserer Quellen herangemacht hat. Nach mancherlei vorbereitenden Arbeiten können nun die Werke des Laktanz u. Euseb., die Panegyrici, die Briefe, Erlasse u. Gesetze C.s, die bildlichen Darstellungen u. die Münzen eine tragfähige Grundlage für die Erforschung des persönlichen Verhältnisses C.s zum Christentum u. für die Erkenntnis der geschichtlichen Auswirkung seiner Politik für die antike Welt u. für das Christentum abgeben. – Die bedeutsame Schrift De mort. pers. ist heute fast allgemein als ein Werk des Laktanz anerkannt. Moreau hat in Einleitung u. Kommentar seiner kritischen Ausgabe (1954) die Gründe nachdrücklich genannt, die den Autor der Div. inst. als Verfasser auch dieser Schrift ergeben. Daß Lakt. diesen Traktat schon während der Verfolgungszeit im Osten abgefaßt hat, ist möglich, wenn auch von Moreau nicht erwiesen. Sicher aber dürfte es sein, daß er die Schrift in Gallien publiziert hat, als er Erzieher des Prinzen Crispus war. Es gibt Anzeichen dafür, daß im Augenblick der Publikation die Spannung zwischen C. u. Licinius schon leise spürbar war; das führt in die Zeit um 318. Lakt. hat die Vorgänge im Sinn C.s gedeutet, aber er hat, wie Moreau zeigt, die Tatsachen nicht grob entstellt u. gibt uns so in seiner ebenso gehaltvollen wie lebendigen Schrift ein schwerwiegendes Zeugnis für die Religionspolitik der Tetrarchie u. des frühen C. – Von der Kirchengeschichte des Euseb., dem anerkannt erstrangigen Quellenwerk, kennen wir durch die kritische Arbeit von Schwartz die aufeinanderfolgenden antiken Ausgaben u. somit ein Stück der Entstehungsgeschichte des Werkes. Wir sehen, wie Euseb. in späteren Fassungen des 9. u. 10. Buches Neues aufgenommen u. Früheres getilgt hat, wie es seiner jeweiligen Kenntnis u. politischen Berechnung entsprach (Ausg. von E. Schwartz 3, XLVII/LXI; vgl. Laqueur). Was die unter dem Namen des Euseb. überlieferte Lobschrift auf den seligen C., die sog. Vita Constantini betrifft, die die bekannte Erzählung von der Kreuzesvision enthält (1, 27/32), so hat schon G. Pasquali aus Beobachtungen der Komposition des Werkes schließen wollen, daß eine erste Fassung der Schrift von Euseb. selbst überarbeitet, eine Schlußredaktion jedoch von dem Autor nicht mehr vorgenommen worden sei (Hermes 45 [1910] 369/86). J. Maurice wollte aus einigen sachlichen Angaben der V. Const. die Tendenz erkennen, die arianische Religionspolitik des Constantius II zu rechtfertigen, u. folgerte daraus eine Überarbeitung des Ganzen nach dem Tod des Euseb. (BullSocNatAntFr [1913] 387/96). Grégoire hat die These aufgestellt, die Schrift sei im ganzen 4. Jh. unbekannt geblieben, sie enthalte Ungenauigkeiten, Verdrehungen u. Lügen, die man in dieser Form dem Historiker Euseb. nicht zumuten könne; ein eusebischer Kern sei möglich, aber die gegenwärtige Gestalt der Schrift müsse einer späteren Zeit zugeschrieben werden (Byzant 13 [1938] 561/83; BullAcBelg [1953] 466/83). Diese These ist von Seston, Orgels u. a., die in der Schrift verschiedene historische Irrtümer u. klare Interpolationen erkennen zu müssen glaubten, weitergeführt worden. F. Scheidweiler (ByzZ 46 [1953] 293/301) bestreitet sogar das Vorhandensein eines echten Kerns in der V. Const. u. will diese Schrift erst um 430 auftauchen lassen. Doch ist Wesentliches von den Einwänden, die Pasquali u. Maurice erhoben haben, schon von Baynes (42/9) zurückgewiesen, die Argument-

ation Grégoires u. seiner Fortsetzer von Franchi (51/65), Vittinghoff u. von mir selbst entkräftet worden (über den Stand der Frage vgl. Vogt, Bek. 747/51). Die V. Const. bleibt als ein Werk des Euseb. bestehen, ihr Charakter u. ihre Arbeitsweise müssen weiter geklärt werden. – Als bedeutsamstes Zeugnis der zeitgenössischen Heiden besitzen wir die panegyrischen Reden. Sie sind von E. Galletier trefflich erläutert worden in seiner Ausgabe, die im folgenden auch für die Zählung der Reden benützt wird. Neben diese höfisch beeinflußten Stimmen sind die Bilder der offiziellen Kunst zu stellen, von denen die Porträts vor allem durch R. Delbrueck, die Reliefs des Bogens durch H. P. L'Orange eine grundlegende Bearbeitung gefunden haben. Die historisch so aufschlußreichen Münzen, die Maurice in seinem Sammelwerk erstmals geordnet hat, bedürfen nach der Überschau von H. U. v. Schoenebeck u. nach den Entdeckungen von A. Alföldi einer gründlichen, nach Werkstätten gegliederten Neubearbeitung. Als Anfang dazu kann P. Bruun, The Constantin. Coinage of Arelate (Helsinki 1953) gelten. – Ein neuer Weg zum Verständnis von C.s Herrscherauffassung u. religiöser Haltung ist von Dörries eingeschlagen worden, der die uns erhaltenen Briefe, Erlasse u. Gesetze umfassender u. gründlicher, als es bisher geschehen ist, als Selbstzeugnisse des Kaisers interpretierte. Allerdings muß die Frage, wieweit bei der Formulierung der Texte der Einfluß der Sekretäre reicht u. wie stark sich dabei die Rücksichtnahme auf die Empfänger durchgesetzt hat, auf breiter Grundlage untersucht werden. Auch ist die Echtheitsfrage der in der V. Const. des Euseb., in den Werken des Athanasius u. bei anderen christlichen Schriftstellern überlieferten Dokumente noch keineswegs abgeschlossen. Mit Recht hat daher H. Kraft manche Urkunden, die er als Zeugnisse der religiösen Entwicklung C.s verwendet, einer neuen Echtheitsprüfung unterzogen (Grundsätzliches zur Echtheitskritik bei H. U. Instinsky, Bischofsstuhl u. Kaiserthron [1955] 47/58). Für die Dokumente der V. Const. ist es vielsagend, daß von dem Edikt an die Orientalen, das man nachdrücklich als Fälschung bezeichnet hatte, ein Fragment auf einem ägyptischen Papyrus der Zeit zutage getreten ist (PLond. 878; vgl. A. H. M. Jones: JEcclHist 5 [1954] 196/200; K. Aland: FuF 28 [1954] 213/7).

B. Lage bei Regierungsanfang. I. Reich u. Kirche. a. Ausgang des 3. Jh. Die Krisis des Reiches im 3. Jh. hat zu einer Erwekkung des altrömischen Glaubens geführt. Einzelne Soldatenkaiser, die die Konzentration der Kräfte auf die Rettung des bedrohten Staates betrieben, haben zur Versöhnung der Götter auch die Christen zur Opferleistung gezwungen. Die Verfolgungen des Decius u. des Valerian haben den Christen schwere Verluste beigebracht, aber die Organisation der Kirche nicht erschüttert. So hat denn Gallienus iJ. 260 die Verfolgung eingestellt u. eine längere Ruhezeit eingeleitet. Allerdings war der christl. Glaube noch keineswegs religio licita, seine Gefährdung verschob sich nur nach einer anderen Seite. Denn Gallienus, ein von der griech. Kultur tief durchdrungener Herrscher, erstrebte eine innere Neubelebung des antiken Geistes, indem er die Gebildeten in der Philosophie des Neuplatonismus zu vereinen, die Massen in den traditionellen Kulten zusammenzuhalten suchte (A. Alföldi: 25 Jahre Röm.-Germ.-Komm. [1930] 11/51). Seine Nachfolger setzten das Werk der politischen u. geistigen Sammlung fort. Aurelian, dem die Niederwerfung regionaler Herrschaftsbildungen gelang, wollte dem wiederhergestellten Reich in der Gestalt des Sonnengottes die religiöse Einheit geben. Sol Invictus war nun der Herr des Reiches, zugleich der Schutzgott des Kaisers, der als Abbild des Gottes dominus et deus heißen konnte (W. Weber: Probleme der Spätantike [1930] 67/100; W. Ensslin: SbM 1943, 6, 41/7; F. Altheim, Niedergang der alten Welt 2 [1952] 341/6). Diese religiöse Rüstung der antiken Welt legte die Wiederaufnahme des Kampfes gegen das Christentum nahe. *Porphyrios, der in dieser Zeit die schärfste Kampfschrift gegen den christl. Glauben richtete, ist Zeuge des Zusammengehens von Politik u. Bildung. – Auf der anderen Seite hat das Christentum in der Abwehr der Angriffe u. in der Selbstentfaltung während der ruhigen Jahrzehnte nicht nur seiner Glaubenslehre Elemente der antiken Philosophie zugeführt (*Clemens Alex., *Origenes), sondern auch seiner Organisation Lebensformen der staatlichen Umwelt dienstbar gemacht. Etwas vom ordnenden Genius Roms wird in dieser Aufbauarbeit der alten Kirche sichtbar. Neben der Formulierung eines verpflichtenden Glaubensbekenntnisses (*Symbolum) u. der Festlegung der Schriftensammlung des NT (*Ka-

non) ist hier vor allem die rechtliche Durchbildung des Kirchenregiments zu nennen. Der *Klerus wurde von den *Laien scharf gesondert, die Stellung des monarchischen *Bischofs in den Stadtgemeinden der Christen verstärkt, u. a. durch die Schiedsgerichtsbarkeit, die er unter den Glaubensbrüdern ausübte (*Audientia episcopalis). Seit Ende des 2. Jh. war es im Orient üblich, daß die Bischöfe benachbarter Gemeinden zu *Synoden zusammentraten; von da aus hat sich der Brauch in den Westen des Reiches verbreitet. Wie die Schriften Cyprians zeigen, richtet sich das Verfahren der Synoden weithin nach der Geschäftsordnung des römischen Senats (P. Batiffol, Études de litt. et d'archéol. chrét. [1919] 84/153). Wenn auch jeder Bischof grundsätzlich autonom war, so bildeten sich doch unter den Bischofsgemeinden verschiedene Formen der Zugehörigkeit u. Abhängigkeit aus, es entstand eine Art kirchlicher Provinzen. Diese deckten sich zwar nicht mit den Provinzen des Reiches, aber die politischen Verhältnisse gewannen doch erheblichen Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Gruppen (Müller 1^3, 318/27). Alexandria erhielt in ganz Ägypten, Antiochia im großsyrischen Gebiet, Karthago in Africa Procons., Numidien u. Mauretanien die Führung. Der Bischof von Rom nahm eine überragende Stellung ein u. sah sich in der Behauptung seines Ranges durch den Umstand begünstigt, daß er den Thronos der Reichshauptstadt innehatte. Die Bedeutung dieser gefestigten Organisation für das Verhältnis der christl. Kirche zum Staat ergibt sich etwa daraus, daß Gallienus seine Reskripte an die Bischöfe selbst richtete (Eus. h. e. 7, 13) u. daß Aurelian bei seinem Eingreifen in einen christl. Rechtsstreit in Antiochia die kirchlichen Verhältnisse als solche anerkannte (Eus. h. e. 7, 30, 19). Es wäre aber verkehrt, das Dasein u. Wirken dieser kirchlichen Verfassung als eine Erleichterung für den Ausgleich zwischen dem Reich u. der christl. Kirche zu betrachten. Diese Organisation schloß vielmehr die christl. Welt fest in sich zusammen u. machte sie beinahe zu einem Staat im Staate.

b. Verfolgung des Diokletian. Es ist oben (Bd. 2, 1192/5) gezeigt worden, daß die große Verfolgung ein Stück des umfassenden Erneuerungswerkes des Diokl. u. der Tetrarchie darstellt. Auf der Höhe seiner Erfolge wollte der erste Augustus die Glaubensentscheidung für das ganze Reich erzwingen. Sein Caesar Galerius hat ihn energisch auf diese Bahn gedrängt, aber es ist selbst nach der Darstellung des Lakt. deutlich, daß Diokl. die Verantwortung für das Unternehmen zukommt, wie jetzt auch Moreau zugibt (Lact. 289f. 316). Die in vier Edikten planmäßig gesteigerte Verfolgung war ein Generalangriff auf die christl. Kirche, auf ihre kultischen Einrichtungen, ihre Organisation, ihre Anhängerschaft, geführt mit den Mitteln, die dem militärischen Absolutismus entsprachen. Doch die Durchführung der Edikte fiel in dem viergeteilten Reich sehr verschieden aus u. der Angriff stieß gerade dort, wo er energisch vorgetragen wurde, auf die Abwehr der christlichen Gemeinden. Es spricht einiges dafür, daß Diokl. die Ausweglosigkeit der von ihm geschaffenen allgemeinen Lage gespürt hat. Offenbar hat er aus dem Empfinden heraus, daß er mit seinen Kräften den Aufgaben des Kaisertums, das er stets als soldatischen Dienst betrachtete, nicht mehr voll gewachsen sei, sich 305 zur Abdankung entschlossen (Straub, Herrsch. 84/9). Mit ihm trat auch der Mitaugustus Maximian zurück. Die beiden bisherigen Caesares, Galerius u. Constantius Chlorus, wurden zu Augusti erhoben; als neue Caesares wurden im Osten Maximinus Daia, ein Neffe des Galerius, im Westen Severus, ein Offizier vom Stab des Galerius, eingeführt. Für den Augenblick hat Diokl. die tetrarchische Ordnung retten können. Als aber 306 Constantius in Britannien starb, rief das Heer, am Rechtsanspruch der Blutsverwandtschaft festhaltend, seinen Sohn C. zum Augustus aus. Noch im selben Jahr wurde von den Truppen in Rom Maximians Sohn Maxentius zum Kaiser erhoben. Es kam zu Auseinandersetzungen u. bald zu bewaffneten Zusammenstößen. Die Ordnung war gründlich gestört u. konnte auch durch eine Zusammenkunft mehrerer Herrscher in Carnuntum (308), zu der man auch Diokl. bemüht hatte, nicht wiederhergestellt werden. Bei dieser Kaiserbesprechung wurde Licinius, ein alter Waffengefährte u. Vertrauter des Galerius (Lact. mort. p. 20, 3), zum Augustus ernannt. Im J. 310 standen als Augusti, die sich gegenseitig als solche anerkannten, Galerius im Balkangebiet u. in Kleinasien, Maximinus Daia im Orient u. in Ägypten, Licinius in Pannonien, C. in Gallien u. Britannien u. wahrscheinlich auch Spanien nebeneinander, während Maxentius

sich als Usurpator in Italien u. Afrika behauptete. Diese Wirren haben auf den Gang der Christenverfolgung nachhaltigen Einfluß gewonnen. Während Galerius u. Daia den Angriff fortsetzten, kam die Verfolgung in den westlichen Ländern schon mit der Abdankung des Maximian zu Ende. Die Tetrarchie hatte das Kaisertum sichern, die Christenverfolgung die moralische Einheit des Reiches vollenden sollen. Nun hatte man eine ungeregelte Vielherrschaft u. den Auseinanderfall des Reiches in der erregendsten Frage des Zeitalters.

II. Persönliche Haltung C.s. a. Politik u. Religiosität des Vaters. In der Tetrarchie, die bei der Abdankung Diokletians eingesetzt wurde, wahrte sich der Augustus des Westens Constantius eine gewisse Eigenständigkeit, wie sich vor allem aus seiner Münzprägung ergibt. Für ihn, der als Adoptivsohn u. Nachfolger des Maximian zur Dynastie der Herculier gehörte, hätte das Bild des Hercules zum leitenden Typ seiner Prägung werden sollen. Dies ist aber nicht der Fall; vielmehr sehen wir die Gestalt des Mars im Vordergrund, also die Gottheit, die man wohl mehr aus der gallisch-germanischen als aus der römischen Götterwelt erklären muß (v. Schoenebeck 31/2). Constantius hat das theologische System der Tetrarchie nicht als streng verbindlich betrachtet. Mit dieser Beobachtung stimmt überein, daß schon die zu Ehren des Caesar Constantius am 1. III. 297 gehaltene Rede (4 ed. Galletier) die religiösen Motive auffallend zurücktreten läßt. Constantius war offenbar kein eifriger Heide. Von den Verfolgungsedikten hat er nicht einmal das erste ganz zur Ausführung gebracht, er hat nach der Angabe des Lakt. (mort. p. 15, 7) nur Versammlungshäuser zerstören lassen (so Moreau, Lact. 290f) oder auch nur Versammlungen der Christen unterbunden (so H. Kraft 3/5; Eus. h. e. 8, 13, 13 sagt ausdrücklich, daß er keine Kirchen zerstört habe). Es mag dabei eine Rolle spielen, daß die geringe Verbreitung des Christentums im Nordwesten das ganze Problem der Christenbehandlung nicht so dringend erscheinen ließ. Aber auch die persönliche Überzeugung des Herrschers hat sich hier ausgewirkt. Eus. v. Const. 1, 17, 2f weiß zu berichten, Constantius sei Monotheist gewesen u. habe auch christliche Priester an seinem Hof gehabt. Für christliche Sympathien des Herrschers läßt sich die Tatsache anführen, daß eine der Töchter des Constantius den Namen Anastasia führte, der damals nur in christlichen oder jüdischen Kreisen vorkommt (Duchesne, Hist. anc. 2 [1908] 57; Lietzmann, Gl. 268), u. daß die Tochter Constantia, die spätere Gemahlin des Licinius, als Christin hervortrat. Diesen, dem Christentum entgegenkommenden Eingottglauben des Constantius darf man mit jener allgemeinen Bewegung des Zeitalters in Verbindung bringen, die in der Anerkennung eines überragenden göttlichen Wesens den Polytheismus zu überhöhen oder zu überwinden suchte. Die orientalischen Religionsgemeinschaften betrachteten jeweils ihren Gott, mochte er Sarapis, Mithras oder Helios heißen, als den einzigen, in dem alle anderen göttlichen Gestalten aufgingen, u. die Philosophen, besonders die Neuplatoniker, bekannten sich zu einem vom metaphysischen Denken postulierten göttlichen Wesen, zu einer höchsten Gottheit (summa divinitas, summus deus), die mit mannigfachen Namen angerufen wird, während man ihren wahren Namen nicht kennt (Batiffol 188/201; Salvatorelli: RicRel 4 [1928] 293f). Im Glauben an dieses unaussprechliche Wesen, das selbst den Sonnengott aus seiner führenden Stellung verdrängen konnte, scheinen sich neuplatonische Gruppen, hermetische Gemeinden u. Christen gnostischer Richtung gefunden zu haben (Altheim, Spätant. 47/9; Moreau, Lact. 449/53).

b. Politische u. religiöse Ansprüche C.s. Wir wissen nicht, wieviel vom Geist des Vaterhauses C. in seiner Kindheit aufgenommen hat. Die entscheidenden Jugendjahre hat er in der Umgebung des Diokletian verbracht. Dann aber hat er den Hof des Galerius fluchtartig verlassen u. sich dem Vater zugewandt. Nach dessen Tod von der Truppe zum Augustus ausgerufen, hat er die Erbfolge angetreten (306) u. durch diesen Aufstieg die Ordnung der zweiten Tetrarchie durchbrochen. Sein jugendliches Alter (er war wahrscheinlich um 285 geboren) u. mehr noch seine Klugheit legten ihm Verhandlungen mit Galerius nahe u. ließen ihn vorerst mit der Anerkennung als Caesar vorliebnehmen. Im übrigen sehen wir ihn in seinen ersten Jahren ganz in den Spuren des Vaters wandeln. In der Münzprägung ging er zwar als Herculier von der Götterordnung der Tetrarchie aus, wahrte sich aber große Bewegungsfreiheit (v. Schoenebeck 32/4). Im Frühjahr 307 erschien Maximian, der inzwischen wieder aktiver Augustus geworden war, am Hof in

Trier u. vermählte seine noch ganz junge Tochter Fausta mit C. Der Redner, der bei der Hochzeitsfeier sprach, betont im Sinn der beiden Herrscher die Unabhängigkeit der Herculier des Westens von den Joviern des Ostens u. meldet gegen etwaige östliche Einmischung Protest an (Galletier 4/9); er weicht deutlich von der tetrarchischen Theologie ab, wenn er Maximian dem Sonnengott annähert (6, 12, 3). Eine ganz entscheidende Wandlung in der religiösen u. politischen Orientierung C.s vollzog sich iJ. 310, das die Usurpation u. den Untergang Maximians in Gallien brachte. In diesem Jahr verschwindet das Bild des Hercules von den Münzen, statt dessen erscheint nun neben Mars Conservator als Schutz- u. Begleitgott des Herrschers Sol Invictus. Mit Recht hat man die Hinwendung zu diesem Gott als ganz persönliche Entscheidung C.s verstanden u. darin ein Zeichen seiner religiösen Bereitschaft erkannt (v. Schoenebeck 24. 35). Der Sonnengott, der von nun an den Vorrang unter den Gottheiten um C. für lange Zeit behauptet, ist der Reichsgott Aurelians, zugleich aber auch der Gott Mithras, der in Gallien viel verehrte Apollo u. der Sonnengott der Balkanländer. Dieser Sonnengott ist, wenn nicht das höchste Wesen selbst, so doch sein sichtbares Abbild (Piganiol, L'emp. C. 21/7). Der Kaiser, der sich ihm unterstellt, wird als irdischer Vertreter des höchsten Gottes eine umfassende Herrschaft erstreben. In der Tat verkündete der Redner, der im Sommer 310 vor C. in Trier sprach, in dem Augenblick, in dem dieser durch den Untergang des Maximian eine wesentliche Stütze seiner Legitimität verloren hatte, C.s Herrschaft beruhe auf seiner Herkunft aus kaiserlichem Stamm, der über den Vater Constantius auf Claudius Gothicus zurückgeführt wird (7, 2). Als besonderer Schutzgott des Herrschers, der sich so unverhüllt auf das dynastische Prinzip beruft, wird gegen Ende der Rede Apollo genannt (7, 21, 3/7): als C. in Gallien einen berühmten Tempel des Gottes besuchte, habe er Apollo u. Victoria gesehen, die ihm je einen mit dem Zahlzeichen XXX geschmückten Lorbeerkranz darboten u. ihm damit, so deutet der Redner, eine über das Alter Nestors hinausreichende Lebensdauer zusprachen; C. habe sich in den Zügen Apollos als künftigen Weltherrscher erkannt. Dieser Hinweis auf eine nach Raum u. Zeit unbeschränkte Herrschaft legt es nahe, den Apollo des Panegyricus als Sonnengott zu verstehen. Der Redner verkündet also den Übergang C.s von der herculischen Religion zum Glauben an Sol Invictus. Grégoire hat die von unserem Redner geschilderte Szene als heidnische Vision bezeichnet, er hat in dieser Szene den Ausgangspunkt der christl. Überlieferung über C.s Vision sehen wollen u. das christl. Monogramm aus den Votazeichen der gallischen Kränze abgeleitet (Conv. 256; Statue 135/7; Vis. 341/9). Doch ist der alsbald zu besprechende Bericht des Lakt. (mort. p. 44) in seiner ganzen Fassung von der Version des Panegyricus so tief verschieden, daß er nicht von ihm ausgegangen sein kann (Lietzmann, Gl. 265f; J. Zeiller: Byzant 14 [1939] 329/39; ders.: RevÉtAnc 42 [1940] 545; Delaruelle 49/54; Moreau, Vis. 314). Ebensowenig läßt sich das Schildzeichen des Lakt. aus dem Decennalienzeichen X erklären, da auf den Schilden der Soldaten Votazeichen nicht begegnen (A. Alföldi: JRS 22 [1932] 9f; Seston, Vis. 376f). Wie immer der reale Vorgang gewesen sein mag, den der Redner im Auge hatte, so viel ist sicher, daß er, den Weisungen seines Herrn folgend, der tetrarchischen Kaiserordnung die Erbmonarchie u. Universalherrschaft, der diokletian. Götterfamilie den alles überragenden Sonnengott entgegengestellt hat. – Diese Bewegungsfreiheit gegenüber dem von Galerius gehüteten System hat C. befähigt, auch in der Christenfrage seinen eigenen Weg zu gehen. Es ist möglich, daß er schon am Hof des Diokl. von der Grausamkeit der Verfolger u. von der Kraft der christl. Bewährung einen starken Eindruck empfangen u. von dieser Zeit an die Sanftmut u. Frömmigkeit seines Vaters der Roheit der übrigen Regenten gegenübergestellt hat; so hat er es jedenfalls später (324) in dem Schreiben an die Provinzialen dargestellt (Eus. v. Const. 2, 48/52; zu τότε κομιδῇ παῖς ἔτι ὑπάρχων vgl. A. H. M. Jones: JEcclHist 5 [1954] 196f). Sicher ist, daß er in seinem Reichsteil keine Verfolgung durchgeführt hat (Opt. Mil. 1, 22: ab hoc facinore immunis est Gallia). Lakt. scheint für den Regierungsbeginn C.s sogar einen förmlichen Akt der Toleranz anzudeuten (mort. p. 24, 9; dazu Salvatorelli aO. 295/8). Wahrscheinlich handelt es sich um christenfreundliche Reskripte, vielleicht um Maßnahmen, die die vom Vater verfügte Einschränkung des christl. Kultes aufhoben (Moreau, Lact. 343f; H. Kraft 7).

III. Duldungserlaß von 311. Der große Unterschied in der Christenbehandlung im Osten u. Westen des Reiches war für den ersten Augustus Galerius, den unentwegten Verfechter des diokletian. Systems, ebenso kompromittierend wie der schlechte Stand der Verfolgung im Osten. Von diesem Galerius überliefert uns nun Lakt. (mort. p. 34) für April 311 ein Edikt, das als allgemeiner Duldungserlaß angesprochen werden muß. Eus. h. e. 8, 17, 3/10 gibt den Erlaß in griechischer Übersetzung, er nennt in den früheren Ausgaben seines Werkes am Kopf des Textes auch C. u. Licinius, u. es ist gesichert, daß auch Maximinus im originalen Text mitgenannt war (K. Bihlmeyer: ThQS 94 [1912] 530/8), daß es sich also um ein förmliches Reichsgesetz handelt. Nach dem Eingeständnis des negativen Ergebnisses der Verfolgung wird die grundsätzliche Duldung des Christentums verfügt unter der Voraussetzung, daß die Christen nicht gegen die Ordnung verstoßen; zum Schluß werden die Christen aufgefordert, zu ihrem Gott für das Wohl der Kaiser, des Staates u. für ihr eigenes Wohl zu beten. Euseb. u. Lakt. führen den Erlaß auf die Gewissensangst des schwer erkrankten Oberkaisers zurück. Neuerdings hat man gemeint, kein anderer als C. habe dem kranken Galerius diesen Widerruf seiner eigenen Politik aufgezwungen (Schwartz 58f; Lietzmann, Gesch. 3, 57), doch das Schweigen der christl. Autoren spricht entschieden gegen diese Annahme. Auch Licinius wurde als geistiger Urheber der Toleranz in Anspruch genommen: durch diese politische Wendung habe Licinius im Orient, wo die zahlreichen Christen immer noch schwer zu leiden hatten, Sympathien für sich gewinnen u. so den Boden für die Eroberung der östlichen Länder vorbereiten wollen (Grégoire, Conv. 258/61). Aber unsere Überlieferung bietet nicht den geringsten Anhaltspunkt, um dem starren Geist des Licinius ein solches Spiel zuzumuten. Der Wortlaut des Gesetzes weist vielmehr auf einen überzeugten Vertreter der diokletian. Staatsräson u. zugleich frommen Polytheisten hin, der nach bitterer Erfahrung die Macht des Christengottes anerkennen muß. Das ist Galerius selbst. Politisch mußte sich dem rangältesten Augustus immer noch ein Gewinn aus dem Toleranzgesetz ergeben; wenn schon auf den Bahnen des Diokl. die religiöse Einheit nicht zu gewinnen war, so sollte durch die reichsgesetzliche Duldung des Christentums neben den anderen Kulten die Gefahr gebannt werden, daß die Christenfrage zum Vorwand persönlicher Machtpolitik wurde. – Das Edikt des Galerius wurde zum Grundgesetz für das Christentum im Reich. Im Westen hat sich praktisch nicht viel geändert. Maxentius hat, über die Bestimmungen des Ediktes, an dem er nicht beteiligt war, hinausgehend jetzt der römischen Gemeinde sogar die eingezogenen Güter zurückerstattet (v. Schoenebeck 13). Eine entsprechende Maßnahme ist wohl auch für C. anzunehmen, da in seinem Reichsteil die während der Verfolgung eingezogenen kirchlichen Besitzungen später zurückgegeben sind, unsere Überlieferung aber in der Zeit nach 311 keine darauf bezügliche Verfügung kennt (J. R. Knipfing: RevBelgePhilH 1 [1922] 704). Maximinus hat zunächst die Einstellung der Verfolgung veranlaßt, aber gegen Ende des Jahres wieder in die alte Politik der Christenverfolgung u. der Wiederbelebung des Heidentums eingelenkt.

C. Wende des Jahres 312. C. hatte sich, wie uns seine Münzen zeigten u. die Panegyrici bestätigten, innerlich von der tetrarchischen Kaiserordnung gelöst; er trug sich mit höheren Ansprüchen. Auch als er sich 312 zum Feldzug gegen Maxentius entschloß, verfolgte er auch nur dieses Ziel einer größeren Herrschaft. Er stellte das Unternehmen als Befreiung Roms aus der Gewalt des Tyrannen Maxentius dar, eine Deutung, die von der zeitgenössischen Überlieferung um so eher übernommen werden konnte, als Maxentius durch seine Finanzpolitik u. durch die Bedrückung des Senats mißliebig geworden war. Christenfeindschaft konnte C. seinem Gegner nicht vorwerfen, da die röm. Gemeinde ihre Güter zurückerhalten u. am 15. IV. 312 in voller Ruhe das Osterfest gefeiert hatte (Groag: PW 14, 2462/4; v. Schoenebeck 4/23). Daß aber C. im Verlauf dieses Feldzuges sich dem Christengott zugewandt u. daß er nach seinem Sieg die christl. Kirche in unerhörter Weise begünstigt hat, das läßt sich den literarischen Berichten u. den bildlichen Quellen entnehmen (über den Stand dieser Frage Vogt, Bed.; ders., Bek. 735/69). Das Jahr 312 wird so zum Jahr der Wende in der Glaubenshaltung u. Religionspolitik des Kaisers.

I. Göttliche Hilfe; Monogramm u. Labarum. a. Zeugnis der Panegyrici u. des Triumphbogens. Für kriegerische Unter-

nehmungen die Hilfe der Götter in Anspruch zu nehmen, entspricht der röm. Religiosität, zumal dem erregten, wundersüchtigen Glauben der Spätzeit. Es ist daher nicht überraschend, wenn in unserer Überlieferung über den Kampf zwischen C. u. Maxentius das Eingreifen göttlicher Mächte für beide Teile berichtet wird (bes. Lact. mort. p. 44). Das größere Wagnis war auf der Seite C.s, der mit numerisch unterlegenen Kräften den Angriff auf die stark besetzten Städte Oberitaliens u. auf die gewaltige Festung Rom auf sich nahm, um am 28. X. an der Milvischen Brücke den entscheidenden Sieg über Maxentius zu gewinnen, der in den Fluten des Tiber ertrank. Das große Siegesdenkmal, der Triumphbogen C.s, bringt die Darstellung der Kämpfe u. des Einzugs in Rom in Verbindung mit den alten Göttern, jedoch mit besonderer Hervorhebung des Sol Invictus. Die Attribute des Gottes, die Strahlenkrone u. die Geste der erhobenen rechten Hand, kehren auch beim Kaiser wieder, der so als Schützling u. Abbild des Sol erscheint, wie L'Orange gezeigt hat (SymbOsl 14 [1935] 86/114; Bildschm.; The Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World [Oslo 1953] 148/53). Der Bogen, der dem Kaiser bei der Feier seiner Decennalien 315 dediziert wurde, gibt in seinem Bildschmuck eine Auffassung wieder, die der röm. Senat von den Schutzgottheiten C.s vertrat; sie kommt mit der Hervorhebung des Sol der Anschauung des Panegyricus von 310 nahe. Um so mehr überrascht es, daß in der Inschrift des Bogens weder Sol noch einer der alten Götter genannt ist, sondern die Tat des Kaisers mit instinctu divinitatis mentis magnitudine begründet wird (Dessau 694). Hier ist mit divinitas das namenlose göttliche Wesen des neuplatonischen Glaubens gemeint u. neben die göttliche Eingebung die Größe des Geistes des C. selbst gesetzt. Dieses Gegenüber von göttlicher Eingebung u. von Geistesgröße des Kaisers begegnet dann auch im christlich geformten Herrscherbild des Euseb. So darf man wohl annehmen, daß es sich bei der Formulierung der Inschrift, deren Aussage von den Götterdarstellungen des Bildschmuckes bedeutsam abweicht, um eine persönliche Prägung C.s handelt (Altheim, Spätant. 47/53), der sich über den Sonnengott hinaus auf den Gott der Philosophen berufen wollte. Diese Annahme legt sich auch deshalb nahe, weil der Redner, der im Herbst 313 vor dem Kaiser in Trier den Feldzug verherrlicht, den siegverleihenden Gott gleichfalls nicht zu benennen vermag. Er fragt nach dem Gott, nach der leibhaft gegenwärtigen Majestät, die dem Kaiser Mut zugesprochen hat; er sieht diesen ,im geheimen Einvernehmen mit jenem göttlichen Geist (cum illa mente divina), der die Sorge um uns den untergeordneten Gottheiten überläßt u. dir allein zu erscheinen sich würdigt', u. weiß, daß der Sieg von Gott her (divinitus) versprochen war (9, 2, 4f; 3, 3). Wir sehen also, daß C. nach der Schlacht an der Milvischen Brücke sich zum erstenmal in nahe Verbindung mit dem unaussprechlichen göttlichen Wesen gebracht hat, das Neuplatoniker u. Christen auf ihre Weise verstehen konnten. Daß dieses Wesen nach der Darstellung des Redners dem Kaiser gegenwärtig ist, daß es ihm erscheint, daß es aufmuntert u. verspricht, also aus der Weltenferne heraustritt, ist eine Besonderheit, die eher christlich als neuplatonisch anmutet. Dazu kommt noch, daß die göttliche Aufmunterung den Ratschlägen der Menschen wie auch den Mahnungen der Haruspices entgegengesetzt wird, daß für C. divina praecepta, für Maxentius superstitiosa maleficia in Anspruch genommen werden (9, 2, 4; 4, 4). Hier zeigt sich ein Ausfall gegen die überlieferte Opferschau u. Zukunftsdeutung, eine Spitze gegen das traditionelle Heidentum (Dörries 248f). Das ist nicht verwunderlich, nachdem der Kaiser bei seinem triumphalen Einzug in Rom keine Danksagung auf dem Kapitol vorgenommen hat, wie aus dem Schweigen des Redners mit Sicherheit zu entnehmen ist (9, 19, 1/5; vgl. Straub, Herrsch. 98. 104). So gewinnen wir den Eindruck, als habe C. seinem Redner, überhaupt seiner heidn. Umgebung, eine Version der göttlichen Hilfe für das Gelingen des Feldzuges gegeben, die sich vom Herkömmlichen klar abhob u. auch für Christen annehmbar war. Diese Auffassung des Panegyricus von 313 wird durch das Gottesbild im Panegyricus des Nazarius vJ. 321 erhärtet. Fern allem Deismus kennt Nazar. einen die Welt regierenden, die Menschen richtenden Gott (10, 7, 3); die wunderbare Hilfe, die C. im Kampf gegen die gottlose Tyrannei des Maxentius erfahren hat, sieht er in den auf göttliches Geheiß gesandten himmlischen Heerscharen (caelestes exercitus), eine Vorstellung, deren biblische Herkunft bei einem Redner, der

nachweislich mit Christen in Verbindung stand (Galletier 2, 147f), nicht zweifelhaft ist. So ergibt sich aus dem Zeugnis der Panegyrici, daß sich die politische Religiosität C.s in der Zeit 307/21 von der tetrarchischen Theologie über Apollo-Sol zu einem christlich anmutenden Monotheismus gewandelt hat.

b. Berichte des Laktanz u. Euseb. Die christl. Überlieferung bringt die angedeutete Wandlung mit bestimmten Augenblicken des Feldzugs in Verbindung; ihre Hauptvertreter, Lact. mort. p. 44 u. Eus. v. Const. 1, 27/32, weichen allerdings stark voneinander ab. Lakt. gibt einen greifbaren Tatbestand ohne Hervorhebung des Wundermotivs. Vor der Entscheidungschlacht empfing C., so sagt er, im Traum die Mahnung, das himmlische Zeichen Gottes (caeleste signum dei) auf die Schilde zu schreiben u. so in die Schlacht zu gehen; er tat, wie ihm befohlen war, u. ließ ‚transversa X littera summo capite circumflexo‘ Christus in abgekürzter Form auf die Schilde schreiben. Also ein Traum des Kaisers in einer erregenden Nacht, ein göttliches Zeichen, das sich mit einfachen Mitteln auf den Schilden der Soldaten anbringen ließ; das sind einfache u. einleuchtende Dinge. Doch hat Grégoire aus allgemeinen Erwägungen heraus Anstoß daran genommen, daß C. im Krieg gegen Maxentius, der doch den Christen entgegenkam, zum Vorkämpfer des Christentums gemacht wird: Lakt. habe in der ursprünglichen Fassung der Schrift Licinius als christlichen Helden verherrlicht u. ihm vor seiner Entscheidungsschlacht gegen den Verfolger Maximinus durch einen Engel das siegverleihende Gebet zum summus deus offenbaren lassen (mort. p. 46); erst in der am Hof in Trier entstandenen Neubearbeitung habe er C. dem Licinius angeglichen u. in der Traumerzählung eine Nachbildung der sog. heidn. Vision von 310 geschaffen, wie auch das Schildzeichen des Lakt. von dem Decennalienzeichen X abgeleitet sei. Andere Forscher haben diese Ableitung der Traumerzählung u. des Schildzeichens verworfen, dafür aber ein anderes heidn. Zeichen als Vorlage des Lakt. angenommen, nämlich das bedeutungsvolle, weit verbreitete Bild eines Sterns mit sechs oder acht Strahlen (Seston, Vis. 384/92; Moreau, Vis. 315/27). Lakt. habe dieses Stern- oder Sonnenzeichen christianisiert; seine Beschreibung des Zeichens sei zu emendieren: transversa X littera ⟨I⟩, woraus sich das später geläufige Monogramm ☧ ergebe (Moreau: ByzZ 47 [1954] 136f; ders., Lact. 433/6). Doch diese Erklärungen sind nicht überzeugend. Lakt. hatte schon um die Wende 312/13 Grund genug, in C. den Initiator der christenfreundlichen Politik zu sehen, als der er in der Schrift De mort. pers. eindeutig erscheint. Seine Beschreibung des Siegeszeichens ist zunächst ohne Heranziehung der späteren bildlichen Darstellungen aus dem überlieferten Text heraus zu interpretieren; sie besagt, daß durch ein quergestelltes ×, also ein +, dessen obere Spitze umgebogen wird, also durch ein ⳨, eine Abkürzung (nota) für Christus gebildet wurde (Altheim, Lit. 1, 145; Franchi 9f. 74f; Vogt: Gnomon 27 [1955] 45/7; vgl. auch F. Kampers, Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik [1924] 150f). Dieses monogrammatische Kreuz also wurde an Stelle der bisher üblichen magischen Zeichen auf die Schilde geschrieben; es bedeutete die Entscheidung C.s für Christus als helfenden Gott, eine Entscheidung, die nach der Bewährung der Christen in der Verfolgungszeit, nach der Anerkennung des Christengottes durch Galerius, nach der bisherigen christenfreundlichen Politik des gallischen Imperators u. seines Vaters verständlich genug ist. Das Christuszeichen legte sich im Kampf gegen Maxentius insofern nahe, als dieser mit den heidn. Göttern u. mit sibyllinischen Sprüchen in die Schlacht ging (Lact. mort. p. 44; Paneg. 9, 4, 4). Es ist möglich, daß C. bei seinem Feldzug von Bischof Ossius v. Corduba, seinem künftigen Ratgeber in christlichen Angelegenheiten, begleitet war, u. daß seine Entscheidung für das himmlische Zeichen Gottes, für das Kreuz, bereits aus einer tieferen Berührung mit dem christl. Kult hervorgegangen ist (Delaruelle 96f; Franchi 34; Dörries 18f. 249f; V. C. De Clercq, Ossius of Cordova [Wash. 1954] 149/58). – Mit diesem Bericht des Lakt. steht die Erzählung des Euseb. v. Const. 1, 27/32 von der Kreuzesvision C.s nicht im Einklang, aber auch nicht in unlösbarem Widerspruch. Euseb. erzählt: bei der Vorbereitung des Feldzugs fleht der Kaiser den Gott seines Vaters an, ihm zu offenbaren, wer er sei, u. im bevorstehenden Krieg ihm zu helfen. Noch während dieses Gebets sieht er, u. mit ihm das ganze Heer, zu nachmittäglicher Stunde am Himmel über der Sonne ein Kreuz aus Licht mit der Inschrift ‚hierdurch siege‘ (τούτῳ νίκα). In der Nacht darauf

erscheint ihm Christus mit demselben Zeichen u. befiehlt ihm, dieses nachzubilden u. als Schutzmittel gegen die Feinde zu verwenden. C. läßt, dieser Eingebung folgend, eine mit dem göttlichen Zeichen versehene Fahne herstellen, erkundigt sich bei christlichen Priestern nach dem Wesen ihres Glaubens u. eröffnet dann den Feldzug. Die Fahne beschreibt Euseb. 1, 31 folgendermaßen: ein langer Schaft, an dem eine Querstange angebracht war, trug an seinem oberen Ende einen aus Edelsteinen u. Gold zusammengesetzten Kranz; in diesem war der Namenszug des Erlösers angebracht, ‚zwei Buchstaben, die den Namen Christi bezeichneten, in dem das P in der Mitte chi-förmig gekreuzt war (χιαζομένου τοῦ ῥῶ κατὰ τὸ μεσαίτατον)'; an der Querstange hing ein kostbares, mit Edelsteinen durchwobenes Tuch, ebenso lang wie breit; dort wo dieses Tuch endete, waren am senkrechten Schaft die Brustbilder des Kaisers u. seiner Söhne befestigt. Diese in einem größeren, wohlüberlegten Zusammenhang gegebene Erzählung ist mit gewichtigen Gründen angefochten worden. Der Einwand freilich, daß das von Euseb. beschriebene Feldzeichen nicht vor dem J. 317 möglich sei, in dem C. seine beiden ältesten Söhne zu Caesares erhob, will nicht viel besagen. Denn Euseb. erklärt ausdrücklich, daß er das Zeichen selbst habe sehen dürfen (1, 30); dies aber kann nicht vor dem J. 325 geschehen sein, in dem der Bischof in nähere Beziehung zum Kaiser trat. Damals aber hatte das Vexillum mit dem Christusmonogramm die beschriebene Form, wie auch die Münzen zeigen (s. u. Sp. 327; zur Herstellung u. Deutung des Vexillums, Wilpert, Mos. 1, 38/42; F. Kampers aO. 134/73; Grosse: PW 12, 240/2). Es war Kaiserstandarte u. Stabsflagge der selbständig auftretenden Heeresabteilungen (H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche [1934] 70f). So blieb es im Gebrauch des Heeres bis in die spätbyzantinische Zeit. Der Name Labarum (λάβαρον), der zuerst bei Prudent. c. Symm. 1, 486f begegnet, kann nach dem das Ganze bekrönenden Lorbeerkranz von laurus abgeleitet werden (Grégoire: Byzant 4 [1927/8] 477/82; 12 [1937] 277/81). Der Sinn des Feldzeichens stand so fest, daß Julian es für nötig hielt, es der christlichen Symbole zu entkleiden (Sozom. 5, 17). So klar die spätere Funktion des Labarums ist, so anstößig erscheint vielfach die Erzählung über seinen Ursprung. Grégoire weist darauf hin, daß Euseb. in seiner KG, auch in deren letzter Ausgabe, nichts von einer Kreuzesvision weiß; er folgert aus dem Brief Cyrills von Jerusalem an den Kaiser Constantius II (PG 33, 1165/76; 2, 434/40 Rupp), daß damals die Visionserzählung der V. Const. noch unbekannt gewesen sei; selbst Rufin habe um 400 die eusebische Legende noch nicht gekannt; aus diesen Beobachtungen ergebe sich, daß das ganze Stück, das die Wundererzählung enthalte, erst von einem Späteren in den eusebischen Kern der V. Const. eingefügt sei (Conv. 255/8; Eus. 567f). Seston besteht darauf, daß aus der uns erhaltenen heidn. Meinungsbildung über C. sich erst im späten Verlauf des 4. Jh. eine christl. Version erschließen lasse, die die Bekehrung des Kaisers mit dem Feldzug von 312 in Verbindung bringe, u. daß die Legende von der Kreuzesvision erst unter Theodosius in die V. Const. eingedrungen sei (Conv. 250/64). Andere Gelehrte haben die Schwierigkeit, die das Nebeneinander des Traumberichts des Lakt. u. der Visionserzählung des Euseb. bietet, zu lösen versucht. Alföldi glaubt, daß es sich bei beiden um dieselbe, von C. selbst weitererzählte Erscheinung u. um dasselbe Zeichen, nämlich das Monogramm, handle (Hoc s. 5/10; Conv. 16/8); Franchi setzt die Kreuzesvision an den Beginn des Feldzugs, die Traumoffenbarung kurz vor die Entscheidungsschlacht (7f. 13f. 20/3. 32/5); Delaruelle schreibt dem ursprünglichen Text des Euseb. nur die Angabe der nächtlichen Erscheinung Christi zu, die Erzählung von dem am Himmel erschienenen Zeichen läßt er einen Späteren, der das caeleste signum des Lakt. mißverstanden habe, hinzufügen (49f. 84/93). Doch genug der Theorien! Es ist richtig, daß Euseb., der v. Const. 1, 28 betont, der Kaiser habe ihm die Wundergeschichte selbst erzählt u. mit Eidschwüren bekräftigt, keinen Anlaß mehr gesehen hat, die Erzählung in die letzte Ausgabe seiner KG einzufügen. Ebenso steht aber auch fest, daß er sowohl in der Tricennalienrede (6 [212, 4 Heikel]) als auch in dem angeschlossenen Schreiben (11 [223, 27/9]) auf die Vision anspielt (Franchi 64f; Vittinghoff 339f). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Cyrill in dem Wunderbericht, der in seinem Brief an Constantius II enthalten ist, in Wettbewerb mit dem eusebischen Bericht tritt, diesen aber absichtlich nicht nennt,

um dem Regenten zu schmeicheln (Vogt: Mélanges Grégoire I [1949] 597/604; zustimmend Moreau, Vis. 331 u. ByzZ 47 [1954] 139), daß also die Erzählung der V. Const. um die Mitte des 4. Jh. schon bekannt war. Es ist bedeutsam, daß die Berichte des Lakt. u. Euseb. bei aller Verschiedenheit eine merkwürdige Übereinstimmung zeigen: das einfache Kreuzeszeichen, das dort im Traum geoffenbart, hier am Himmel erschienen ist, wird durch die Entscheidung C.s deutlich auf Christus bezogen, dort durch das monogrammatische Kreuz der Schilde, hier durch das Christogramm der Standarte (Altheim, Lit. 1, 145/7; Vogt, Bek. 756f). Das spricht dafür, daß beide Male eine Angabe C.s darüber zugrunde liegt, wie er das ihm geoffenbarte Kreuz zum Namenszug Christi abgewandelt habe, entsprechend dem Verfahren der Christen, die schon seit längerer Zeit neben dem einfachen Kreuz das monogrammatische Kreuz u. das Christogramm gebrauchten (Cecchelli 65/79. 151/70. 182/5). Für das historische Schildzeichen bleibt die von Lakt. beschriebene Form ⳨ gesichert. Wahrscheinlich hat man diesem Symbol bald nach dem Sieg die bei den Christen dieser Zeit schon geläufigere Form ☧ gegeben, die in den bildlichen Darstellungen C.s spätestens 315 belegt ist (s. u. Sp. 327). Daß das Labarum als Kaiserstandarte aus der Schlacht an der Milvischen Brücke hervorgegangen ist, läßt sich aus V. Const. 1, 37, 1 nicht zwingend beweisen; zu voller Wirkung gelangt ist es jedenfalls im Krieg gegen Licinius 324 (ebd. 2, 7/9). Der Kaiser selbst war es, der das Siegeszeichen u. die Heeresfahne geformt hat. Die Erzählung von der Kreuzesvision stellt wohl die Selbstdeutung C.s auf der Höhe seiner Laufbahn dar. Euseb. hat denn auch in seiner Tricennalienrede die Vision als einen Beweis für das nahe Verhältnis des Kaisers zu Gott-Christus angeführt. Daß aber C. schon in dem entscheidenden Stadium seiner frühen Laufbahn, nämlich beim Feldzug von 312, Christus als Bundesgenossen angerufen habe, das berichtet Euseb. auch in der um 315 veröffentlichten Fassung seiner KG (9, 9, 1f). Die V. Const. bringt also zu einer Tatsache, die dem Geschichtsschreiber von Anfang an feststand, eine vom Kaiser selbst spätestens bei den Tricennalien ausgesprochene Wundergeschichte.

II. Stellungnahme des Siegers. a. Römische Statue u. Münzen. Bei seinem siegreichen Einzug in Rom hat C. den Gang zum Kapitol unterlassen. Euseb. h. e. 9, 9, 10f erzählt, der Kaiser habe, der göttlichen Hilfe eingedenk, angeordnet, einer ihm auf dem römischen Forum errichteten Statue das Siegeszeichen des Erlöserleidens (τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους) in die Hand zu geben u. eine dieses Zeichen nennende Inschrift beizufügen; auf dieselbe Sache kommt Euseb. noch mehrfach zu sprechen (h. e. 10, 4, 16; tric. 9, 8; v. Const. 1, 40). Die von Euseb. in griechischer Übersetzung gegebene Inschrift besagt: ‚Durch dieses heilbringende Zeichen, den Beweis der wahren Kraft, habe ich eure Stadt vom Joch des Tyrannen befreit, auch Senat u. Volk von Rom dem alten Glanz u. Ruhm zurückgegeben'. Die Angaben des Euseb. legen es nahe, in dem Attribut der Statue ein Kreuz zu erkennen. Die Annahme, daß es sich um ein normales Vexillum, etwa ein dem Sieger überreichtes Ehren-Vexillum, handle u. daß die Christen die gekreuzten Schäfte dieser Heeresfahne als Kreuz gedeutet haben (so Grégoire, Stat. 141/3), wird durch die Anfangsworte der Inschrift (τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ), die ein außerordentliches Zeichen erwarten lassen, hinfällig. Es ist sehr wahrscheinlich, daß zu der Kreuzform, die man aus der Beschreibung erschließen muß, noch etwas hinzukam, was dieses Vexillum erst zu einem heilbringenden machte, nämlich das von Lakt. bezeugte Siegeszeichen. So verstanden, wird die Statue mit ihrem Attribut zu einem Bekenntnis C.s zu dem Gott, der ihm den Sieg verliehen hatte. Dieses Standbild ist ja auch das erste Beispiel einer Kaiserstatue, die mit einem Feldzeichen ausgestattet ist (Alföldi, Hoc s. 11; Conv. 42; Franchi 98f). Es spricht vieles dafür, daß die Kolossalstatue C.s, deren Haupt im Konservatorenpalast in Rom steht, die von Euseb. mit solchem Nachdruck genannte Statue war (H. Kaehler: JbInst 67 [1952] 1/30; Cecchelli 13/40. 113/8. 143/5; K. Kraft 173ff). – Bei diesem ersten Aufenthalt in Rom hat C. auch schon begonnen, den Kult des Christengottes zu fördern u. seinen Verehrerkreis zu begünstigen, wie die Schenkung der domus Faustae an den Bischof von Rom u. der Beginn des Baus der Lateranbasilika zeigen (Piganiol, L'emp. C. 112/5; v. Schoenebeck 89; Alföldi, Conv. 51f; Franchi 119; vgl. Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte = Bonner akad. Reden 1² [1953] 12f). Doch blieb er Pontifex maximus u. ließ



Abb. 5. Silbermedaillon von Ticinum (nach Phot. Staatl. Münzsamml. München)

den staatlichen Kult u. die heidn. Repräsentation des Kaisertums in den traditionellen Formen bestehen. So kommt die religiöse Wandlung nur ganz langsam in der Münzprägung C.s zum Ausdruck (Überblick bei v. Schoenebeck 28/65). Sol Invictus bleibt noch lange bevorzugt, ja er wird auf einem Goldmedaillon vJ. 313 besonders eng mit dem Kaiser verbunden. Erst seit 321 werden die alten Götterbilder ausgeschieden, auch Sol tritt iJ. 322 endgültig von den Münzen ab. Daneben gibt es, wie Alföldi nachgewiesen hat, schon seit 312 in der Prägung vereinzelte Hinweise auf das siegverleihende Zeichen. Silbermünzen von Trier zeigen iJ. 312/3 C. als Krieger mit sterngeschmücktem Helm, wobei dieses Sternzeichen wohl eine vereinfachende Wiedergabe des Monogramms darstellt (Alföldi: JRS 22 [1932] 9/23). Eindeutig ist die Aussage des Silbermedaillons von Ticinum aus dem Decennalienjahr 315: hier erscheint am vorderen Ende des Federkamms des kaiserlichen Helms das Monogramm ☧ (Alföldi, Hoc s. 4f; Init. Taf. 3; K. Kraft Taf. 11, 1 = unsere Abb. 5). Münzen von Siscia vJ. 317, spätestens 318, zeigen das Monogramm am Spangenhelm C.s. Seit 320 werden Münzen herausgebracht, die das Vexillum u. neben ihm im Bildfeld das Monogramm darstellen; eine Sonderemission von 326 bringt schließlich das Labarum in der euseb. Form mit der Legende Spes publica. Die Münzen wie die übrigen Denkmäler liefern Beispiele dafür, daß das Christogramm gelegentlich durch Kreuz oder Stern ersetzt werden konnte, gerade auch im Bereich der Schildwappen (F. Fremersdorf: Festschrift R. Egger 1 [1952] 71/9). Diese Tatsache läßt erkennen, daß in das Monogramm C.s viel von dem Symbolgehalt verwandter u. konkurrierender Zeichen eingegangen ist. Für die historische Bedeutung des Christogramms ist es entscheidend, daß das neue Zeichen bald nach der Schlacht unmittelbar mit dem Kaiser selbst in Verbindung gebracht wurde.

b. Urkunden. Die bisher gewonnenen Feststellungen werden durch mehrere Urkunden bestätigt, die in die Wende 312/3 datiert werden können. Sie enthalten Maßnahmen, die eine klare Begünstigung der christl. Religion verraten, u. geben teilweise dafür Begründungen, die ein nahes persönliches Verhältnis des Kaisers zum christl. Glauben erkennen lassen. Noch vor Ende 312 hat C., nunmehr erster Augustus, durch ein an Maximinus gerichtetes Schreiben (Lact. mort. p. 37, 1) auf die Einstellung der Verfolgung im Osten gedrängt (Piganiol, L'emp. C. 86/91). In den Januar 313, in dem spätestens die rescissio actorum des Tyrannen Maxentius verfügt wurde, muß dann die Publikation des Galeriusedikts in den von C. neu gewonnenen Ländern gesetzt werden (Seeck, Reg. 160; E. Stein: ByzZ 32 [1932] 117; etwas abweichend Moreau, Lact. 404/6). Doch in derselben Zeit gehen andere Verfügungen, besonders solche für die christl. Kirche in Afrika, bereits mit aller Entschiedenheit über den Grundsatz der Toleranz hinaus (Baynes 68_{40}; Palanque: Byzant 10 [1935] 607/14; Gaudemet 27/32; Dörries 16/9). Ein erstes Schreiben an den Prokonsul Anullinus ordnete gegen Ende 312 die Rückgabe des kirchlichen Eigentums an (Euseb. h. e. 10, 5, 15/7). Um dieselbe Zeit verkündete ein Brief an den Bischof Caecilian v. Karthago (ebd. 10, 6, 1/5) die Bereitstellung einer bedeutenden Geldsumme zur Auszahlung an die Kleriker ‚des rechtmäßigen u. hochheiligen katholischen Kults'; dabei solle eine Liste zugrunde gelegt werden, die Ossius aufgestellt habe, der Bischof von Corduba, der nunmehr der Vertraute C.s ist u. vermutlich den Kaiser veranlaßt hat, die Kirche des Caecilian im Gegensatz zu einer im Werden befindlichen afrikanischen Neugründung (s. u. Sp. 333) als den rechtmäßigen Kult anzusprechen. Ein zweites Schreiben an Anullinus (Euseb. h. e. 10, 7, 1/2), das wahrscheinlich auch noch vor Februar 313 ergangen ist, verfügte die Befreiung der Kleriker der Kirche Caecilians von den öffentlichen Dienstleistun-

gen. In diesem Schreiben wird deutlich ausgesprochen, daß die Mißachtung des christl. Gottesdienstes dem Staat große Gefahren gebracht, seine rechtmäßige Wiederaufnahme u. Pflege aber größtes Glück u. Segen beschert habe. Aus diesen Worten legt sich die Folgerung nahe, daß C. die Einrichtung eines christl. Kults in seiner eigenen Umgebung im Auge gehabt hat (Dörries 19. 248f). So entschieden hatte C., wenngleich von dem heidnisch anmutenden Standpunkt des ,do ut des' aus, in der Christenfrage bereits Stellung genommen, als er sich im Februar 313 mit Licinius, dem Herrscher der Donau- u. Balkanländer, in Mailand zur Regelung der schwebenden politischen Fragen traf. Licinius nahm die Schwester C.s zur Gattin u. erhielt eine Gebietserweiterung auf Kosten des Maximinus zugesagt. In der Christenfrage wurde eine weitgehende Verständigung erzielt, deren wesentlichen Inhalt wir aus zwei uns erhaltenen Schreiben ersehen, die Licinius an Statthalter des Ostens gerichtet hat, als er nach seinem Sieg über Maximinus in den Besitz dieser Länder kam. Lact. mort. p. 48 gibt das an den Statthalter von Bithynien gerichtete Schreiben wieder, das am 13. VI. 313 in Nicomedia publiziert wurde, Euseb. h. e. 10, 5, 1/14 höchst wahrscheinlich das an den Statthalter von Palästina gerichtete, das an einigen Stellen von dem nicomedischen Text abweicht (weitgehende Folgerungen zieht daraus H. Nesselhauf: HistJb 74 [1955] 44/61). Es war verfehlt, wenn man aus diesen Reskripten des Licinius auf einen gemeinsam in Mailand gegebenen Erlaß geschlossen, ganz besonders den von Euseb. überlieferten Text als förmliche Wiedergabe eines Mailänder Erlasses angesprochen hat (J. Wittig: Konst. d. Gr. u. seine Zeit 52/63). Es ist so gut wie sicher, daß es kein Mailänder Edikt gegeben hat (Seeck: ZKG 12 [1891] 381/6; Knipfing: ZKG 40 [1922] 206/18; anders Stein, Gesch. 1, 141, 3 u. ByzZ 32 [1932] 118). Wohl erwähnt Euseb. h. e. 9, 9, 12 ,ein sehr vollständiges u. umfassendes Gesetz für die Christen', das von C. u. Licinius gemeinsam gegeben sein soll, aber Urkunden der christl. Kirche in Afrika schließen dort die Existenz eines Mailänder Toleranzgesetzes aus (Caspar, Gesch. 1, 105. 581f; Palanque: Byzant 10 [1935] 609f). Da auch die Annahme, C. u. Licinius hätten schon iJ. 312 ein Toleranzgesetz für das Christentum erlassen, unhaltbar ist (Bihlmeyer: ThQS 96 [1914] 65/100. 198/224; anders Nesselhauf aO. 51/4), drängt sich die Folgerung auf, daß es sich hier um ein Versehen des Euseb. handelt. Andererseits geht es auch nicht an, in den uns erhaltenen Reskripten des Licinius zwei Ausfertigungen einer Konstitution des Licinius zu sehen, durch die nur das Edikt des Galerius zur Anwendung gebracht werde, ohne daß C. mit der Sache zu tun gehabt hätte (Moreau, Not. 100/5; ders., Lact. 456/64). Schon in der Formulierung der Rechtsbestimmungen für die Christen wird deutlich, daß es nicht nur um die Aufnahme des Galeriusedikts geht, sondern um seine Erweiterung: die Ausübung des christl. Kults im Rahmen der allgemeinen Religionsfreiheit ist an keine Klauseln mehr gebunden; die grundsätzliche Duldung der christl. Religion wird ergänzt durch die unentgeltliche Rückgabe der Kirchen u. Versammlungsstätten u. durch die Anerkennung der Rechtsfähigkeit der einzelnen Christengemeinden. Dazu kommen die neuen Motive in der Begründung des Erlasses. Von den Göttern ist nicht mehr die Rede; die Kaiser bekennen sich in freier Hingabe zur Religion der summa divinitas u. erwarten vom Entgegenkommen gegen die Christen, daß ihnen die göttliche Gunst, die sie in so großen Dingen erfahren haben, für immer erhalten bleibe (mort. p. 48, 11). Das ist eine auf Erfahrung gegründete, ganz positive Bewertung der neuen Religion. Die mehrfach betonte allgemeine Erlaubnis, daß jeder die Religion ausüben könne, für die er sich entscheiden wolle (48, 2. 5. 6), weist durch die individualistische Formulierung der Religionsfreiheit auf einen Urheber hin, dem es auf die persönliche Entscheidung ankam, auf C. also, der das neue Heilszeichen aufgerichtet hatte. Die Berufung auf die gemeinsame Beratung im Eingang des Textes ist also nicht nur eine Formalität, sondern bezeichnet ein Mailänder Religionsprogramm. Die Initiative dazu ist C. zuzusprechen, der in Rom u. in Afrika schon weiter gegangen war, als das mit Licinius erreichte Kompromiß es haben wollte.

D. Religionspolitik der Jahre 313/24. I. Donatistenstreit. In der Überzeugung, daß die Verehrung des Christengottes das Heil von Kaiser u. Reich verbürge, hat C. den christl. Kult bevorzugt u. auch das innere Leben der Kirche zu betreuen begonnen wie nie ein Kaiser zuvor. Die Lage, die er in Afrika vorfand, war äußerst mißlich. Hier

stand seit mehreren Jahren eine Gruppe von Frommen, die in einem gesteigerten Begriff von Heiligkeit eine strenge Behandlung der Abtrünnigen aus der Verfolgungszeit forderten, feindselig abseits. Jetzt war es darüber in Karthago zu einer zwiespältigen Bischofswahl gekommen, aber nicht nur in Karthago, sondern auch in großen Teilen des Landes standen sich die Anhänger des Caecilian u. die des Maiorinus bzw. des diesem bald nachfolgenden Donatus gegenüber. Ein alter Gegensatz zwischen dem Land Numidien u. der Hauptstadt Karthago, zwischen bodenständigem Afrikanertum u. romanisierter Oberschicht, war bei dieser Kirchenspaltung im Spiel. Von der Lebensnotwendigkeit des Christentums durchdrungen, hat C. sich um die Wiederherstellung der Einheit der christl. Kirche in Afrika bemüht; er ist im Verlauf der Angelegenheit tiefer in das Wesen der Kirche u. in die Stellung des Herrschers zu ihr eingedrungen. Das bezeugen seine Briefe, die uns bei Euseb., in der Urkundensammlung des Optat. Mil. u. in anderen Sammlungen erhalten u. im wesentlichen als echt erwiesen sind (gegen die Anfechtung der Echtheit durch Seeck: ZKG 10 [1889] 505/68 vgl. die Beweisführung des späteren Seeck: ZKG 30 [1909] 181/227 u. vor allem L. Duchesne: MélArch 10 [1890] 589/650; neuerdings H. Kraft 160/201; Sammlung der Briefe: Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus hrsg. von H. v. Soden-H. v. Campenhausen² [1950]). – C. hat die Donatisten zunächst als Unruhestifter verstanden. Schon in dem genannten Brief an Caecilian hat er sich gegen die Bewegung geäußert u. zur Rückführung der ‚verblendeten Leute' die Hilfe der staatlichen Beamten in Aussicht gestellt (Euseb. h. e. 10, 6, 4f = v. S. nr. 8). Als aber die Donatisten ihre Ablehnung Caecilians in einer Denkschrift begründeten u. sich mit der Bitte an ihn wandten, er möge den Streit schlichten lassen, sah er sich einer neuen Lage gegenüber. Er übernahm die Richterbestellung u. beauftragte den römischen Bischof Miltiades in Verbindung mit drei gallischen Bischöfen mit dem Verhör der Parteien u. der Entscheidung der Sache (Euseb. h. e. 10, 5, 18/20 = v. S. nr. 12; zur iudicum datio H. U. Instinsky, Bischofsstuhl u. Kaiserthron [1955] 68/73). Miltiades wandelte den kaiserlichen Auftrag um u. berief im Herbst 313 nach römischem Brauch (Caspar, Gesch. 1, 109/11; anders Instinsky aO. 75/8) eine förmliche Synode nach Rom, die den Donatus in der Behandlung der Lapsi schuldig sprach. Als die Donatisten Berufung einlegten, bestimmte C. nun selbst als neuen Gerichtshof eine Synode u. ließ aus allen Teilen seines Reiches für August 314 zahlreiche Bischöfe nach Arles zusammenkommen, u. zw. mit Hilfe der Reichspost, wie wenn es sich um weltliche Würdenträger handelte (vgl. v. S. nr. 14). In dem Einladungsschreiben an den Bischof Chrestus von Syrakus (Euseb. h. e. 10, 5, 21/4 = v. S. nr. 15) wird die Erreichung der ‚brüderlichen Seelengleichheit' als das große Ziel angesprochen u. nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Spaltung ‚den Menschen, die dieser hl. Gottesverehrung fremd sind', Anlaß zum Spott geben könne. Derselbe Hinweis, der die persönliche Verbundenheit des Kaisers mit der Sache der christl. Kirche anzeigt, findet sich auch in dem die juristischen Gesichtspunkte betonenden Brief C.s an den kaiserlichen Beamten Aelafius, der in Afrika mit der Entsendung der Bischöfe zum Konzil beauftragt wurde (v. S. nr. 14). Diesem christl. Beamten gegenüber spricht C. eindringlich seine Sorge um das Wohlwollen der höchsten Gottheit aus u. bekennt: ‚Ich werde erst dann ganz beruhigt sein, wenn ich sehe, daß alle mit dem gesetzlichen Kult der katholischen Kirche den heiligsten Gott mit brüderlichem Herzen verehren.' Offenkundig meinte C., wenn er sich u. Aelafius als dei summi cultorem bezeichnet, den christl. Glauben, doch bewegt sich seine Vorstellung von Zorn u. Gnade der Gottheit noch in altrömischen Bahnen. Eine entschiedener christl. Prägung zeigt das Schreiben, mit dem C. die Synode von Arles, nachdem sie entsprechend der Stellungnahme der röm. Synode die Donatisten verurteilt u. bedeutsame, der neuen Stellung des Christentums im Staat angepaßte Beschlüsse gefaßt hatte, entlassen hat (v. S. nr. 18). Im Eingang wird von der Liebe unseres Gottes gesprochen, die den Menschen nicht lange im Finsteren läßt, sondern den Weg zur Bekehrung freimacht; dafür beruft sich C. auf seine eigene Erfahrung. Er bezeichnet sich als Diener Gottes u. spricht wiederholt von Christus, dem Erlöser. ‚Gedenket meiner, damit unser Erlöser sich meiner immer erbarme', heißt es zum Abschied. Am meisten aber überrascht der mittlere Teil des Briefes, in dem C. das Gericht der Priester dem Gericht des Herrn selbst gleichstellt, damit also die kirchliche

Konzilsidee übernimmt (Dörries 31). Man muß mit der Möglichkeit der Interpolation dieses Abschnitts rechnen (H. Kraft 185/91); denn im Ausgang des Schreibens teilt C. mit, daß er die Häupter der Donatisten an sein Hoflager bestellt habe, daß er also die Sache nun selbst in die Hand zu nehmen entschlossen sei. In der Tat hat er Caecilian u. Donat nach Italien kommen lassen u. die Einsetzung eines neuen Bischofs in Karthago betrieben. Als dieser Versuch mißlungen war u. Unruhen auszubrechen drohten, schrieb er Anfang 316 an Celsus, den Vikar von Afrika, in drohendem Ton, er werde, wenn er nach Afrika komme, selbst über die der höchsten Gottheit gebührende Verehrung entscheiden u. die Leute, die diese Verehrung hindern wollen, vernichten u. zerstreuen (v. S. nr. 23). Er beendete dieses Schreiben mit den bedeutsamen Worten: ‚Was ziemte mir besser zu tun entsprechend meinem Vorhaben u. der Aufgabe des Kaisers selbst, als daß ich die Irrtümer beseitige u. alle Torheiten unterbinde u. es dahin bringe, daß alle Menschen die wahre Religion u. die einträchtige Unschuld u. die würdige Verehrung dem allmächtigen Gott darbieten?‘ Er verstand es nun schon als Pflicht des kaiserlichen Amtes, über den Parteien stehend den Willen der Gottheit zu kennen u. zu verkünden (Frend 157f; Dörries 35f). In diesem Herrscherbewußtsein traf er, da er selbst nicht nach Afrika kam, Ende 316 brieflich eine klare Entscheidung für Caecilian u. ließ nun, als es zu Unruhen kam, gegen die Donatisten scharf einschreiten. Bischöfe wurden verbannt, Kirchen eingezogen, gegen die aufsässige Menge wurden Truppen eingesetzt, es wurden Märtyrer geschaffen. Die Donatisten aber ließen sich nicht durch Gewalt erdrücken. So blieb dem Kaiser nach dem Scheitern aller Versuche der Einigung nichts übrig, als der donatistischen Kirche Toleranz zu gewähren u. ihre verbannten Bischöfe heimkehren zu lassen (321). In dem Brief an die katholischen Bischöfe u. die Christen Afrikas (v. S. nr. 31) mußte er offen eingestehen, daß er gescheitert sei u. bekennen, daß im Namen Gottes siegen nichts anderes bedeute als leiden (Dörries 38f). So wird auch am bitteren Ende dieses ersten Versuchs, das Heil des Reiches auf die Einheit der christl. Kirche zu gründen, die persönliche Anteilnahme des Herrschers deutlich, der sich der christl. Religion zugehörig weiß.

II. Heidentum. Sein Eingreifen in den Donatistenstreit hat C. aus dem ‚geistlichen‘ Bereich der kaiserlichen Stellung, aus jener vollen Souveränität in religiösen Dingen herleiten können, die seit der Gründung des Prinzipats der Name Augustus andeutete (J. Gagé: MélArch 48 [1931] 96. 108; Berkhof 54/61). Nur ein kleiner, wenn auch sehr bedeutsamer Teil dieser religiösen Hoheit des Herrschers kam in der Bekleidung der Stellung des Pontifex maximus zum Ausdruck. Die Tatsache, daß der Oberpontifikat in offiziellen Texten stets an der Spitze der kaiserlichen Ämter genannt wird, zeigt die Wichtigkeit, die man der Vorstandschaft im Kollegium der Pontifices beigemessen hat. C. hat auch nach seiner Hinwendung zur christl. Religion die Stellung des Pontifex maximus beibehalten. Auch wenn er auf die Ausübung kultischer Akte verzichtete (angenommen von A. Bernareggi: Scuola Cattolica Ser. 5, 2 [1913] 246. 251f), so enthielt das Amt doch das Recht der Priestereinsetzung u. die sehr wesentliche sakrale Jurisdiktion. Indem C. an der Spitze des Kollegiums verblieb, sicherte er sich ein Mittel zur Beeinflussung des Staatskultes u. verhinderte, daß sich an dieser Stelle die religiöse Opposition sammelte (F. Martroye: BullSocNatAntFr [1928] 196). – Im Oberpontifikat des Kaisers bestand die alte Verbindung des röm. Staates mit der Religion der Väter fort. In der Stadt Rom wurde der herkömmliche offizielle Kult vollzogen, die heidn. Begehungen erlitten zunächst nirgends eine Einschränkung, auch in der Armee gab es keinen plötzlichen religiösen Umbruch. In dem für die Öffentlichkeit so wichtigen Bereich der Münztypen hielten sich noch eine Zeitlang die Bilder der alten Götter. Am längsten behauptete sich Sol Invictus in der repräsentativen Formenwelt des Staates (v. Schoenebeck 35/7). Hier zeigt sich, wie eng der Sonnengott jetzt noch mit der Herrschaft u. dem Haus des C. verbunden war; ja es scheint, als ob dieser Gott, in dem die Neuplatoniker den Mittler des höchsten Wesens sahen, dem Kaiser den Zugang zum christl. Monotheismus erleichtert habe. Die Christen haben das Bild dieses Gottes wohl leichter hingenommen, seit sie Christus als Sol iustitiae verstanden u. darstellten (Dölger, Sol sal. 364/79; Alföldi, Conv. 55/9; zu der Darstellung Christi als strahlenbekrönter Helios auf dem Viergespann, die in einem christl. Grab der Nekropole unter St. Peter in Rom zutage kam, vgl. J. Carcopino,

Études d'histoire chrét. [1953] 151/4; O. Perler, Die Mosaiken der Juliergruft = Freiburger Univ.-Reden NF 16 [1953]). Die bedeutsame Rolle, die der Gott in der religiösen Wandlung dieses Zeitalters gespielt hat, tritt wieder bei der Einführung des Sonntags durch C. hervor. Die Gesetze, die iJ. 321 den Sonntag zum staatlichen Feiertag erhoben (Cod. Just. 3, 12, 2; Cod. Theod. 2, 8, 1), sprechen vom dies Solis, also vom ersten Tag der Planetenwoche, die sich in der heidn. Welt durchgesetzt hatte. Aber die Einsetzung eines regelrechten Feiertags, der allwöchentlich wiederkehrte, war ohne Vorgang in der heidn. Welt. Nach dem Willen des Kaisers sollte ganz offenkundig der Herrentag der christl. Kirche den Sabbat ablösen, wie es der apostolischen Tradition entsprach. Daß dieser Tag im Zyklus der Woche mit dem Tag der Sonne u. des Lichtes zusammenfiel, mochte von Christen u. Heiden als bedeutungsvoll erachtet werden (Vogt, Fr. 145/7). – Die Erhaltung des staatlichen Kults hat dazu beigetragen, auch den röm. Senat, der sich in den Zeiten der Christenverfolgungen als den Hüter der religiösen Tradition betrachtet hatte, nach 312 zunächst für C. zu gewinnen. Wie die politischen Interessen nach dem Sturz des Tyrannen den Sieger u. den Senat zusammenführten, so fanden sich beide eine Zeitlang auch auf religiösem Gebiet durch gegenseitige Duldung u. Nachsicht (Alföldi, Conv. 61/73). Der Senat feierte im Bildschmuck des Triumphbogens den Sieger als Schützling des Sonnengottes, gebrauchte aber in der Inschrift des Denkmals zur Bezeichnung der göttlichen Urheberschaft des Sieges die auch für die Christen annehmbare Wendung instinctu divinitatis. Der Kaiser ließ ihn ebenso gewähren wie die Verfasser der panegyrischen Reden (s. o. Sp. 318 f). Sehr lange hielt allerdings dieses Zusammengehen nicht an. Es scheint, daß C. in Rom schon bei der Feier seiner Decennalien iJ. 315, als er heidnische Zeremonien ablehnte, Widerspruch hervorgerufen hat (Eus. v. Const. 1, 48). Vielleicht hat die Auffüllung des Senats mit neuen Männern in den nächsten Jahren eine christenfreundliche Tendenz (Alföldi, Conv. 73/5); ganz eindeutig ist die Berufung des Lakt. zum Erzieher des Crispus. In derselben Zeit, in der in den Münzbildern der Gestaltwandel begann, wurden heidnische Kultbräuche, die politisch gefährlich erschienen, gesetzlich verboten. So wurde die Heranziehung von Haruspices in Privathäusern unter strenge Strafe gestellt, allerdings der Vollzug heidnischer Riten in der Öffentlichkeit ausdrücklich erlaubt (Cod. Theod. 9, 16, 1f vJ. 319 u. 320). Dem Präfekten der Stadt Rom kam C. noch besonders entgegen, wenn er selbst die Befragung der Haruspices für den Fall anordnete, daß öffentliche Gebäude vom Blitz getroffen wurden (Cod. Theod. 16, 10, 1 vJ. 320). Noch also war die Einschränkung des heidn. Brauchtums sehr schonend, von einem Verbot im ganzen war keine Rede. In den führenden Ämtern hielten sich, zumal in der Stadt Rom, immer noch die Heiden. Doch trat die dem Heidentum abgeneigte persönliche Stellungnahme C.s nun immer deutlicher hervor, sie äußerte sich gelegentlich auch im Wortlaut eines Gesetzes u. drängte den Senat in die Haltung einer andauernden Abwehr der religiösen Neuerung u. einer letzten Hingabe an das Erbe der Väter.

III. Entscheidungskampf gegen Licinius. Entsprechend seiner Auffassung, daß die christl. Kirche das Heil für das Reich vermitteln könne, hat C. für den ganzen Westen Gesetze erlassen, die die christl. Kirche in den Staat einführen u. ihr in gewissem Umfang politische Funktionen übertragen sollten (Vogt, Frage 122/5; Gaudemet 32/48). So wurde die Freilassung von Sklaven in der Kirche in Gegenwart des Bischofs als neue Form der manumissio genehmigt (Cod. Just. 1, 31, 1 vJ. 316; Cod. Theod. 4, 7, 1 vJ. 321). Die bischöfliche Gerichtsbarkeit, die sich schon seit langer Zeit in der Kirche als Güteverfahren entwickelt hatte, wurde anerkannt (Cod. Theod. 1, 27, 1 vJ. 318; *Audientia episcopalis). Letztwillige Zuwendungen an die katholische Kirche wurden uneingeschränkt zugelassen (Cod. Theod. 16, 2, 4 vJ. 321). Später folgende Ergänzungen zur kirchlichen Freilassung u. zur bischöflichen Gerichtsbarkeit haben die religiösen Motive nachdrücklich betont. Man sieht, daß die Heranziehung der christl. Kirche nicht nur auf das organisatorische Gerüst, auf die Macht der Kirche ausgeht, wie E. Schwartz gemeint hat, sondern auf den Heilswert ihres Kults u. auf die moralische Autorität ihrer Bischöfe. Kirchlichen Anschauungen entspricht auch die jetzt beginnende gesetzliche Einschränkung der Propaganda u. der Privilegien der Juden (Cod. Theod. 16, 8, 1 u. 3; Dörries 170. 184). – Die Hervorkehrung christlicher Motive auf den Münzen seit 317

enthielt wohl schon eine Spitze gegen den Mitherrscher Licinius. Dieser hatte das iJ. 313 mit C. gewonnene Einvernehmen zunächst auch in der Religionspolitik zur Geltung gebracht. Den Feldzug gegen Maximinus hatte er mit christlicher Losung unternommen. Lakt. weiß zu berichten, wie dem Kaiser Licinius vor der Schlacht ein Engel erschienen sei u. ihm ein den Sieg gewährleistendes Gebet an den summus sanctus deus eingegeben habe (mort. p. 46). Diese Überlieferung hält das Bild des Licinius als eines dem Monotheismus zugeneigten u. daher für das Christentum eintretenden Kämpfers fest (weitergehend Grégoire, Conv. 258/61; Moreau, Lact. 449/53). Entsprechend der Mailänder Vereinbarung verkündete Licinius bei seinem Auftreten in den Ländern des Maximinus die uneingeschränkte Duldung des Christentums u. die Rückgabe der kirchlichen Güter. An diesem Kurs änderte sich auch nichts, als iJ. 314 zwischen C. u. Licinius um die Regelung der Herrschaft im beiderseitigen Grenzgebiet ein Krieg ausgefochten wurde u. Licinius den kürzeren zog. Kirchenbauten u. Synoden, die uns in den östlichen Provinzen für die nächsten Jahre bezeugt sind, können als Beweise für die Erholung der christl. Gemeinden nach dem Ende Maximins gelten. Allerdings ging Licinius in seinem Entgegenkommen gegen die christl. Kirche nicht entfernt so weit wie C., obwohl das Christentum im Osten am stärksten verbreitet war; von der Zubilligung staatlicher Funktionen an die Kirche war bei ihm nicht die Rede. So ist es verständlich, daß die Spannung, die sich zwischen den beiden Herrschern aus machtpolitischen Gründen seit 320 ankündigte, auch in der Religionspolitik zum Ausdruck kam. Während C. die Stellung der Kirche weiterhin festigte, gab Licinius den bisherigen Kurs auf, betrieb die Wiederbelebung des Heidentums (Orgels, Err. 585/92) u. eröffnete ein strenges Vorgehen gegen die Kirche, das vor allem die Organisation der Gemeinden treffen sollte. Er verbot die Abhaltung von Synoden, entließ die Christen aus Beamtenschaft u. Heer; die Liebestätigkeit wurde eingeschränkt u. der christl. Gottesdienst durch allerlei Schikanen erschwert. Schließlich kam es zu Strafen u. Zerstörungsakten, die an die Zeit der blutigen Verfolgungen erinnern mochten (Eus. v. Const. 1, 51/6; 2, 1f). Diesen Vorgängen liefen im Westen wie im Osten umfangreiche militärische Vorbereitungen zur Seite. Als der Krieg 324 mit gewaltigem Einsatz zu Wasser u. zu Land ausgetragen wurde, zeigte der Wettkampf um die Alleinherrschaft auf beiden Seiten die Züge des Religionskrieges. Während Licinius sich mit Orakelsprüchen u. Opfern an die heidn. Götter sicherte, rüstete sich C. als christlicher Beter u. ging mit dem Labarum in den Kampf, das Wunder geschehen ließ (Eus. h. e. 10, 9; v. Const. 2, 13/7). Der Sieg C.s brachte die Zerschlagung der diokletian. Ordnung in ihrem letzten Rest, die Aufrichtung der Alleinherrschaft u. damit auch die Möglichkeit einer einheitlichen Religionspolitik im ganzen Reich. Im Hochgefühl des Sieges verkündete C. die glückbringende Kraft des wunderbaren Zeichens u. die universale Bedeutung seiner Sendung. In einem Schreiben an die Orientalen, das wir in der palästinensischen Ausfertigung kennen (Eus. v. Const. 2, 24/42; dazu PLond 878, vgl. oben Sp. 329), sprach er eindringlicher als zuvor die große Erfahrung seines Lebens aus, wie die Guten mit sichtbarem Erfolg belohnt, die Schlechten dagegen, besonders die Christenverfolger, mit Unglück geschlagen worden seien; er selbst sei von Gott für den Glauben auserwählt worden, wie bisher im Westen, so jetzt auch im Osten des Reiches. Entsprechend dieser persönlichen Stellungnahme vollzog er in diesem Erlaß die endgültige Liquidierung aller Reste u. Nachwirkungen der Verfolgungszeit. Ein zweites, bald darauf folgendes Lehrschreiben an die Provinzialen (Eus. v. C. 2, 48/60) verherrlichte wieder die persönliche Sendung u. den Sieg, der im Zeichen Gottes erkämpft sei; es handelte weiter von der Verkehrtheit des Heidentums, verkündete dann aber den Frieden für alle, auch für die Anhänger der alten Irrtümer. In den langen Ausführungen der beiden Manifeste nimmt C. für sich ein Nahverhältnis zum Christentum in Anspruch, das seine früheren Äußerungen hinter sich läßt: er bekennt sich mit ganzer Hingabe als den Vollstrecker eines göttlichen Willens, der vorsieht, daß alle Menschen einmal freiwillig zu dem hl. Gesetz zurückkehren werden, das seit Gründung der Welt besteht (Dörries 43/54; H. Kraft 74/86).

E. Universalmonarchie u. Reichskirche 325/37. I. Arianischer Streit; Nicaea. Das J. 324 bezeichnet einen weiteren Schritt in der Hinwendung C.s zum Christentum. In den orientalischen Ländern hat er die hohen Ämter mit Christen besetzt, selbst

in Rom begegnet 325 ein Christ in der für die römische Religion so bedeutsamen Stelle eines praefectus urbi (v. Schoenebeck 75/82). Während den heidn. Beamten die Darbringung von Opfern untersagt wurde (Eus. v. Const. 2, 44), erhielten die christl. Gemeinden große Zuwendungen zum Bau u. zur Wiederherstellung von Kirchen (Eus. ebd. 2, 46), u. die Bischöfe, nunmehr allgemein als Standespersonen von hohem Rang geehrt, bezogen endgültig ihre Stellung in der Umgebung des Herrschers wie eine Art kaiserlichen Rats. Der Kaiser übernahm aber auch selbst die Mitgestaltung der kirchlichen Angelegenheiten entsprechend seiner Absicht, auf die politische Einigung nun auch die geistige folgen zu lassen. – Die Lage, die er im Osten vorfand, hat ihn schnell in diese Richtung gedrängt. So zahlreich das Christentum in den Städten war, so mangelhaft stellte sich jetzt eben die innere Geschlossenheit der Gemeinden dar. Da wurden unter den verschiedenen theologischen Schulen abweichende Lehrmeinungen mit Leidenschaft ausgetragen u. von den großen Bischofsstühlen ausgesprochene Machtkämpfe entfesselt. In Ägypten hatte über die Frage, wie man die in den Zeiten der Verfolgung abtrünnig gewordenen Christen behandeln solle, der Bischof Melitius v. Lykopolis sich mit seinem Oberbischof in Alexandria überworfen u. iJ. 306 eine eigene Kirche ins Leben gerufen. In der Hauptstadt Alexandria selbst trat wohl seit 318 der Presbyter Arius in Abweichung von der Logoslehre, die bis dahin hier gegolten hatte, mit einer beunruhigenden neuen christologischen Lehre hervor, in der der Logos nicht mehr als ungeschaffene, ewige göttliche Person anerkannt war (oben Bd. 1, 649). Von seinem Bischof Alexander exkommuniziert, suchte u. fand er Unterstützung bei anderen Bischöfen des Ostens, so bei Eusebios, dem mächtigen Bischof der Hauptstadt Nicomedia, u. bei dem gelehrten Euseb. v. Caesarea in Palästina. Auch im Volk begann Arius für seine Meinung zu werben. So ging eine tiefe Erregung durch die östliche Christenheit. Entsprechend einer alten Gepflogenheit seiner Gemeinde hatte der Bischof von Alexandria das Ergebnis einer ägyptischen Synode auch nach Rom berichtet u. damit den Westen in die Angelegenheit hineingezogen. – C. hat nun, durch die Erfahrungen im Donatistenstreit nicht im geringsten entmutigt, die Sache an sich gezogen. Nach der Erringung der Universalherrschaft stand für ihn erst recht fest, daß das Heil des Reiches u. die Einheit der Kirche unlösbar zusammengehörten. Diese seine Grundauffassung u. ihre Anwendung auf die jeweilige Lage in dem langen Streit ergibt sich vor allem aus den uns erhaltenen Urkunden (Urkunden z. Gesch. des arian. Streites 318/28 hrsg. von H. G. Opitz = Athan. Werke 3, 1 [1934ff]; zur Interpretation u. Echtheitskritik vgl. Dörries u. H. Kraft). Im Eingang des Briefes, den er durch seinen Ratgeber Ossius an Alexander u. Arius überbringen ließ (Eus. v. Const. 2, 64/72 = Urk. 17), sprach er in denkwürdiger Weise als Ziel seiner Politik aus, die Vorstellung aller Völker über das Göttliche in ein u. dieselbe Verfassung zu bringen, gemäß seiner Überzeugung, daß die Übereinstimmung der Diener Gottes auch die Staatsverwaltung günstig verändern werde. Bei der Prüfung der Meinungsverschiedenheit seien ihm deren Ursachen als geringfügig erschienen u. so wolle er sich als Schiedsrichter des Streites u. als Vermittler des Friedens anbieten. Es ist bezeichnend für die grundsätzliche Stellungnahme des Kaisers, daß er den Gegenstand der Diskussion nicht weiter benennt. Für ihn ist ausschlaggebend, daß es zu einer Spaltung des Volkes gekommen ist; um eine solche zu vermeiden, müssen nach seiner Meinung derartige Fragestellungen in Nebendingen unterlassen werden. Noch einmal hebt er dann in diesem Schreiben die Geringfügigkeit der Sache hervor, weist auf die Philosophen hin, die trotz abweichender Meinungen im einzelnen sich doch in der Übereinstimmung des Ganzen wiederfinden, u. beteuert seine Absicht, das Volk Gottes zur Einheit zurückzuführen. Mit erstaunlicher Offenheit beschwört er schließlich die beiden Häupter, ihm durch ihre Versöhnung seine ruhigen Tage u. sorglosen Nächte zurückzugeben. Wir vernehmen hier die Stimme des Staatsmannes, der die Einheit der Kirche im Interesse des für das Reich unentbehrlichen göttlichen Segens suchte. – Doch dieser Vermittlungsversuch war ergebnislos. Ossius veranlaßte eine in Antiochia tagende Synode zur Formulierung eines Glaubensbekenntnisses, das der Anschauung Alexanders entsprach; eine weitere Versammlung wurde in Aussicht genommen. Aber nun entschloß sich C., durch eine umfassende Synode den arianischen Streit u. andere schwebende Differenzen zu lösen. Es ist durchaus glaubhaft,

daß die Idee einer umfassenden Synode von ihm selbst ausging (Eus. v. Const. 3, 6, 1). Dementsprechend hat er die Einladung der Bischöfe nach Nicaea vorgenommen, ihnen die Reichspost zur Verfügung gestellt u. sie nach ihrer Ankunft beherbergt. Es waren Bischöfe aus dem ganzen Reich, die nun vom Mai bis Juli 325 im kaiserlichen Palast in Nicaea tagten. Wenn auch die Orientalen überwogen, so stellte die Versammlung doch zum erstenmal eine Vertretung der christl. Gemeinden des Gesamtreiches dar. Der Kaiser, dem so viel an eindrucksvoller Repräsentation lag, eröffnete die Beratungen in feierlicher Sitzung u. behielt die oberste Leitung der Synode in der Hand: nichts hätte die völlige Wendung der Dinge stärker zum Ausdruck bringen können als dieses Auftreten des Kaisers vor der Synode wie vor einem christl. Senat. – Die Behandlung der dogmatischen Frage war die wichtigste Aufgabe. Dem Bekenntnis des Arius u. seiner Anhänger, das verworfen wurde, stellte die Synode ein rechtgläubiges Bekenntnis gegenüber. Bei der Formulierung dieses Symbols gab es Schwierigkeiten, da griff C. selbst ein u. setzte die Aufnahme des Wortes ὁμοούσιος zur Wesensbestimmung des Logos durch. Diese kaiserliche Initiative, die uns Euseb. im Schreiben an seine Gemeinde bezeugt (Athan. decr. Nic. syn. 33, 7 = Urk. 22, 7), beruhte auf der Meinung, mit der Formel, ‚die jeden Gedanken an so etwas wie zwei Götter ausschloß‘ (Schwartz 130), im übrigen aber elastisch war, die allgemeine Übereinstimmung erzielen u. damit den Frieden sichern zu können. Im Augenblick erreichte der Kaiser, dem die Bischöfe sich tief verpflichtet fühlten, in der Tat sein Ziel. Arius u. seine Anhänger wurden von der Synode exkommuniziert u. dann durch den Kaiser verbannt, so daß hier kirchliche u. staatliche Bestrafung zusammengingen. Danach wurde der Termin des Osterfestes, der schon so oft Anlaß zu Erörterungen gegeben hatte, einheitlich festgelegt gemäß der Berechnung des Festes, die in Alexandria u. in Rom galt. Die Spaltung der Melitianer wurde behandelt u. in sehr entgegenkommender Weise geregelt; kam doch entsprechend dem Willen des Kaisers alles auf die Herstellung der Einheit an. Das Bestreben, die geeinigte Kirche nun in klarer Form dem Reich einzufügen, äußerte sich am wirksamsten in den Beschlüssen zur Kirchenverfassung. Die Kanones 4/7 regelten die Schaffung von kirchlichen Verbänden, die sich im Anschluß an die staatliche Provinzeinteilung als größere Einheiten über den einzelnen Bischofskirchen erheben sollten. Bis dahin war die Bildung solcher kirchlicher Gruppen wesentlich durch die Beziehungen einer Mutterkirche zu ihren Gründungen oder durch andere, dem kirchlichen Leben entsprechende Zusammenhänge bestimmt gewesen; nur vereinzelt hatten sich politisch-geographische Gesichtspunkte dabei geltend gemacht. Durch die Beschlüsse von Nicaea wurde dem Bischof von Alexandria die Leitung der ganzen Kirche Ägyptens zuerkannt, mit Berufung auf die Stellung, die der Bischof v. Rom innehabe; im übrigen aber wurde nun der Verband der staatlichen Provinzen auch für die Gliederung der kirchlichen Gruppen maßgebend. Die Synode aller Bischöfe, die zu einer Provinz gehörten, hatte in diesem Bereich die Wahl der Bischöfe u. die Überprüfung der bischöflichen Urteile vorzunehmen; der Bischof der Provinzhauptstadt (der Metropolit, wie er genannt wurde) erhielt das Recht der Bestätigung oder Ablehnung eines gewählten Bischofs. So wurde in einem bedeutsamen Punkt die Verfassung der Kirche der Reichsverfassung angepaßt, eine Entscheidung, die wohl auf die Politik des Kaisers zurückgeführt werden darf. Jedenfalls ist die Meinung von Schwartz, die Vorrechte der Metropoliten seien nicht erst in Nicaea, sondern schon im Anschluß an die Provinzeinteilung des Diokletian festgelegt worden (SbB [1930] 27), mit guten Gründen angefochten worden (Müller 1^3, 559_1). – C. hielt die Arbeit der Synode für erfolgreich. Er lud die Bischöfe zur Feier seiner Vicennalien an seine Tafel u. schuf so eine Gemeinschaft, die nahezu wie die Darstellung des Reiches Christi empfunden wurde (Eus. v. Const. 3, 15, 2). Dann schloß er die Synode mit einer oberhirtlich anmutenden Ermahnung zum Frieden (ebd. 3, 21). Durch die leitende Rolle des Kaisers war die Bischofsversammlung nun auch zu einer Institution des Kaisers, die erste umfassende Synode zu einem Reichskonzil geworden. Dieser neuen Lage entsprechend wurden die Beschlüsse der Synode mit den Unterschriften der Väter, in der Reihenfolge nach den Provinzen des Reiches geordnet, allen christl. Gemeinden mitgeteilt (Schwartz: AbhM NF 13 [1937] 85/7; Jones: JRS 44 [1954] 22f). Der Kaiser nahm sich aber auch das Recht heraus, die ihm besonders am Herzen liegenden Ergebnisse den Gemeinden

selbst bekanntzugeben. So teilte er in einem Schreiben an die Kirchen die Regelung der Osterfrage mit (Eus. v. Const. 3, 17/20 = Urk. 26; vgl. Dörries 66/8; H. Kraft 220/5), frohlockend über die Herstellung der Einheit in allen Dingen u. beglückt über seine eigene Mitwirkung bei der Synode: ‚Auch ich selbst habe wie einer von euch daran teilgenommen. Denn ich will es nicht in Abrede stellen, freue mich vielmehr besonders darüber, daß ich ein Mitdiener von euch geworden bin.' In einem andern Brief, der an die alexandrinische Gemeinde ging (Socr. h. e. 1, 9, 17/25 = Urk. 25; vgl. Dörries 68/70; H. Kraft 218/20), feierte er den Sieg des Glaubens an den einen Gott: ‚Die Streitigkeiten, Spaltungen u. Wirren, die tödlichen Gifte der Meinungsverschiedenheiten hat nach Anordnung Gottes der Glanz der Wahrheit besiegt.' Zugleich wird aber auch die theologische Begründung für die Gültigkeit der Beschlüsse nicht vergessen: ‚Die Übereinstimmung der dreihundert Bischöfe ist nichts anderes als das Urteil Gottes.' So hatte nun für alle Welt weithin sichtbar die Verbindung von Kirche u. Reich begonnen.

II. Religionspolitik nach Nicaea. Auch nach dem Konzil blieb die Einheit der Kirche das letzte Ziel des kaiserlichen Handelns. Dabei kam es C. auch weiterhin nicht eigentlich auf die von den Parteien heiß umstrittenen theologischen Probleme an, vielmehr auf den Frieden der Bischöfe u. der Gemeinden, damit durch die einheitliche Gottesverehrung das Heil des Reiches gesichert sei. Die Verfolgung dieser Aufgabe hat den Kaiser stark in Anspruch genommen u. die kirchenpolitischen Motive in seinem Handeln in den Vordergrund gedrängt. Doch ist es auch jetzt nicht zu einem förmlichen Verbot des heidn. Kults gekommen, nur die Absonderung des Staates von der heidn. Religion nahm ihren Fortgang. Im Osten des Reiches, wo nun das Schwergewicht der Politik lag, vollzog sich jetzt die Wende des Zeitalters. – In der Behandlung der christl. Angelegenheiten ging es dem Kaiser darum, das Ergebnis des Konzils von Nicaea unbedingt festzuhalten. Diese Linie der Politik zeichnet sich klar ab; die Chronologie der Geschehnisse ist noch unsicher, zumal die Echtheit der einschlägigen Urkunden nicht immer feststeht (Bericht über den Stand der Forschung mit Hinweisen auf die früheren Untersuchungen von Schwartz, Bardy, Opitz u. a. bei W. Schneemelcher: ThLZ 79 [1954] 393/400). Als nach dem Ende der Synode Euseb. v. Nicomedia u. Theognis v. Nicaea Arianer bei sich aufnahmen u. damit die Entscheidung des Konzils anfochten, schickte der Kaiser beide Bischöfe in die Verbannung u. ließ sie durch Nachfolger ersetzen. Wahrscheinlich gehört in diese Zeit (326) das scharfe Häretikeredikt (Eus. v. Const. 3, 64f; vgl. Dörries 82/4; H. Kraft 246/8), das über die verschiedenen Gemeinden der Häretiker ein allgemeines Versammlungsverbot u. die Einziehung der Güter verhängte; immerhin schloß sich an die harte Maßnahme der kaiserliche Rat an, die Häretiker sollten in die katholische Kirche eintreten. Es spricht manches dafür, daß C. in diesem Jahr an Arius u. Genossen jenen erstaunlichen Brief gerichtet hat, in dem er nach gröblichen Ausfällen u. schweren Drohungen am Ende doch ‚den Mann mit dem eisernen Herzen' aufforderte, zu ihm zu kommen u. die Geheimnisse seines Inneren auszusprechen (Athan. decr. Nic. syn. 40 = Urk. 34; vgl. Dörries 103/12; H. Kraft 233/42). Diese persönliche Art, den Streit zu beheben, indem er die Streitenden an sich zog, hatte Erfolg. Arius reichte ein Glaubensbekenntnis ein u. wurde wieder ausgesöhnt; darauf stellten auch die verbannten Bischöfe den Antrag auf Revision ihres Urteils (Socr. h. e. 1, 14, 2/5 = Urk. 31; Dörries 79); sie wurden zurückgerufen u. wieder eingesetzt. Eine mit manchen Hypothesen arbeitende Erklärung des Hergangs nimmt an, daß die Wiederaufnahme der Arianer iJ. 327 durch eine zweite Sitzung der Synode von Nicaea erfolgt sei (Einwände von G. Bardy: RevScRel 8 [1928] 521/5; RechScRel 23 [1933] 430/50); es ist aber auch möglich, daß die Entscheidung zugunsten dieser Männer durch persönliche Fürsprecher, an denen es vor allem dem Hofbischof Euseb. v. Nicomedia nicht fehlte, herbeigeführt war. C. ging folgerichtig weiter u. forderte die Wiedereinsetzung des Arius in sein Amt zunächst von Alexander (Gelas. 3, 15, 1/5 = Urk. 32) u. nach dessen Tod (328) vom neuen alexandrin. Bischof Athanasius (Dörries 95f). Aber an diesem starken, ja gewalttätigen Mann, der das Nicaenum ohne Kompromisse verteidigte u. als Patriarch der ägyptischen Hauptstadt die unumschränkte Führung der Kirche seines Landes in Anspruch nahm, fand der Politiker seinen theologischen Widerpart (W. Schneemelcher:

ZNW 43 [1950/1] 242/56). Doch verstand es Euseb. v. Nicomedia, die Abneigung des Kaisers gegen jede Störung der Ordnung, die mit so viel Mühe herbeigeführt war, zunächst auf die anderen Gegner des Arius abzulenken. So wurden wahrscheinlich iJ. 328 Eustathius v. Antiochia u. wenig später Marcellus v. Ancyra durch eine Synode abgesetzt u. danach vom Kaiser verbannt. Als es nach der Entfernung des Eustathius bei der Neubesetzung des Stuhles von Antiochia Schwierigkeiten gab, griff C. in diese Frage, deren politisches Gewicht sich nun eben nicht mehr verkennen ließ, mit mehreren Schreiben ein. Die Antiochener mahnte er zur Einigkeit; den ihm befreundeten Euseb. v. Caesarea, der zum Bischof von Antiochia gewählt worden war, die Annahme der Wahl aber unter Berufung auf die Bindung an den Stuhl von Caesarea abgelehnt hatte, belobte er für die Einhaltung der kanonischen Satzungen; der Synode von Antiochia, die nun eine neue Wahl vorzunehmen hatte, legte er zwei Kandidaten nahe u. erreichte die Wahl des einen, der ein Anhänger des Euseb. v. Nicomedia war (Eus. v. Const. 3, 60/2). Es scheint, als hätten die Väter dieser Synode von Antiochia die Gefahren einer derartigen Einmischung in die kirchlichen Fragen nun doch erkannt; gehen doch wohl auf sie zwei Beschlüsse zurück, durch die jede eigenmächtige Hereinziehung des Kaisers in die kirchlichen Angelegenheiten untersagt u. in Sachen eines abgesetzten Klerikers die Befugnis der Synode gegenüber dem Kaiser eindeutig festgelegt wird (Hefele 1^2, 516f; G. Bardy: Fliche-Martin, Hist. 3, 103). Als die Melitianer den Kampf gegen Athanasius eröffneten u. den Patriarchen grundlos schwerer Verbrechen beschuldigten, ließ C. die Sache sorgfältig untersuchen u. sprach dem gerechtfertigten Athanasius seine Anerkennung aus (Athan. apol. 2, 68 = Urk. 52; Dörries 99/102; H. Kraft 255f). Nun aber vollzogen die Melitianer ihre Unterwerfung u. schlossen sich mit den Eusebianern zum gemeinsamen Kampf gegen Athanasius zusammen, der somit dem Kaiser als der letzte Störer des Kirchenfriedens erscheinen mußte. C. berief eine Synode nach Caesarea u., als Athan. dort nicht erschien, eine zweite nach Tyrus (335) u. stellte dieser in einem energischen Brief die Aufgabe, die getrennten Brüder zur Einmütigkeit zurückzuführen; sollte einer, so hieß es drohend, es wagen, beim Konzil nicht zu erscheinen, so habe er die Verbannung zu gewärtigen (Eus. v. Const. 4, 42; Dörries 114/7). Auf dieser Synode, die der Kaiser durch den Comes Flavius Dionysius kontrollieren ließ, wurde Athan. heftig angegriffen u. schließlich ernsthaft bedroht; als er vom Konzil weg an den Hof floh, wurde er von der Synode abgesetzt. C. berief die Bischöfe von Tyrus nach Jerusalem zur Feier der Einweihung der dort erbauten Grabeskirche u. gab ihnen für ihre neue Sitzung die Weisung, Arius u. seine Anhänger auf Grund ihres Bekenntnisses wieder in die Kirche aufzunehmen. Dies ist denn auch geschehen. Athan., der inzwischen auch eines politischen Anschlages beschuldigt war, wurde von C. dem Kirchenfrieden geopfert u. nach Trier in die Verbannung geschickt (335). Die Feier der Tricennalien, die bald darauf in der neuen Hauptstadt begangen wurde, diente der Verherrlichung der nun zum Höhepunkt geführten kaiserlichen Wirksamkeit, wie der Sprecher Euseb. v. Caesarea in seiner Festrede bekundete (unten Sp. 356). – So schien nun, nach vielem Hin u. Her in den Personalfragen, die Einheit auf Grund des nicaenischen Symbols gerettet u. damit das höchste Anliegen erfüllt; denn die Kirche stellte nach der Auffassung C.s den von Gott gewiesenen Weg des Heils dar. Der Kaiser, der sich als Vollstrecker des göttlichen Willens empfand, hatte die Lenkung der Kirche ergriffen. Wohl verstand er die Synoden als Ausdrucksformen der göttlichen Offenbarung, aber er hielt es von seiner eigenen kirchlichen Anschauung her dann doch für richtig, sie mit einer bestimmten Aufgabenstellung zu berufen, ihre Beschikkung, wenn nötig, mit Drohungen zu erzwingen u. ihre Beschlüsse durch politische Maßregeln zu bekräftigen. Bischöfe machte er zu seinen Freunden u. Beratern, aber er hatte keine Bedenken, um der Sache willen den einen oder andern von ihnen absetzen oder wiedereinsetzen zu lassen. Es ging ihm nicht um bloße Taktik; er wollte vielmehr die christl. Kirche zur Grundlage der geistigen Einheit des Reiches machen. Daher förderte er den Übertritt zum Christentum, gewährte nun auch den Christen den Aufstieg in die höhere Führung u. ließ sich eine eindrucksvolle Repräsentation des neuen Glaubens durch Bauten u. Bilder angelegen sein. Das Konsulat des Gardepräfekten Ablabius (331) bezeichnete den Durchbruch des scharfen christl. Kurses in der Regierung (Piganiol,

L'emp. C. 179f; ders., L'empire 51). Auch außerhalb der Grenzen des Reiches wurde es spürbar, daß das Christentum nun die Religion von Kaiser u. Reich geworden war. Hat doch C. in einem denkwürdigen Brief an den König Sapor sich für die auf dem Boden des persischen Reiches lebenden Christen eingesetzt (Eus. v. Const. 4, 9/12; Baynes 25/7; Dörries 125/7; H. Kraft 261f) u. gegen einen persischen Übergriff das christl. Königreich Armenien wiederhergestellt (Baynes 28). – In diesen Jahren, in denen der Kaiser die Gestaltung der christl. Kirche so nachdrücklich betrieb u. über sein persönliches Verhältnis zur neuen Religion keinen Zweifel mehr bestehen ließ (vgl. Dessau 6091), verschlechterte sich die Lage des Heidentums zusehends. Zwar blieben die heidn. Kulte nach wie vor geduldet; im Schreiben an die Provinzialen des Orients war diese Duldung wohl im Hinblick auf christliche Heißsporne besonders betont worden. Hervorragende Persönlichkeiten hielten sich in der kaiserlichen Gunst; C. verkehrte weiterhin mit dem neuplatonischen Philosophen Sopatros u. unterstützte den eleusinischen Mysterienpriester Nikagoras, der sich iJ. 326 bei den Königsgräbern in Ägypten inschriftlich verewigt hat (Ditt. Or. 720f). Aber im öffentlichen Leben verlor das Heidentum so viel an Boden als das Christentum gewann. Seit 324 wurden im Osten Christen in hohe Ämter eingesetzt, von demselben Jahr an verschwanden die heidn. Bilder von den Münzen, wenn sie auch noch nicht durch christliche Typen, sondern zunächst durch neutrale Zeichen u. Aufschriften ersetzt wurden (v. Schoenebeck 58f). Die Sonntagsfeier im Heer wurde so geregelt, daß Christen für ihren Gottesdienst freigestellt, heidnische Soldaten dagegen zu einem Gebet auf freiem Feld versammelt wurden (Eus. v. C. 4, 18/20). Dieses Gebet, das mit seinen allgemeinen monotheistischen Wendungen an das dem Kaiser Licinius geoffenbarte Gebet erinnert (Grégoire, Conv. 261), richtete sich an den Gott, der die Siege verleiht u. das Leben des Kaisers u. seiner Söhne beschützt. Von den alten Göttern, auch von Sol, war nicht mehr die Rede, u. die Opfer unterblieben. – Mit dem heidn. Senat in Rom hat C. auch nach 324 ein gutes Auskommen gesucht. Es war eine Verbeugung gegen Rom als geistiges Zentrum des Reiches, als die Hauptfeier der Vicennalien 326 nach Rom verlegt wurde (Alföldi, Conv. 99/102). Aber während des Aufenthalts in Rom hielt C. sich der Prozession zum Kapitol geflissentlich fern u. lud so den Haß von Senat u. Volk auf sich (Zos. 2. 29, 5). Diese Entfremdung hat offenkundig dazu beigetragen, der schon im Entstehen befindlichen Stadt Kpel einen antirömischen Zug zu geben. Von 330 ab, dem Jahr der Einweihung der neuen Hauptstadt, wurden christliche Embleme auf den Münzen häufiger zugelassen; das folgende Jahr brachte aus undurchsichtigen Gründen die Katastrophe des Sopatros. In dieser Zeit hat C. sich nicht mehr gescheut, in den östlichen Ländern Tempel für den Fiskus auszurauben u. an einigen Orten völlig zu zerstören (Eus. v. C. 3, 55/8; Piganiol, L'emp. C. 184f; Alföldi, Conv. 107/9; Vittinghoff 358/64). Die westlichen Länder wurden noch geschont, die stadt-römischen Kulte blieben unberührt; C. hat auch weiterhin noch die Befreiung heidnischer Priester von drückenden Leistungen bewilligt (Cod. Theod. 12, 1, 21; 12, 5, 2) u. bis zu seinem Ende kein generelles Verbot des heidn. Kults erlassen (Vogt, Frage 125/8; Gaudemet 48/54). Aber es wurde deutlich, daß der alte Glaube zum Aussterben verurteilt war. Auch die jüdische Sekte wurde durch gesetzliche Verfügungen weiterhin eingeengt u. niedergehalten (J. Vogt, Kaiser Julian u. das Judentum [1939] 26/9; Gaudemet 54/60).

III. Gründung von Kpel. Die politischen u. strategischen Erwägungen, die den Entschluß zur Gründung einer zweiten Hauptstadt auf dem Boden des alten Byzanz herbeigeführt haben, sind hier nicht zu erörtern. Uns beschäftigt nur die Frage, wie sich in der bedeutsamen Tat der Stadtgründung u. in den Lebensformen von Kpel die religiöse Lage der Zeit ausgeprägt hat. Unsere Überlieferung ist in dieser Hinsicht nicht ganz eindeutig, u. so kann es nicht verwundern, daß die neuere Forschung das Vorgehen des Kaisers bei der Gründung seiner Stadt teils als ausgesprochen antik-heidnisch, teils als ganz christlich bestimmt angesehen hat. Um Klarheit zu gewinnen, wird man die verschiedenen Phasen, aus denen sich der Gesamtvorgang der Gründung zusammensetzt, unterscheiden müssen (einige Zeugnisse bei F. W. Unger, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte 1 [1878] 62/9; über die legendenhafte Ausschmückung der Überlieferung Burch 116/30). – Schon im 3. Jh. hatten die Kaiser als Residenz zumeist eine Stadt gewählt, die als Hauptquartier geeignet war. C. hat in der

Zeit, in der er die Herrschaft mit Licinius teilte, zunächst Trier bevorzugt, dann sich vor allem Serdica zugewandt. Darin zeigt sich die Erkenntnis von der Wichtigkeit der Donaufront u. allgemein die Tendenz nach Osten. Der Entscheidungskampf gegen Licinius hat in seinem ganzen Verlauf dem Sieger C. die Bedeutung des Meerengengebiets u. den Wert der Lage von Byzanz klargemacht. Durch den Sieg von Chrysopolis am 18. IX. 324 Herr von Byzanz geworden, entschloß sich der Kaiser, diese Stadt auszubauen u. zur Erinnerung an den Sieg, der ihm die Alleinherrschaft gebracht hatte, nach seinem Namen zu benennen (Origo Const. 29: Constantinus autem ex se Byzantium Constantinopolim nuncupavit ob insignis memoriae victoriam). In den letzten Monaten des J. 324 haben die Bauarbeiten in Byzanz begonnen. Noch in diesem Jahr hat dort eine neue Münzstätte ihre Emissionen eröffnet u. ihre Prägungen mit der Signatur Constantinopolis versehen (Maurice 2, 482). Die Bautätigkeit hielt sich zunächst in bescheidenem Umfang; im Hergang der Dinge weist nichts darauf hin, daß die Neugründung vom ersten Augenblick an als Hauptstadt des Reiches gedacht war. Allerdings berichten heidnische u. christliche Schriftsteller, C. habe seine Residenz zuerst in der Gegend von Ilion zu bauen unternommen (Zos. 2, 30, 1; Sozom. h. e. 2, 3, 2; Zon. 13, 3, 1f [3, 13f Büttner-Wobst]). Darin wäre der Gedanke an den trojanischen Ursprung Roms enthalten, damit also wohl die Absicht des Kaisers zu erkennen, durch die Rückkehr an den mythischen Ausgangspunkt die Ansprüche Roms zu entkräften. Da aber die Ausgestaltung von Byzanz noch iJ. 324 begonnen, C. jedoch erst durch den Sieg von Chrysopolis die Herrschaft an der Meerenge gewonnen hat, bleibt für Bauarbeiten bei Ilion überhaupt keine Zeit. Man hat daher mit Recht die Angabe, die neue Stadt sei zuerst bei Troja geplant gewesen, als Rückspiegelung aus späteren Jahren bezeichnet, in denen die Gebildeten von Kpel im Wettbewerb mit Rom Anspruch auf die mythische Stätte von Troja erhoben (Alföldi: JRS 37 [1947] 11; abweichend E. Gren: Eranos 45 [1947] 153/64). – Erst in den folgenden Jahren hat die Ausgestaltung von Byzanz ein größeres Ausmaß u. einen höheren Anspruch gewonnen. Nach dem Bericht des Zos. 2, 30, 1 hat der religiöse Konflikt, den die Vicennalienfeier in Rom 326 heraufbeschworen hat, den Entschluß des Kaisers ausgelöst, eine neue Hauptstadt als Gegengewicht gegen Rom zu schaffen (πόλιν ἀντίρροπον τῆς Ῥώμης). Daran ist soviel richtig, daß die Distanzierung von dem heidn. Rom dem bereits im Aufbau befindlichen Kpel nach u. nach den Charakter eines christl. Gegen-Rom gegeben hat (Alföldi, Conv. 101/15). Hatte C. zunächst nur die Wiederherstellung der alten Mauern von Byzanz u. die Ausschmückung der Stadt in die Wege geleitet, so entschloß er sich nun zu einer bedeutenden Erweiterung des Mauerrings (über den mutmaßlichen Verlauf der Mauer vgl. R. Mayer, Byzantion-Konstantinupolis-Istanbul = DenkschrAkW 71, 3 [1943] 68/72; R. Janin, Constantinople byz.: Archives de l'Orient chrét. 4 [1950] 32/7). Die christl. Überlieferung erzählt, C. habe, die Lanze in der Hand, den Umkreis der neuen Stadt abgeschritten. Einer der Begleiter des Kaisers habe sich über den außerordentlichen Umfang, der sich da abzeichnete, gewundert u. gefragt: ‚Wie weit willst du gehen, Herr?' Der Kaiser habe geantwortet: ‚Bis derjenige hält, der vor mir geht' (Philostorg. 2, 9 [20f Bidez]; vgl. Niceph. Call. 8, 4 [PG 146, 20]). Damit ist die antike Auffassung, daß der Platz für die Anlage einer Stadt von der Gottheit bestimmt werden müsse, in das Christliche gewandt (D. Lathoud: ÉO 23 [1924] 294/6). Am 26. XI. 328 fand, verbunden wohl mit der Grundsteinlegung des erweiterten Mauerrings, die *Consecratio statt, d. i. die Erklärung des Platzes zum Göttergut (zu den Daten vgl. Th. Preger: Hermes 36 [1901] 336/42). Antiker Sitte gemäß wirkten wohl Astronomen u. Weihepriester mit, unter diesen vor allem Sopatros (Lyd. mens. 4, 2). Auch andere bedeutsame Züge antiker Tradition u. christlicher Neugestaltung werden mit dem Akt des J. 328 in Verbindung gebracht. Auf dem großen Markt der neuen Stadt, dem Forum Constantini, wurde eine hohe Porphyrsäule errichtet, die eine aus Erz gearbeitete vergoldete Kolossalstatue des C. als Helios trug. Diese Säule sollte die sakrale Mitte der Stadt bezeichnen. Wenn man bei der Anlage einer antiken Stadt, wie etwa bei der Gründung Roms, eine Grube (mundus) aushob u. darin Erdschollen von der bisherigen Heimat, mit denen man die Seelen der Vorfahren verhaftet glaubte, beisetzte, so ließ nach byzantinischen Berichten C., diesen Brauch umbildend, unter den Grundmauern der Säule Reliquien u.

andere hl. Gegenstände der christl. Religion aufbewahren. Diese kostbaren Dinge sollten also das geistige Erbe darstellen, das der Gründer seiner Stadt vermachen wollte (Lathoud aO. 298/300), u. zugleich die Sicherheit der Stadt verbürgen. Der älteste Zeuge, der den Einbau des Reliquiars berichtet, Hesychius v. Milet (Patria Cpol. 41 [17 Anm. Preger]), erwähnt auch eine andere Überlieferung, nach der das röm. Palladium neben den christl. Kleinodien untergebracht worden sei. Eine solche Mischung von christlichen u. heidnischen Heiligtümern ist selbst für diese Übergangszeit unwahrscheinlich; es ist viel eher anzunehmen, daß diese Version nachträglich in den Kreisen aufgekommen ist, die Kpel in jeder Hinsicht als Nachfolgerin Roms ausweisen wollten. So viel aber dürfte deutlich sein, daß die Überlieferung über Romulus u. die Gründung Roms auf C. u. seine Stadtgründung Einfluß ausgeübt hat. Besonderes Interesse hat die Kaiserstatue erweckt, die die Porphyrsäule bekrönte (Th. Preger: Hermes 36 [1901] 457/69). Angeblich handelte es sich um eine von Phidias gefertigte Statue des Apollo, die nun zum Bild des Kaisers als Sonnengott umgestaltet war: das Haupt umgaben sieben Strahlen; der Dargestellte hielt in der Linken eine Lanze, in der Rechten einen Globus, der nach der Angabe des Niceph. Call. 7, 49 (PG 145, 1325) mit dem Kreuz geschmückt war. Spätere Chronisten wissen zu melden, das Denkmal habe die Inschrift Κωνσταντίνῳ λάμποντι Ἡλίου δ κην getragen. Doch ist diese Formulierung unglaubwürdig, da ihr Wortlaut aus dem Schema der griech. Weihinschriften herausfällt u. überdies in der Stadt C.s an einem so offiziellen Bauwerk eine latein. Inschrift zu erwarten wäre (A. Frolow: RevHistRel 127 [1944] 65/7). An der Tatsache freilich, daß der Kaiser inmitten seiner Stadt als Sonnenherrscher aufgerichtet war, ist nicht zu zweifeln. Es zeigt sich darin, daß iJ. 328, als die Säule aufgestellt wurde (Chron. Pasch.: PG 92, 709), die Sonnensymbolik Christen u. Heiden gleichermaßen vertraut war. Aus einer Angabe des Philostorg. (2, 17 [28 Bidez]), die durch Theodoret bestätigt wird (h. e. 1, 32), ergibt sich, daß dieser Sonnenherrscher von den Christen kultisch verehrt wurde. Diese Angabe bezieht sich auf die Zeit nach dem Tod des Kaisers; da war C. für die Christen als Apostelgleicher ebenso verehrungswürdig wie für die Heiden als Divus. Überdies erklärt sich der spätere christl. Kult auch aus dem Umstand, daß in der Statue eine Reliquie des hl. Kreuzes (Socr. 1, 17, 8), in den Strahlen, die das Haupt der Figur umgaben, Teile der Nägel vom Kreuz (Codin. sign. Cpol.: PG 157, 504; Zon. 13, 3, 26 [3, 18 B.-W.]) eingesetzt gewesen sein sollen (Frolow aO. 76/8). Das Denkmal galt gerade in seiner christl. Sinngebung als ein Pfand des Heils für die Stadt. – Nach zwei weiteren Jahren wurde die Stadt eingeweiht. Der Tag der Dedikation, der 11. V. 330, wurde immerfort als Geburtstag von Kpel gefeiert. Euseb. erzählt, die Stadt sei dem Gott der Märtyrer geweiht worden, der heidn. Kult sei in ihren Mauern verboten gewesen (v. Const. 3, 48f); auch Sozom. 2, 3 betont das Fehlen von Altären, Tempeln u. Opfern. Diese Angaben können nicht wörtlich genommen werden. Denn wir wissen, daß Rhea in ihrem aus dem alten Byzanz übernommenen Tempel als Schutzgottheit der Stadt verehrt wurde (Hesych. Patria Cpol. 15 [6 Preger]) u. daß C. selbst auf dem Tetrastoon, dem großen Markt aus der severischen Zeit, zwei Tempel baute, in denen er die Statuen der Rhea, der Schutzgottheit von Kpel, u. der Tyche von Rom unterbrachte (Zos. 2, 31, 2f). Der Kaiser soll der Tyche der Stadt ein unblutiges Opfer dargebracht u. ihr den Geheimnamen Anthusa gegeben haben (Malal. 13, 5, 5; Chron. Pasch.: PG 92, 709; vgl. Lyd. mens. 4, 50; zur Quellengeschichte der Überlieferung Burch 76/9 mit teilweise fragwürdigen Hinweisen auf sabinisch-römische Sagen u. Kulte; vgl. Frolow aO. 79. 84f). Auch erfahren wir, daß bei der Dedikation wieder ein Astronom das Horoskop der Stadt gestellt hat (Zon. 13, 3, 6f [3, 14f B.-W.]). Ein fester Bestand alten Brauchtums ist damit für die Zeit der Dedikation gesichert. Doch reichen diese Zeugnisse nicht hin, um für die Einweihung der Stadt den Vollzug ausgesprochen heidnischer Riten durch den Kaiser selbst zu erschließen. Die Tyche von Kpel u. die Tyche von Rom besaßen im religiösen Leben der Menschen dieser Zeit nur geringe Geltung, diese Größen waren mit vielen ähnlichen zu politischen Begriffen geworden u. als solche schon sehr abgenützt. So konnte auf den Denkmünzen, die bei der Einweihung geprägt wurden, die Tyche von Kpel mit einem Zepter versehen werden, das am oberen Ende das christliche Kreuz u. den Globus zeigt (Alföldi: JRS 37 [1947] 10f. 15f u. Taf. 1f; vgl. J. Strzygowski: Analecta

Graeciensia [1893] 143/53, der aus der Rolle der Tyche zu weitgehende Folgerungen gezogen hat). Noch mehr will es besagen, daß die Stadt am Bosporus keinen kapitolinischen Tempel, keinen Vestakult, kein staatliches Priesterkollegium erhielt, daß ihr also gerade die religiöse Ausrüstung fehlte, die dem damaligen Rom noch ein so entschieden heidn. Gepräge gab. In allem übrigen wurde die neue Residenz an die Tiberstadt angeglichen, sie zählte 7 Hügel u. gliederte sich in 14 Regionen, sie erhielt ihren Senat u. ihre Annona; es wurde gesetzlich bestimmt, daß sie zweites Rom, δευτέρα Ῥώμη, heißen solle (Sozom. 2, 3; zu dieser Bezeichnung F. Dölger: ZKG 56 [1937] 16f). Was sie von Rom unterschied, das war trotz der genannten antiken Reminiszenzen das Fehlen repräsentativer heidnischer Kulte. Statt dessen erhielt die Stadt, seit sie 330 zum Aufenthaltsort des Kaisers wurde, durch Kirchen u. Denkmäler ein eindeutig christl. Gesicht. Was immer aus heidnischen Tempeln der griech. Welt zu ihrer Ausschmückung beigebracht wurde (Nachweise bei L. Bréhier: RevHist 119 [1915] 247/8; E. Gerland: ByzNJb 10 [1932/33] 103), führte doch nur die Profanierung des Heidentums vor Augen. Wenn der Kaiser in einem Gesetz vJ. 334 von der Stadt sprach, quam aeterno nomine iubente deo donavimus (Cod. Theod. 13, 5, 7), so konnte dies nur christlich verstanden werden.

IV. Herrscherkult, Herrscherbild. Es war zu erwarten, daß nach der Hinwendung C.s zum Christentum die heidn. Überlieferung u. die christl. Anschauung in der Einrichtung des Kaiserkults aufeinanderstoßen würden. Im 3. Jh. hatte der Kaiserkult an Bedeutung gewonnen. Dabei war allerdings die gedankliche Grundlage, auf der sich die Einrichtung des Herrscherkults im röm. Reich erhob, keineswegs einheitlich, sondern aus orientalischen, griechischen u. römischen Elementen zusammengesetzt. Neben der Auffassung, daß der Herrscher menschgewordener Gott sei u. daher im Bild einer bestimmten Gottheit verehrt werden müsse, stand der Gedanke, der Kaiser sei der Mann der Vorsehung, Träger einer besonderen göttlichen Kraft u. Gnade. Diese beiden Anschauungsweisen, die sich theoretisch widersprechen, berührten sich fortwährend in der Praxis des Kaiserkults u. hatten gerade noch in der Neugestaltung der Monarchie durch Diokletian eine weitgehende Verbindung erfahren (W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden: SbM 6, 1943, 46/53; Seston, Diocl. 1, 211/30). Ein christl. Kaisertum konnte die charismatische Auffassung vom Herrscher übernehmen u. auf diesem Weg Zugang zur Einrichtung des Kaiserkults gewinnen. Denn es war von je christliche Lehre gewesen, daß die Herrschergewalt von Gott stamme, u. einzelne Christen hatten gesagt, daß der Kaiser nach Gott die höchste Verehrung verdiene. In der Tat ist durch C., der vom Glauben an eine besondere göttliche Sendung erfüllt war, der Übergang vom heidn. zu einem christl. Kaiserkult vollzogen worden. Es blieben wohl Teilstücke der alten Einrichtungen erhalten, die auf der Idee vom Gottkaisertum beruhten, das ganze Gebilde der Herrscherverehrung aber wurde tiefgehend verwandelt (L. Bréhier-P. Batiffol, Les survivances du culte impérial romain [Paris 1920]; Kaniuth 39/82). – Die Lobpreisungen des Kaisertums u. die Heilserwartungen, die man an seine Tätigkeit für das Menschengeschlecht seit langer Zeit zu knüpfen gewohnt war, dauerten auch unter C. fort. Es gehörte weiterhin zu den stehenden Prädikaten der kaiserlichen Herrschaft, daß ihr die Regierung der Welt u. die Beglückung der Menschheit obliegen. Auch die Namen- u. Titelführung des Kaisers blieb im wesentlichen unverändert. Nur solche Namen u. Prädikate, die den Kaiser schlechthin als Gott kennzeichneten, wurden abgestoßen. So ersetzte C. den Namen Invictus, der den Kaiser mit dem Sonnengott gleichstellte, durch den weniger anspruchsvollen Victor (Kaniuth 50. 64f; Dörries 281/3) u. sah davon ab, sich selbst als divus oder divinus zu bezeichnen (Ensslin aO. 71/3). Ganz offenkundig hat C. in dieser Weise Folgerungen aus seinem christlich gedachten Verhältnis zur Gottheit gezogen. Damit ist nicht gesagt, daß diese Folgerungen auch von den späteren christl. Kaisern übernommen worden wären, ja C. selbst hat nicht in allen Fragen des Kaiserkults konsequent gehandelt. So hat er die Erhebung des Herrschers über das Menschliche, die durch Insignien u. Tracht des Kaisertums u. durch das höfische Zeremoniell zum Ausdruck kam, gern hingenommen, ja er hat sie in seiner Neigung zu imposanter Selbstdarstellung noch gesteigert. Wohl hat er die Strahlenkrone seit 324 von seinem Bildnis auf den Münzen entfernen lassen, doch hat er den Nimbus in die Darstellung des Kaiserbildes eingeführt u. auf diese Weise die Gott-

nähe des Herrschers veranschaulicht (Alföldi: RM 50 [1935] 144f; Ensslin aO. 70). Die kniefällige Verehrung von seiten der Untertanen hat er bestehen lassen u. dem christl. Kaisertum übermittelt. Es scheint, daß er von den Bischöfen die Adoration nicht verlangt hat; das spricht dafür, daß man sie zunächst als schwer vereinbar mit christl. Anschauungen u. Sitten angesehen hat, wie sie ja auch später noch gelegentlich beanstandet worden ist (Kaniuth 50f. 68; Ensslin aO. 67f). Besonders bemerkenswert ist, daß C., der den Namen Invictus abgelegt hat, im Kaiserbild der offiziellen Kunst doch wiederholt den Zusammenhang mit dem Sonnengott zugelassen hat (oben Sp. 315. 327). Eine unlösbare Bindung an diesen Gott darf man allerdings für die späteren Jahre daraus nicht erschließen, zumal in den zahlreichen Äußerungen des Kaisers aus dieser Zeit nichts in diese Richtung weist. Für eine letzte Beurteilung aller Formen der Kaiserverehrung unter C. bleibt es doch wichtig, daß er das wesentliche Element des Kaiserkults, die Darbringung der Opfer, beseitigt hat. Als er der Stadt Hispellum in Umbrien auf ihr Gesuch hin die Errichtung eines Tempels der gens Flavia gestattete, verlangte er ausdrücklich, daß der seinem Namen geweihte Tempel nicht mit dem Trug irgendeines ansteckenden Aberglaubens befleckt werde; das bedeutet doch wohl, daß keine heidnischen Riten darin vollzogen werden sollten (Dessau 705; Geffcken, Ausg. 94; Dörries 209/11. 339f). In ähnlicher Weise ist auch aus der *Consecratio des toten Herrschers das für christliches Empfinden allzu Anstößige entfernt worden, sei es, daß es sich noch um die Entscheidung C.s selbst oder um die Anordnung seiner Söhne handelt (Alföldi, Conv. 117f). – In demselben Maße, in dem die heidn. Elemente des Kaiserkults verdrängt oder verwandelt wurden, sind christliche Anschauungen u. Formen der Kaiserverehrung zum Durchbruch gekommen. C., der seine christl. Sendung den Zeitgenossen so lebendig zum Bewußtsein brachte, ist von christlicher Seite den hl. Gestalten des AT u. des NT zugeordnet worden. Bald nach der Schlacht an der Milvischen Brücke hat man begonnen, ihn dem Moses zur Seite zu stellen (E. Becker: Konst. d. Gr. u. seine Zeit 155/90; ders.: ZKG 31 [1910] 161/71). Daß man ihn zum Apostelgleichen erklärte, geht auf seine eigene Entscheidung zurück (unten Sp. 371). Die Bereitwilligkeit mancher kirchlicher Kreise, den Herrscher ins Übermenschliche zu erheben, wirkt sich in der Stellungnahme des Euseb. v. Caesarea aus, vor allem in der theologischen Begründung, die er dem Herrscherbild gegeben hat. Der gelehrte Bischof, der das Gottesreich in der Monarchie C.s erfüllt glaubte, hat besonders eindrucksvoll in seiner Tricennalienrede das Kaisertum als Nachahmung der monarchischen Herrschaft Gottes gerechtfertigt. Wenn er den himmlischen Hofstaat schildert, in dem Gott als der wahre Großkönig auf den Höhen des Himmels thront, umgeben von himmlischen Heerscharen, so macht er damit den Kaiser zum Abbild Gottes, den Palast, besonders den Thronsaal, zu einer Kultstätte. Erscheint hier der Herrscher an die erste Person in der Trinität herangerückt, so erfährt er von demselben Euseb. zugleich eine Annäherung an den Logos, da er wie dieser die Aufgabe erfüllt, die Menschen zu Gott zu führen (Straub, Herrsch. 119/24; ders: HistJb 74 [1955] 653/61; H. Eger: ZNW 38 [1939] 110/13; Kaniuth 59/62; Berkhof 100/3). Wenn diese politische Theologie des Euseb. auch keineswegs allgemein in der christl. Welt gegolten hat, so dürfen wir doch schon für die Zeit C.s eine christl. Durchdringung der Kaiseridee u. der Kaiserverehrung feststellen. Diese christl. Formung des Kaisertums ist für seine Nachfolger verbindlich geworden; auf sie geht es zurück, wenn der Herrscher in Byzanz stets als neuer Constantin akklamiert wurde (O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee [1938] 130f).

V. Gesetzgebung. Die christliche Kirche schickte sich an, unter der Leitung des Kaisers die Glaubenseinheit der Reichsbevölkerung zur Darstellung zu bringen u. übernahm staatliche Funktionen. Dies geschah allerdings nur in beschränktem Umfang. Die von C. anerkannte bischöfliche Gerichtsbarkeit blieb, was sie zuvor gewesen war, in der Hauptsache ein Schiedsrichteramt (V. Bušek: SavZKan 28 [1939] 453/92; A. Steinwenter: oben Bd. 1, 915/7). Es lag ihr fern, das röm. Recht aus christlicher Lehre heraus völlig umzugestalten. Für ein so weitschichtiges Unternehmen hätten auf seiten des Christentums die Voraussetzungen gefehlt. Die christl. Kirche als solche erstrebte gar keine völlige Umkehr der sozialen Ordnung u. war eben deshalb weit entfernt, ein umfassendes System christlichen Rechts aus sich heraus zu schaffen. Trotzdem hat das Christentum,

nachdem ihm die Sphäre der Staatlichkeit erschlossen u. der Kaiser persönlich ihm zugetan war, Einfluß auf die Gesetzgebung gewonnen u. ganz allgemein das private u. öffentliche Recht berührt. Das läßt sich in manchen Einzelheiten der Gesetzgebung C.s, auch solchen wesentlicher Art, deutlich aufzeigen. Allerdings stehen die christl. Anregungen oft im Einklang mit Lehren der stoischen Philosophie; der ganze Vorgang der Berührung des Christentums mit dem röm. Recht muß in Zusammenhang mit dem allgemeinen Vordringen des hellenist.-oriental. Rechts gebracht werden. Doch bleibt es bemerkenswert, daß die Gesetze, bei denen christlicher Einfluß sicher oder wahrscheinlich ist, zumeist der Zeit nach 320 angehören, also eben in die Jahre fallen, in denen die Verbundenheit des Kaisers mit dem Christentum auf allen Gebieten offen zutage tritt (C. Dupont, Les constitutions de C. et le droit privé au début du IVe siècle = Thèse Lille [1937]; M. Sargenti, Il diritto privato nella legislazione di C. [Mil. 1938]; zusammenfassend Vogt, Frage 118/48; Dörries 265/77). – Die Einrichtung der Sklaverei, die die alte Kirche als gegeben hingenommen hat, ist auch im constantin. Recht nicht angefochten worden. Wohl aber hat der Kaiser in Fortführung alter Tendenzen des röm. Rechts in mehreren Gesetzen auf die Begünstigung der Freilassung u. auf humane Behandlung der Sklaven hingewirkt. So wurde der Herr, wenn er die Bestrafung eines Sklaven mit anderen als den zugelassenen Werkzeugen vorgenommen hatte u. dabei der Tod des Sklaven eingetreten war, als des homicidium schuldig erklärt (Cod. Theod. 9, 2, 1f). Anderseits wurde streng daran festgehalten, daß zwischen Freien u. Sklaven rechtlich keine Ehe bestehen könne. Der geschlechtliche Verkehr einer weiblichen Person mit dem eigenen Sklaven wurde mit dem Tod bedroht (Cod. Theod. 9, 9, 1); dagegen fehlt eine entsprechende Bestimmung für die Männer, woraus sich ergibt, daß in dieser Frage die ältere röm. Auffassung sich unberührt vom Christentum gehalten hat. Ähnlich greifbar u. ähnlich begrenzt zeigt sich der christl. Einfluß im Eherecht. Unzweifelhaft geht auf ihn die Beseitigung der Erwerbsbeschränkungen zurück, die seit Augustus auf den caelibes lasteten (Cod. Theod. 8, 16, 1). Denn eben im beginnenden 4. Jh. haben christliche Synoden ihren Klerikern Enthaltsamkeit oder gar *Ehelosigkeit auferlegt. Auch sonst zeigt sich auf diesem Gebiet noch christlicher Einfluß, wenn auch nicht in durchschlagender Weise (E. J. Jonkers, Invloed van het Christendom [1938]). C. hat die einseitige *Ehescheidung erschwert, aber nicht abgeschafft. Er hat den gesetzlichen Schutz der Ehe durch strenge Bestrafung des *Ehebruchs auf weitere Schichten ausgedehnt, jedoch die Wirtshausmägde zufolge ihrer vilitas vitae in ganz unchristlicher Weise nicht einbezogen (Cod. Theod. 9, 7, 1). Den verheirateten Männern hat er das *Konkubinat verboten (Cod. Just. 5, 26, 1), den unverheirateten war das Zugeständnis gemacht, daß sie ihre Kinder aus dem Konkubinat durch nachträgliche Ehe legitimieren konnten (Cod. Just. 5, 27, 5). Entsprechend der Anschauung u. Sitte der Christen hat er die *Verlobung als Vertrag anerkannt u. das Recht der Verlobungsgeschenke festgelegt (oben Bd. 1, 713). – Die gesetzgeberische Tätigkeit C.s wird im allgemeinen als revolutionär angesprochen. Dieses Urteil ist insofern gut begründet, als die Gesetze des Kaisers das Rechtsgut des Hellenismus u. des Orients (u. in Verbindung damit der Lehre der christl. Kirche) weit stärker zur Geltung kommen lassen als die Gesetze seiner Vorgänger. In grundsätzlichen Fragen ist jedoch zu beobachten, daß C. das alte Recht, soweit es lebensfähig schien, erhalten hat, auch dort, wo es christlichen Anschauungen widersprach. Es war ein umstürzender neuer Gedanke, die Familie auf cognatio statt auf agnatio begründen zu wollen; aber die patria potestas wurde doch nicht ganz aufgehoben: das ius vitae necisque blieb bestehen u. die *Kinderaussetzung wurde nicht verboten, obwohl sie vom Christentum radikal verworfen wurde. Christlich beeinflußt ist dagegen wohl die staatliche Unterstützung unbemittelter Eltern, die dem Kinderelend in positiver Weise steuern sollte (Cod. Theod. 11, 27, 1 verglichen mit Lact. div. inst. 6, 20, 25; M. Roberti: Christianesimo e diritto romano = Pubblicazioni della Univ. catt. del S. Cuore, Sc. giur. 43 [Milano 1935] 78). Auch die Bereitschaft, über die bisherige Gesetzgebung hinaus die *Vormundschaft der Frauen zu lockern u. überhaupt die Rechte des Vormunds einzuschränken, mag mit der höheren Wertung der *Frau u. der Unmündigen im Christentum zusammenhängen. In dieselbe Richtung weist die soziale Tendenz im rechtlichen Schutz der wirtschaftlich

Schwachen, der *Witwen u. der Gefangenen. Doch muß man hier zugleich an die Einwirkung der stoischen Humanitätsidee denken. Eindeutig christlicher Herkunft sind einige bedeutsame Neuerungen des öffentlichen Rechts. Die Abschaffung der Todesstrafe durch *Kreuzigung (Sozom. 1, 8) hebt sich aus dem harten Strafrecht u. dem grausamen Strafvollzug dieses Zeitalters als besondere, der christl. Religion verdankte Erleichterung heraus. Ähnlich steht es mit dem Verbot, bei den zur Bergwerksarbeit u. zum Gladiatorenkampf Verurteilten das Brandmal im Gesicht anzubringen, ,dem Abbild der himmlischen Schönheit' (Cod. Theod. 9, 40, 2). In späteren Jahren hat C., auch hier wohl den christl. Forderungen entgegenkommend, die Abstellung der *Gladiatorenspiele verfügt (ebd. 15, 12, 1). Schließlich gewinnt die Einführung des *Sonntags als eines staatlichen Feiertags nur in Verbindung mit christlicher Anschauung u. Sitte einen überzeugenden Sinn. – So ist in vielen Einzelheiten der constantin. Gesetzgebung die Einwirkung des Christentums greifbar. In den grundsätzlichen Rechtsfragen bleiben Maß u. Bedeutung des christl. Einflusses oft unentschieden u. im ganzen ist festzuhalten, daß eine völlige Durchdringung des röm. Rechts durch das Christentum überhaupt nicht erstrebt wurde (vgl. *Corpus iuris).

F. C. als christl. Herrscher. I. Stellung in der Kirche. Taufe. Von der Wende des J. 312 an hat C. die christl. Religion begünstigt u. in seinen Staat eingeführt. Er hat, wenn es ihm geboten schien, auch keinen Zweifel darüber gelassen, daß er sich zur Gemeinschaft der Christen zählte. Die Form seiner Zugehörigkeit aber hat er mit herrscherlicher Sicherheit zu bestimmen gewußt. Entscheidend war ihm dabei nicht die politische Absicht, die Leitung der Kirche zu gewinnen u. doch seine persönliche Freiheit zu wahren, sondern sein Sendungsbewußtsein u. die besondere Art von Frömmigkeit, die zu seinem Wesen gehörte. C. hat sich nicht unter die Katechumenen aufnehmen lassen. Aus der Angabe bei Eus. v. Const. 1, 32, 3, daß er sich seit dem Feldzug gegen Maxentius an der Lesung der hl. Schriften beteiligt habe, darf man wohl entnehmen, daß er zwar nicht förmlich, aber doch sinngemäß zu der Gruppe der Hörer gerechnet wurde (Schwartz 63; Baynes 93). Einen weiteren Schritt der Einordnung in die Kirche hat C. bis zu seiner letzten Krankheit nicht getan. Vielleicht hat das besondere Nahverhältnis, in dem er sich zur Gottheit fühlte, ihm eine persönliche Festlegung unnötig oder gar unmöglich erscheinen lassen. Er glaubte sich stets durch außerordentliche Eingebungen u. Mahnungen seitens der Gottheit betreut, im Krieg zog er sich vor der Schlacht in sein Gebetszelt zurück, im Palast hielt er täglich im Gebet persönliche Zwiesprache mit Gott (Eus. v. Const. 2, 12, 1; 4, 22, 1; Straub, Herrsch. 108). Aus dieser Verbundenheit mit der Gottheit gewann er eine priesterliche Haltung. Er begründete am Hof eine christl. Gemeinde, die er zur Betrachtung der Schrift u. zum gemeinsamen Gebet versammelte (Eus. v. Const. 4, 17); er verfaßte über die Grundfragen seines Glaubens theologische Reden, die er in das Griechische übertragen ließ u. dann selbst vor der Hofgemeinde oder auch vor einem größeren Hörerkreis vortrug (Eus. v. Const. 4, 29. 32. 55). Sein Drang, die Menschen zu erziehen u. zu führen, erstreckte sich auf den gesamten Lebensbereich. Im Hinblick auf diese Aufgabe einer umfassenden geistigen Fürsorge bezeichnete er sich als von Gott eingesetzten Bischof des Äußeren (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός: Eus. v. Const. 4, 24). Die Bedeutung dieser Selbstbezeichnung ist seit langem umstritten. Man hat das von ihm in Anspruch genommene Bischofsamt vielfach als die Aufsicht über die außerhalb der Kirche lebenden Menschen (οἱ ἐκτός) verstanden u. neuerdings gegen eine solche Begrenzung seiner Aufsicht eingewandt, daß sie der sonst bezeugten Auffassung des Kaisers u. vor allem seiner Kirchenpolitik widerspreche; diese Festlegung des kaiserlichen Episkopos auf die außerhalb der Kirche stehenden Menschen richte sich gegen die arianische Neigung des späten C.; die ganze Stelle müsse als eine von orthodoxer Seite vorgenommene Interpolation der V. Const. genommen werden (Seston: JRS 37 [1947] 127/31). Nun zeigt aber der Zusammenhang, in dem Euseb. die Selbstbezeichnung C.s bringt, mit voller Klarheit, daß das kaiserliche Wirken in dem weiten staatlichen Raum, den die Bischöfe nicht unmittelbar erreichen konnten, gemeint ist, daß C. also die Aufsicht über den außerhalb der Kirche liegenden Bereich (τὰ ἐκτός) in Anspruch genommen hat (Vittinghoff 365/70). C. hat sich also im ganzen staatlichen Bereich den Beruf, christlich zu wirken, u. damit eine dem Bischofsamt entsprechende geistige Führungsaufgabe gegenüber allen Untertanen zugeschrieben. Das

war etwas anderes als die Leitung der Kirche, in deren Ausübung er dem Euseb. wie ein von Gott eingesetzter gemeinsamer Bischof erschien (οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος: v. C. 1, 44, 1). Es kann keine Rede davon sein, daß er bei dieser geistigen Betreuung der Menschen in- u. außerhalb der Kirche Frömmigkeit heuchelte, u. erst recht nicht davon, daß er den Weg zum Christentum nur aus Sündenangst eingeschlagen habe. Die Überlieferung, die Zos. 2, 29 von der Familientragödie im Hause C.s gibt, weist zwar in diese Richtung. Wir kennen die Gründe, aus denen sich C. iJ. 326 veranlaßt sah, seinen Sohn Crispus u. seine Gemahlin Fausta beseitigen zu lassen, nicht genau u. können nur mit Wahrscheinlichkeit sagen, daß ein Ehebruch vorlag. Wenn Zos. 2, 29, 6/8 sagt, der Kaiser habe nach diesem furchtbaren Vorgehen Entsühnung gesucht u., als die heidn. Priester für solchen Frevel keine Reinigung gewähren konnten, sich dem Christentum zugewandt, so ist dies dieselbe gehässige heidn. Deutung von C.s Christenglauben, die schon Julian in seiner Satire Καίσαρες ἢ Κρόνια vertreten hat (336 AB Hertl.). Aber diese Verzerrung ist schon durch die Tatsache widerlegt, daß C. das Reinigungsbad der Taufe eben nicht iJ. 326 genommen, sondern bis zur letzten Krankheit aufgeschoben hat. Kurz vor seinem Tod (22. V. 337) hat sich der Kaiser entschlossen, die Taufe zu empfangen (Eus. v. Const. 4, 61/3) u. ist dann in Achyrona bei Nicomedia von dem an diesem Ort zuständigen Bischof Euseb. v. Nicom. getauft worden (Hieron. chron. a. Abr. 2353). Den Bischöfen, denen er seine letzte Entscheidung vorlegte, eröffnete er, es sei seine Absicht gewesen, die Taufe in den Fluten des Jordan zu nehmen, wie der Erlöser selbst. Aus den weiteren Worten, die Euseb. ihm in den Mund legt, darf man vielleicht schließen, daß C. sich wohl bewußt war, erst durch diesen Schritt dem Volk Gottes beizutreten u. neue Richtlinien des Lebens zu gewinnen (v. Const. 4, 62, 3; Dörries 414 f). Wohl war die späte Taufe in dieser Zeit nicht selten (F. J. Dölger: Konst. d. Gr. u. seine Zeit 429/37), aber sie wurde, wie der 12. Kanon der Synode von Neucaesarea zeigt, von der Kirche schon in der Zeit C.s als Zeichen der Unvollkommenheit betrachtet oder geradezu als ein Haften an den Freuden der Welt, als Ausweichen vor dem Joch bezeichnet (Basil. hom. in s. bapt.: PG 31, 429/38). Da C. seine Mutter für das Christentum gewonnen u. seine Söhne dem neuen Glauben zugeführt hat, so müssen wir den Aufschub der eigenen Taufe mit der Sonderstellung erklären, die er als ein mit göttlichen Offenbarungen begnadeter Herrscher für sich in Anspruch genommen hat.

II. Bekenntnis in Erlassen u. Briefen. Wir können die religiöse Anschauung C.s, sein Sendungsbewußtsein, seine Auffassung von der Heilsordnung u. von der Geschichte aus den Briefen u. Erlassen wiederherstellen, die die Maßnahmen seiner Religionspolitik begleiten. Bei einem großen Teil dieser Dokumente ist die Echtheit gesichert. Auf die Kontroverse über die den Donatismus betreffenden Stücke wurde schon hingewiesen (oben Sp. 331). Am heftigsten umstritten waren eine Zeitlang die in der V. Const. des Euseb. enthaltenen Urkunden. Nach den Einwänden, die A. Crivellucci, V. Schultze u. A. Mancini gegen diese Stücke erhoben haben, unternahm es I. Heikel, ihre Echtheit mit formalen u. sprachlichen Beobachtungen zu stützen (GCS Euseb. 1, LXVI/LXXXII). Doch die Zweifel bestanden fort, wie P. Batiffol: BullAncLittArchChrét 4 (1914) 81/95 zeigt. Neue gewichtige Gründe für die Echtheit hat Baynes vorgetragen u. auch I. Daniele (I documenti Cost. della ‚Vita Const'. di Eus. = AnalGreg, Ser. Fac. Hist Eccles., Sect. B 1 [1938]) hat durch die Zusammenstellung der bisherigen Ergebnisse die Frage gefördert. Durch sorgfältige Interpretation aller uns erhaltener Texte hat Dörries Neuland gewonnen, indem er vom jeweils Gesicherten weiter vordrang. Zur Glaubwürdigkeit einzelner Stücke gibt H. Kraft in seinem Versuch, die religiöse Entwicklung C.s zu erfassen, wertvolle Gesichtspunkte. So können wir von festem Boden aus an Hand der als echt anerkannten Dokumente eine Skizze geben, die im wesentlichen Dörries verpflichtet ist. – Auf eine entscheidende Wende seines Lebens weist C. im Schreiben an die Synodalen von Arles hin, wenn er sein eigenes Leben als ein Beispiel für die von Gott gewollte Hinführung der Menschen zur Richtschnur der Gerechtigkeit nennt (ad regulam iustitiae converti: v. Soden nr. 18). Als Grund für diese Wendung dürfen wir die einfache u. große Erfahrung des Kaisers annehmen, daß die Verachtung der Gottesverehrung den Staat in Gefahr gebracht, ihre Wiederaufnahme aber Glück u. Segen beschert habe (Eus. h. e. 10, 7, 1 f). Diese Erkenntnis ist ein Teil der

oft u. nachdrücklich ausgesprochenen allgemeinen Anschauung, daß die Verfolger in einem wahrhaften Gottesgericht ein schmähliches Ende gefunden, er selbst aber, der Diener Gottes, mit dem heilbringenden Zeichen Siege errungen u. die Länder befreit habe, um die Menschen zur Verehrung des heiligen Gesetzes zu führen. Die Aufgabe, alles Irdische zu betreuen, u. die Sorge, daß bei allen Menschen die wahre Gottesverehrung hergestellt werde, bilden seit dem Sieg von 312 einen wesentlichen Teil von Amt u. Sendung (v. Soden nr. 14 u. 23). Dabei fühlt sich C. mit den Bischöfen verbunden als ‚Mitdiener', d. h. als ein von Gott zu diesem Dienst Berufener, ja geradezu als ‚Mensch Gottes'. Von 324 an ist er um der Wohlfahrt des Reiches willen innerlich erfüllt von der Berufung, ‚die Gesinnung aller Menschen gegenüber dem Göttlichen zu einer einzigen Haltung zu einigen' (Eus. v. Const. 2, 65, 1). Aus der Überzeugung heraus, daß er seine Seele Gott schulde (Dörries 264f), geht es ihm nicht um eine nur politisch brauchbare Organisation, sondern um eine Gemeinschaft, die das Heil vermittelt. Als solche versteht er die christl. Kirche. Die Motive dieses seines Glaubens sind mehr das vernünftige Denken u. die ihm persönlich verliehenen göttlichen Eingebungen als etwa Erkenntnisse aus der Hl. Schrift. Die Kirche, einmal als ‚Haus der Wahrheit' (Eus. v. Const. 2, 56) erkannt, soll durch sein eigenes Wirken ihre Einheit in Glauben, Liebe u. Frömmigkeit erhalten u. bewahren. Die Bischöfe, ‚die Führer des Heils der Völker' (ebd. 2, 67), sind ihm dabei Helfer, ihre Übereinstimmung ergibt eine gültige Norm; aber der Glaube an die persönliche religiöse Sendung läßt bei all seinem Eingreifen in die kirchlichen Kämpfe nicht die geringste Hemmung aufkommen. Das Abweichen von der einmal erreichten Formel betrachtet er als Wortgezänk, im schlimmsten Fall als teuflisches Werk der Zwietracht. So bleibt er in seinem theologischen Denken dem tieferen Bereich des christl. Glaubens fremd, gewinnt aber als Knecht Gottes den hochgemuten Ausblick auf ein christl. Friedensreich. Die Häretiker werden zuweilen strenger behandelt als die Heiden, wiewohl auch diesen gegenüber in den letzten Jahren die Unduldsamkeit deutlich hervortritt. Über allem steht ja die Absage an den Polytheismus ganz eindeutig fest. C. denkt, auch wenn er die umschreibenden Bezeichnungen ‚das Göttliche', ‚die Vorsehung', ‚der höchste Gott' beibehält, an den Gott des Christentums. Er nennt ihn den Schöpfer der Welt u. den Urheber alles Guten u. sieht die von ihm bewirkte sittliche Weltordnung in der Lenkung der Geschichte wie auch in der jenseitigen Vergeltung gegeben. Gott, der auch Retter heißt, hat dem in Irrtum gefallenen Menschengeschlecht in seinem Sohn ein Licht aufgehen lassen (Eus. v. Const. 2, 57). Über das Wesen des Logos u. seiner Menschwerdung allerdings äußert sich C. recht unbestimmt, er sieht die Frucht des Erdenwandels Christi in der Lehre des Glaubens, im Vorbild des Lebens u. in der Gewähr der Unsterblichkeit. Dem Mysterium der Erlösung bleibt er verschlossen, wiewohl er die Verehrung des Grabes Christi begründet hat. Doch diese Kultgründung erklärt sich aus seinem frommen Sinn für geweihte Stätten u. hl. Tage u. aus seinem Drang, der Glaubensüberzeugung einen mächtigen, schönen Ausdruck zu verleihen. Einzelne Züge dieser religiösen Anschauung mag man mit Lehren des Laktanz u. des Ossius in Verbindung setzen, anderes mit neuplatonischer oder christlicher Gnosis; dem Ganzen eignet jedenfalls eine starke persönliche Prägung.

III. Rede an die Versammlung der Heiligen. In den Hss. der V. Const. folgt auf das 4. Buch entweder als Anhang oder, wie in der besten Handschrift ausdrücklich benannt, als 5. Buch, Βασιλέως Κωνσταντίνου λόγος, ὃν ἔγραψε τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ. Nun berichtet Eus. v. Const. 4, 29 von der Gepflogenheit des Kaisers, Predigten zu halten, in denen er den Irrtum des Götzendienstes nachzuweisen suchte u. die Grundlagen des christl. Glaubens aufzeigte. Diese Reden, sagt Euseb. weiter (4, 32), verfaßte C. in lateinischer Sprache, um sie von offiziellen Übersetzern in das Griechische übertragen zu lassen. Als ein Beispiel dieser übertragenen Predigten will Euseb., wie er hier ausdrücklich sagt, am Ende des Werkes die Rede folgen lassen, ὃν αὐτὸς ἐπέγραψε ‚Τοῦ τῶν ἁγίων συλλόγου', τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ ἀναθεὶς τὴν γραφήν, ὡς μή τις κόμπον εἶναι νομίσῃ τὴν ἡμετέραν ἀμφὶ τῶν λεχθέντων μαρτυρίαν. Die auf das 4. Buch folgende Rede beginnt in der Tat mit den Worten Κωνσταντῖνος Σεβαστὸς τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ. Ihrem Inhalt nach ist sie eine etwas umständliche Apologie des Christentums. Nach der Begrüßung, in der auf den gegenwärtigen Tag des Leidens hingewiesen wird u. nach einer einleitenden Kennzeichnung

des Gegenstandes der Predigt (1/2) handelt der Redner von der Ordnung der Welt, die durch den Einen Gott geschaffen wurde, u. von der Torheit des Götzendienstes (3/5). Dann geht er auf die verfehlten Lehren vom Schicksal u. vom Zufall ein u. bespricht die irrigen Meinungen der Philosophen; eingehend wird dabei das Richtige u. das Unzureichende der Lehre Platons erörtert. Auch das mythologische Weltbild der Dichter wird abgelehnt (6/10). Nach diesen kritischen Ausführungen wendet sich der Sprecher der Darstellung der christl. Erlösungslehre zu, spricht von der Menschwerdung des Sohnes u. weist die Einwendungen u. Bedenken gegen diese Heilsordnung Gottes zurück (11/15). Dann geht er zu dem Argument der erfüllten Prophezeiungen über (16/7) u. schließt hier an die Propheten des AT die Weissagungen der Heiden an: von der erythräischen Sibylle wird ein Akrostichon angeführt, das in den Anfangsbuchstaben der Verse die Namenfolge Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός ergibt u. damit die Geschichte von der Herabkunft Jesu enthält; die 4. Ekloge Vergils wird in eingehender Erläuterung von Vers zu Vers als Prophezeiung der Menschwerdung u. der Erlösungstat Christi durch ‚den hervorragendsten der Dichter Italiens' gedeutet (18/21). Im letzten Teil feiert der kaiserliche Prediger seine Siege als Beweise der göttlichen Gnade, kennzeichnet das traurige Ende der Christenverfolger u. schließt mit dem Hinweis auf die Pflicht des Dankes für die Gnaden, die der Erlöser dem Kaiser u. dem Staat erwiesen hat (22/6). – Diese Rede ist vor allem durch den Abschnitt, in dem die Sibylle u. Vergil als Zeugen für das Christentum aufgerufen werden, hier von Interesse. Auch Lakt. hat sich auf diese Propheten des Heidentums berufen (div. inst. 7, 24). So wäre es an sich nicht überraschend, wenn der Kaiser C., dem Lakt. sein Werk div. inst. gewidmet hat (Moreau, Lact. 17/20), diese Gedanken einmal in einer seiner Reden aufgegriffen hätte. Aber gegen die Echtheit der uns überlieferten Rede sind ernste Bedenken erhoben worden. Nach den Vorstößen von J. P. Rossignol, Virgile et Constantin le Grand (1845) u. von A. Mancini, La pretesa Oratio Constantini ad sanctorum coetum = Studi Storici 3 (1894) 92/117. 207/27 hat vor allem auch Heikel durch die Interpretation der Rede ihre Unechtheit zu beweisen gesucht (GCS Eus. 1, XCI/CII; Krit. Beiträge z. d. Constantinschriften des Eusebius = TU 36, 4 [1911]). Die Quellenabhängigkeit u. die Arbeitsweise des Verfassers der Rede sind durch Heikel geklärt worden. In der philosophischen Zurüstung hat dieser Lact. div. inst. benützt, er hat manche Wendungen von Platon geborgt, die Bibel herangezogen, freilich ohne sie eigentlich zu zitieren. Im historischen Teil der Rede glaubt Heikel neben Lact. mort. p. auch Euseb. h. e. u. v. Const. als Vorlagen greifen zu können; damit wäre die Entstehung der Rede nach dem Tod des Kaisers gegeben. Daß aber nicht etwa Euseb. die Rede gefälscht hat, erschließt Heikel aus der Beobachtung, daß die Rede zwar die constantin. Urkunden verwertet hat, aber einen von diesen verschiedenen Stil zeigt. Obwohl er nicht bestreitet, daß der Kommentar zur Ekloge Vergils die Kenntnis des latein. Originals der Ekloge voraussetzt, hält Heikel die uns vorliegende Rede für ursprünglich griechisch geschrieben; so würde also die Angabe Eus. v. Const. 4, 32 gar nicht auf sie passen. Schließlich werden auch noch die Aussagen, die der redende Kaiser über sich selbst u. seine Vorgänger macht, in ihrer historischen Fragwürdigkeit charakterisiert. Alles in allem stellt der Nachweis der mühsamen u. doch oft mißglückten Quellenbenützung sowie des lockeren Gedankengefüges der Rede den Abstand von echten Reden u. Briefen C.s eindrucksvoll heraus. – Doch fehlt es auch nicht an Verteidigern der Echtheit. Dazu gehören schon A. v. Harnack (Chronol. 2, 116) u. E. Schwartz (PW 6, 1427), die sich entschieden für die Verfasserschaft C.s ausgesprochen haben, u. P. Wendland (PhW [1902] 230), der die Meinung vertrat, die Rede sei im Auftrag des Kaisers verfaßt u. im Interesse der Gewinnung der Heiden unter seinem Namen verbreitet worden. Die wiederholte Prüfung der Sprache u. des Gedankengangs der ganzen Rede führte J. M. Pfättisch zu der Ansicht, daß die Rede, wie sie uns vorliegt, zum Teil eine förmliche Übersetzung eines latein. Originals darstelle, im übrigen Teil nach einem vorliegenden Plan des Kaisers von einem Bearbeiter griechisch abgefaßt worden sei; in der Zeit zwischen 313/25, jedenfalls vor Nicaea entstanden, besitze sie bedeutsamen Zeugniswert für die Frage nach der christlichen Überzeugung C.s (Straßb. Theol. Stud. 9, 4 [1908]; ders.: Konst. d. Gr. u. seine Zeit 96/121). Dann hat besonders A. Kurfess in zahlreichen Beiträgen die Echtheit der Rede, vor allem auch durch

Herausstellung der im griech. Text durchscheinenden Latinismen, zu erweisen, ihr Verhältnis zu den Sibyllinen zu klären u. ihre Abfassung für den Karfreitag 313 wahrscheinlich zu machen gesucht (u. a. ZNW 19 [1919/20] 72/81; Pastor Bonus 41 [1930] 115/24; ThQS 130 [1950] 145/65; ZRelGeistG 4 [1952] 1/16). Auch Piganiol hält die Rede für constantinisch, wenn auch von Lakt. redigiert; er will die Predigt aber am 7. IV. 323 gehalten sein lassen (RevHistPhilRel 12 [1932] 369/72; L'emp. C. 137f; vgl. Moreau, Lact. 1, 19f). Zuletzt hat Dörries 129/61 die Anschauungen u. Begriffe der Rede mit dem Gedankengut u. dem Stil der echten Dokumente in umfassender Weise verglichen u. das Ergebnis gewonnen, daß es schwieriger sei, eine Fälschung anzunehmen als mit den noch bestehenden Unstimmigkeiten fertigzuwerden; er sieht sich allerdings genötigt, den literarischen Helfern des Kaisers ‚mehr als formale Dienste' zuzuerkennen. Alle diese Untersuchungen vermögen m. E. die genannten entscheidenden Einwände gegen die Echtheit der Rede nicht zu beseitigen. Vor allem bleibt die ausgesprochen literarische Gelehrsamkeit, die sich in den gesicherten Dokumenten nicht findet, unerklärt. So kann man nur mit Baynes (56) feststellen, daß die Rede wohl für die Geschichte der christl. Apologetik aufschlußreich ist, für die Geschichte C.s aber nicht verwertet werden kann.

IV. Kirchenbauten. Zu den untrüglichsten Zeichen der christl. Gesinnung C.s gehören seine Kirchenbauten. Er begnügte sich nicht mit der Rückgabe der Häuser, die den Christen in der Verfolgungszeit genommen worden waren, sondern setzte sich nachdrücklich für Erweiterungsanlagen u. Neubauten ein, bewilligte dazu staatliche Zuschüsse u. zeigte in der Ausstattung der Kirchen höchste Freigebigkeit (Eus. v. Const. 1, 42, 2; 2, 46; 3, 47, 4). Charakteristisch ist seine Anteilnahme an Bauten zu Ehren der Märtyrer, in denen er wie das ganze Zeitalter, das er heraufführte, die Heroen der christl. Welt sah. Wenn Martyrium u. Kirchenhaus eine enge Verbindung gewannen, so geschah dies nach dem Vorbild antiker Heroa. Ähnlich wie die Gedenkstätten der Märtyrer wurden auch Orte der Theophanie auf dem Boden Palästinas in kultische Versammlungsräume einbezogen. Durch die Bauten des Kaisers u. seiner Mutter Helena erhielt dieses Land, in dem bis auf diese Zeit das Judentum eine große Aktivität entfaltet hatte, ein christl. Antlitz u. wurde als das hl. Land weit mehr als zuvor das Ziel christlicher Pilgerfahrten (Aufstellungen über die const. Kirchenbauten bei Batiffol 353/61; Burch 131/62, dazu W. Ensslin: Gnomon 7 [1931] 263f; v. Schoenebeck 87/90; über die Baugedanken u. architektonischen Formen A. Grabar, Martyrium 1 [Paris 1946] 204/313; zu den Pilgerfahrten B. Kötting, Peregrinatio religiosa = Forschungen z. Volkskunde 33/5 [1950] 83/93). – In Rom hielten sich die christl. Bauten C.s am Rand des Stadtgebietes, wo innerhalb der Mauern die von Christen bewohnten Quartiere lagen u. außerhalb ältere Kultplätze an Gräbern bestanden (Grabar aO. 208/11). Die Bau- u. Schenkungsverzeichnisse des Liber pontificalis (1, 172/83 Duchesne) geben brauchbare Anhaltspunkte für die Gründungen C.s u. seines Hauses (vgl. außer dem oben genannten Schrifttum Caspar 1, 124/7; Piganiol, L'emp. C. 112/5; Th. Klauser: RQS 43 [1935] 179; F. W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in Rom [1948] 11/35). Diese Angaben werden für die beiden bedeutendsten Kirchenbauten, die Lateran- u. Peterskirche, archäologisch bestätigt (H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom² 189/211; R. Vielliard, Recherches sur les origines de la Rome chrét. [1941] 55/9; Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro [C. del Vat. 1951] u. das sich anschließende kritische Schrifttum). Es kann als gesichert gelten, daß der Bau der Laterankirche um 313 begonnen wurde, nachdem C. schon um die Wende 312/3 den Palast der Laterani dem Papst als Bischofssitz geschenkt hatte. Die Laterankirche, wohl die älteste Gemeindekirche des Basilikatypus, wurde das repräsentative Heiligtum des christlichen Rom, zumal sie noch unter C. ein prächtiges Baptisterium erhielt. Die Peterskirche wurde über der bei den Ausgrabungen 1940/49 gefundenen Memoria errichtet, die ein Beweis dafür ist, daß man damals das Grab des Apostels an dieser Stelle angenommen hat; sie stellt ‚die erste Märtyrerbasilika im eigentlichen Sinn des Wortes' dar u. ist in ihrer Verbindung von Heiligengrab u. Altar die christl. Umgestaltung eines antiken Heroons (Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika [1942]). Von den übrigen im Liber pontificalis genannten Gründungen gehören noch in die Regierungszeit C.s S. Lorenzo u. SS. Pietro e Marcellino, eine Kirche, die mit dem Mausoleum der Helena verbun-

den war; etwas später fallen die Basilika in Palatio Sessoriano, S. Paolo u. S. Agnese. An Größe u. Bedeutung kommt den römischen Gründungen die Doppelkirchenanlage in der Residenz Trier nahe; in ihrem Grundriß ist sie mit Bauten in Palästina zu vergleichen (Th. K. Kempf: Germania 29 [1951] 47/58). – In Antiochia, der Metropole des Ostens, wurde iJ. 327 ein oktogonaler Kirchenbau begonnen, der nach der Bautradition der Tetrarchenzeit mit dem kaiserlichen Palast zusammenhing (Eus. v. Const. 3, 50; tric. 9, 15; vgl. Grabar aO. 214/20). – Die Gründungen in Palästina, die zum Teil mit der Wallfahrt der Kaiserin Helena in Verbindung stehen, sind viel behandelt (zusammenfassend Watzinger, Denkm. 2, 117/24; C. Kopp, Grabungen u. Forschungen im Hl. Land 1867/1938 = Paläst.-Hefte des D. Vereins vom Hl. Lande 21/3 [1939]). Die Geburtskirche in Bethlehem (Eus. v. Const. 3, 41/3) ist wohl das frühste Beispiel der architektonischen Vereinigung von Gedächtnismal u. Versammlungsraum. Den Orten biblischer Theophanie gelten weiter die Eleonakirche an der Stätte der Himmelfahrt auf dem Ölberg (Eus. v. Const. 3, 41/3) u. die Basilika im Hain von Mambre, in dem Abraham die Offenbarung Gottes empfangen hatte (ebd. 3, 51/3). Die Kirche, die C. am Grabe Christi als Auferstehungskirche (τῆς ἀθανασίας μνῆμα) ins Leben rief u. die in seiner Anwesenheit iJ. 335 eingeweiht wurde (ebd. 3, 25/40; 4, 43/6), sollte an Pracht alle Kirchen des Erdkreises übertreffen. Die Einzelheiten der Gesamtanlage (Atrium, Basilika, zweites Atrium u. hl. Grab) sind noch nicht völlig geklärt (zuletzt E. Wifstrand: Göteborgs Högskolas Årsskrift 58 [1952] 1 mit weiteren Hinweisen). – In Kpel erhielten die Kirchenbauten in der gesamten Stadtplanung eine bedeutsame Funktion. Die Kirche der hl. Irene auf der alten Akropolis bildete einen kultischen Mittelpunkt. Als Palast- u. Bischofskirche hat C. die Sophienkirche vorgesehen; wohl stammt der erste Bau aus der Zeit des Constantius II, doch die Planung der Kirche geht auf C. zurück, wie man aus der einheitlichen Anlage von Hippodrom, Palast, Augusteumplatz u. Kirche erschlossen hat (A. M. Schneider: ByzZ 36 [1936] 77/85; ders., Byzanz = Istanb. Forschungen 8 [1936] 73). Über das bewohnte Stadtgebiet hinaus in die Nähe der von ihm errichteten Mauer verlegte C. die Märtyrerbasilika zu Ehren der Apostel u. in Verbindung damit sein Mausoleum (Eus. v. C. 4, 58/60). Diese Bauten waren beim Tod des Kaisers so weit fertig, daß die Beisetzung stattfinden u. der Gottesdienst abgehalten werden konnte (gegen G. Downey: Dumbarton Oaks Papers 6 [1951] 53/80; J. Vogt: Hermes 81 [1953] 111/7). In dieser ganzen Anlage äußert sich in besonderer Weise die Beziehung C.s zur christlichen Religion.

V. Beisetzung u. Kult. Diokletian u. Galerius hatten in Verbindung mit ihren Palastanlagen in Salonae u. Thessalonice die Stätte ihres Grabes u. ihres Kultes vorgesehen. C. hat diese Tradition aufgenommen u. christlich umgebildet (ausführlich darüber Kaniuth mit Lit.). Er ließ außerhalb der Apostelkirche in Kpel, aber in Verbindung mit ihr, sein Mausoleum errichten (eine archäologische Monographie ist von G. Downey angekündigt) u. die Begräbnisstätte so vorsehen, daß zu beiden Seiten seines Sarkophags je 6 Gedenkstelen der Apostel aufgestellt waren; die Apostel waren nicht in der Kirche begraben, u. Reliquien von Aposteln u. Apostelschülern sind erst in der Zeit Constantius II unter dem Altar der Basilika beigesetzt worden. Auf solche Weise traf C. Vorsorge, daß er nach seinem Tod an den Gebeten teilhätte, die hier zu Ehren der Apostel dargebracht würden (Eus. v. Const. 4, 60), daß ihm also die Fürbitte der Gläubigen zukomme. Einen ähnlichen Gedanken hatte er schon beim Begräbnis seiner Mutter verwirklicht, indem er neben ihr Mausoleum in Rom die Kirche der Hl. Petrus u. Marcellinus bauen ließ. Diese christl. Fürsorge ergibt sich als Sinn der ganzen Anlage in Kpel aus dem größeren Zusammenhang, in dem Euseb. seine Mitteilung bringt (Dörries 416/24). Der Wunsch des Kaisers hat sich bei seiner feierlichen Bestattung erstmals erfüllt (Eus. v. Const. 4, 65/73). Der Leichnam wurde von Nicomedia nach Kpel überführt u. im Palast aufgebahrt. Diese Aufbahrung u. die damit verbundene Staatstrauer wurden dem Herkommen gemäß gestaltet. Dann wurde nach der Ankunft des Constantius der Leichnam in die Apostelkirche überführt u. im Mausoleum beigesetzt. An den Staatsakt schloß sich der von den Priestern u. vom christl. Volk gefeierte Gottesdienst an. So wurde der tote Kaiser ,durch den von den Aposteln geführten Ehrentitel verherrlicht u. dem Volk Gottes zugesellt, gewürdigt sowohl der göttlichen Satzungen wie der mystischen Feier u. in den Genuß der Teilhaberschaft an den heiligen Gebeten' gesetzt

(Eus. v. Const. 4, 71; Dörries 417). Die Beisetzung inmitten der Grabstelen der Apostel hat dazu beigetragen, daß die Nachwelt C. als Apostelgleichen (ἰσαπόστολος) gefeiert hat; der Umstand, daß er in der Taufgnade (in albis) gestorben war, hat seine Anerkennung u. Verehrung als Heiliger erleichtert. Von Kpel aus hat sich sein Kult im ganzen christl. Orient verbreitet. Dagegen hat ihn die röm. Kirche nie in ihren Kalender aufgenommen. Wenn in Ländern des Westens da u. dort die kultische Verehrung C.s begegnet, so hat dies lokale Gründe. So hat man ihm in England zufolge der im MA dort weit verbreiteten Legende, er sei in diesem Land als Sohn einer einheimischen Fürstentochter geboren, viele Kirchen geweiht (C. Pellegrini: Scuola Cattolica 5, 2 [1913] 253/7). – Es ist möglich, daß für C. selbst u. für manche seiner Zeitgenossen in dieser besonderen Beisetzung noch der Gedanke einer Erhöhung des Toten über alle Menschen enthalten war. Allerdings ist die These von A. Heisenberg (Grabeskirche u. Apostelkirche [1908]), C. habe begraben sein wollen wie Christus selbst, als unhaltbar erkannt worden. Aber wie das Grab Christi durch seine Stellung in der Stadtanlage die Mitte des neuen u. ewigen Jerusalem sein sollte, so konnte auch die Grabstätte des Kaisers auf der Höhe des vierten der 7 Hügel Kpels als das ideale Zentrum der neuen Hauptstadt gelten: wie Christus der Gründer des hl. Reiches war, so mochte C. in seinem Heroon als der Gründer der Hauptstadt des irdischen Reiches erscheinen (Grabar 1, 227/40). Die Einreihung des Toten in die Apostelschar konnte an die Aufnahme antiker Herrscher unter die 12 Götter, an den Kult eines 13. Gottes (τρισκαιδέκατος θεός) erinnern (O. Weinreich, Triskaidekadische Studien [1916]; ders., Art. Zwölfgötter: Roscher, Lex. 6, 787f. 847f). Wenn diese Vorstellung damals noch geläufig war, so hat C. ihr jedenfalls eine christl. Prägung gegeben.

G. Legenden u. Erfindungen. Die schöpferische Persönlichkeit C.s u. das epochemachende Werk seiner Regierung haben die Legendenbildung angeregt. Immer wieder verkündete der Kaiser den Glauben an eine besondere Sendung u. zeigte durch sein Verhalten, daß ihm unmittelbare Erleuchtung u. wunderbare Gottnähe beschieden seien. Die Zeitgenossen waren von der tiefgreifenden Wendung der Dinge stark betroffen. Nicht nur die professionellen Lobredner, sondern auch hochgelehrte Bischöfe verloren angesichts der Persönlichkeit u. des Werkes nahezu die Fassung, während vereinzelte Heiden dem Kaiser abgründigen Haß entgegenbrachten. Aus dieser leidenschaftlichen Stellungnahme gingen bei den einen mannigfache Erzählungen von wunderbaren Begebenheiten um den Herrscher hervor, bei den andern verleumderische Angaben über die Verworfenheit seines Charakters. Euseb. hat in der V. Const. das Leben eines Heiligen, einer religiösen Führergestalt, gezeichnet u. mit diesem Enkomion eine große Wirkung auf die weitere Formung des C.bildes ausgeübt, sowohl in der Kirchengeschichtsschreibung als auch in der Legendenbildung. Für letztere mag hier nur die neuerdings vollständig veröffentlichte und genauer untersuchte V. Const. des Cod. Angelicus 22 stehen (H. G. Opitz: Byzant 9 [1934] 535/90; P. Heseler: Byzant 10 [1935] 399/402; J. Bidez: ebd. 403/37). Dagegen wurde in den Kreisen der heidn. Opposition über das Motiv der Wendung C.s zum Christentum die Erfindung aufgebracht, der schuldbeladene Kaiser habe im Christentum nur Entsühnung von seinen Freveln gesucht (oben Sp. 361). Die christl. Legenden wuchsen mit dem zunehmenden Abstand von der geschichtlichen Erscheinung u. verdrängten während des MA in wesentlichen Zügen schließlich die echte Überlieferung (vgl. Coleman, Burch, Gerland).

I. Helena u. die Auffindung des Kreuzes. Die Angaben, die Eus. v. Const. 3, 41/7 über die Frömmigkeit der Kaiserin-Mutter macht, sind die Grundzüge im Bild der hl. Helena geworden. Er berichtet von ihrer Wallfahrt zu den hl. Stätten in Palästina u. von ihren Kirchenbauten in Bethlehem u. auf dem Ölberg; er rühmt die Wohltätigkeit, die sie im Osten ausgeübt, u. ihre ausnehmende Frömmigkeit. Den Beschluß dieses heiligmäßigen Lebens bildet dann in der Darstellung des Euseb. der Tod im Beisein des Sohnes u. die Beisetzung in dem für sie errichteten Mausoleum ‚in der kaiserl. Stadt', nämlich in Rom in dem Rundbau bei der Basilika der Märtyrer Petrus u. Marcellinus (Tor' Pignattara). Euseb. versäumt aber nicht, die historisch sehr bemerkenswerte Tatsache hinzuzufügen, daß Helena erst unter dem Einfluß ihres Sohnes Christin geworden ist. – An die Überlieferung über das Auftreten u. Wirken der Kaiserin-Mutter in Palästina hat sich später die Legende angeschlossen, daß Helena das Kreuz

Christi in Jerusalem aufgefunden habe (J. Straubinger, Die Kreuzauffindungslegende = Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengeschichte 11, 3 [1912]; H. Leclercq: DACL 3, 3131/9; Cecchelli 171/5). Bei Euseb. ist davon nichts gesagt. Auch das Itinerar. Burdigal., die Wallfahrtsbeschreibung aus dem J. 333, weiß nichts von einem in Jerusalem verehrten Kreuz. Wohl aber ist aus den Katechesen des Cyrill v. Jerusalem, die 348 oder 350 gehalten sind (cat. 4, 10; 10, 19; 13, 4 [PG 33, 467/8. 686/7. 775]), zu erschließen, daß damals in Jerusalem ein gegenständliches Kreuz gezeigt u. verehrt wurde. Doch von der Auffindung dieses Kreuzes durch die Kaiserin Helena ist weder bei Cyrill noch bei den andern griech. Vätern des 4. Jh., die die Verehrung des Kreuzes in Jerusalem kennen, die Rede. Erst bei Ambrosius in der Rede De obitu Theodosii vJ. 395 (43: CSEL 73, 393) ist Helena in die Legende von der Auffindung des Kreuzes eingefügt. Ihre Rolle ist in dieser ersten Fassung noch einfach, sie wird aber in den nächsten Jahren mächtig ausgestaltet, wie Paul. Nol. ep. 31 (vJ. 402) u. Rufin h. e. 10, 7/8 (etwa 403) zeigen. Ein fester Zug der erweiterten Legende ist der, daß Helena drei Kreuze findet u. daß das wahre Kreuz Christi durch ein Heilungs- oder Totenerweckungswunder ausgewiesen wird. C. habe, so heißt es in der Legende, die ihr von seiner Mutter gebrachten Nägel des Kreuzes für sein Diadem oder für seinen Helm u. die Zügel seines Pferdes verwandt (Coleman 119). – Diese Erzählung von der Auffindung des Kreuzes durch Helena ist also im Westen entstanden u. dort weit verbreitet worden. Im Osten wurde sie üppig weitergesponnen in der Legende von Protonike, der angeblichen Gemahlin des Kaisers Claudius I, die das Kreuz gefunden u. die Kirche über dem hl. Grab gebaut haben soll, u. in der Legende von dem Juden Judas, der ‚in den Tagen der seligen Kaiserin Helena, der Mutter des glorreichen u. gottliebenden christl. Kaisers Constantinus' das Kreuz fand, sich bekehrte u. als Cyriacus Bischof v. Jerusalem wurde. Diese letztere Version ist dann auch im Abendland heimisch geworden. Szenen der verschiedenen Fassungen der Legende sind von der bildenden Kunst im Osten u. Westen vielfach dargestellt worden (J. G. Herzog zu Sachsen: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit 255/8; J. Maurice, Sainte Hélène [Paris 1930]). – In der geläufigsten Fassung der Legende findet sich auch die Angabe, daß C. vom röm. Bischof Euseb (308/9 im Amt) im christl. Glauben unterrichtet u. dann von ihm getauft worden sei. Das ist eine von mehreren Legenden über die Bekehrung u. Taufe des Kaisers. Es ist anzunehmen, daß diese Version zur Korrektur des arianischen Bischofs Euseb. v. Nicomedia aufgekommen ist (F. J. Dölger: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit 416/26; Coleman 153).

II. Silvestertaufe. Neben die geschichtliche Überlieferung über die Taufe C.s traten schon früh Legenden, die von einer wunderbaren Heilung u. Bekehrung des Kaisers zu erzählen wußten. Bei weitem die größte Wirkung erlangte die Legende von der Taufe C.s durch den Papst Silvester. In der latein. Fassung der Actus Silvestri (Mombritius, Sanctuarium 2^2 [1910] 508/31) besagt die Legende in den Grundzügen folgendes: Der Römer Silvester bewährt u. bekennt sich in der Verfolgungszeit als Christ u. entgeht auf wunderbare Weise dem Tod. Zum Priester geweiht, wird er bald Nachfolger des Bischofs Miltiades u. führt bedeutsame Neuerungen im kirchlichen Leben durch. Um der Verfolgung durch den Kaiser C. zu entgehen, flieht Silvester auf den Berg Siraptim. C. aber wird vom Aussatz befallen u. erhält von den Aposteln Petrus und Paulus, die ihm bei Nacht erscheinen, den Rat, sich an Silvester zu wenden, der ihn im Bade der Taufe heilen werde. Silvester wird zurückgerufen, nimmt den Kaiser in den Katechumenat auf u. erteilt ihm in den Thermen des Lateranpalastes die Taufe, die zugleich die Heilung vom Aussatz bewirkt. C. erläßt nun zum Dank Gesetze zugunsten der Christen, beginnt den Bau der Peterskirche u. der Lateranbasilika u. verkündet feierlich seine Bekehrung u. die Freiheit der Religion. Des Kaisers Mutter Helena, die in Bithynien beinahe für das Judentum gewonnen worden wäre, konnte diese Politik ihres Sohnes nicht billigen. Da veranstaltete C. 315 in Rom in seiner u. seiner Mutter Gegenwart ein Streitgespräch zwischen christl. Priestern u. Juden, das ausführlich wiedergegeben wird. Da Silvester die Einwände der Juden zurückzuweisen u. seine größere Wunderkraft zu zeigen vermag, nehmen viele Juden, aber auch Helena u. ihr Anhang, die Taufe. Während man früher den Ursprung der Legende im Osten annahm (L. Duchesne, Liber pontificalis CIX/CXX; Coleman 153/72), ist durch W. Levison (Miscella-

nea F. Ehrle 2 [1924] 181/239; zustimmend Caspar, Gesch. 1, 128/30) erwiesen, daß sie in Rom entstanden ist u. daß die latein. Fassung den Ausgangspunkt für die griech. u. oriental. Bearbeitung gebildet hat. Auf Rom weist schon der Umstand, daß C. unter seinen christenfreundlichen Verordnungen besonders die Bestimmung trifft, daß alle Priester im röm. Reich den Bischof von Rom als Haupt haben sollen. Dazu kommt die Beobachtung, daß römische Örtlichkeiten, Personen u. Bräuche mehrfach in die Erzählung verflochten sind, wie der Berg Soracte, dessen Name im Volksmund Siraptim lautete, der Bischof Melciades (Miltiades) u. der Stadtpräfekt Tarquinius. Auch die Zusammenhänge, die Burch 26/75 zwischen einzelnen Zügen der Erzählung u. alten sabinisch-römischen Mythen u. Kultüberlieferungen aufgezeigt hat, sprechen für Rom als Nährboden der Legende. Da in dem gefälschten symmachianischen Constitutum Silvestri vJ. 501 die Version von Aussatz u. Taufe C.s bereits begegnet, muß die Legende vor 500 entstanden sein; auf die letzten Jahrzehnte des 5. Jh. weist die literarische Abhängigkeit vom jüngeren Arnobius, der um 460 geschrieben hat. – Dem Schöpfer der Legende kam es, wie es bei dieser literarischen Gattung naheliegt, auf christliche Erbauung u. Unterhaltung an. Daneben zeigt aber die in der Legende ausgesprochene Erhöhung des röm. Bischofs, daß mit dieser Erfindung Rom sich die entscheidende Rolle bei der Bekehrung C.s u. beim Sieg der christl. Religion zuschrieb. Die Stellung, die der röm. Stuhl am Ende des 5. Jh. gewonnen hatte, erklärt diesen auf die Vergangenheit zurückgreifenden Anspruch zur Genüge. Da bot sich der Papst Silvester, dessen Pontifikat 314/36 mit der Regierung C.s ungefähr zusammenfiel, als die geeignete Gestalt dar, die Verbindung Roms mit dem ersten christl. Kaiser herzustellen. C. wird bei seinem Aufenthalt in Rom 315 (die Legende nennt dieses Jahr als Zeitpunkt für das Religionsgespräch) in der Tat mit Silvester zusammengetroffen sein (Piganiol, L'emp. C. 111/2). Außerdem erinnerten die angesehensten röm. Kirchen an C. Es ist sogar möglich, daß das auf C. zurückgehende Baptisterium bei der Lateranbasilika irrtümlich als die Stätte verstanden wurde, in der C. getauft wurde u. daß die Inschrift vom Triumphbogen in der Peterskirche (ILCV 1752: Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans, Hanc Constantinus Victor tibi condidit aulam) durch die Mißdeutung von mundus (=rein) die Anregung zur Erfindung der Geschichte vom Aussatz des Kaisers gegeben hat (Levison aO. 183/4; Caspar, Gesch. 1, 122f). – Die Legende der Actus Silvestri wurde wenige Jahrzehnte nach ihrer Entstehung vom Autor der V. Silvestri des Liber pontificalis aufgenommen u. bald danach fast allgemein als historisch angesehen. Dem Denken des MA entsprach der Hergang der Dinge, den die Legende bot, weit mehr als der historische Tatbestand. Den überraschenden Übergang von der Zeit der Verfolgung des Christentums zu seiner Anerkennung im ganzen Reich konnten doch nur die Wunder Gottes u. die heiligmäßigen Gestalten des Papstes u. des Kaisers erklären. Wie befreiend mußte es wirken, daß man nun den Arianer Euseb. von der Taufe C.s ausgeschlossen sah, daß die unerfreuliche Aufschiebung der Taufe vermieden war! Zu alledem kam noch der Gewinn, daß in der Legende, als deren Verfasser im übrigen in den meisten Handschriften historiographus noster Eusebius genannt war, der Vorrang Roms durch den ersten christlichen Kaiser bestätigt war.

III. Die ‚Constantinische Schenkung'. Die Silvesterlegende hat erheblich dazu beigetragen, C. im MA als den Begründer der Weltordnung, in der Kaiser u. Papst zusammenwirkten, u. damit als den vorbildlichen christl. Universalherrscher erscheinen zu lassen. Sein Name wurde von der Sage immer mehr verklärt, seine Gestalt wurde das Urbild des christl. Reiters (E. Heydenreich: Dt. Zeitschr. f. Geschichtswiss. 9 [1893] 1/27; O. Hartig, Der Bamberger Reiter u. sein Geheimnis [1939] 34/88). Auch in die bedeutsamste Fälschung des christl. Abendlandes spielte die Silvesterlegende wesentlich herein, in die sog. Constantinische Schenkung (Constitutum Constantini: Text von K. Zeumer: Festgabe R. v. Gneist [1888] 47/59; danach J. Haller, Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates [1907] 241/50; C. Mirbt, Quellen z. Gesch. des Papsttums u. des römischen Katholizismus[4] [1924] 107/12). Dieses vielbehandelte Dokument gibt sich als ein Erlaß C.s, mit Datum u. Unterschrift versehen u. am Grabe des Apostelfürsten Petrus niedergelegt. In diesem Erlaß erzählt der Kaiser im Anschluß an die Act. Silvestri seine wunderbare Bekehrung, seine Taufe durch Papst Silvester u. seine Heilung vom Aussatz. Zum

Dank für seine Rettung überträgt C. im zweiten Teil der Urkunde dem päpstlichen Stuhl, um ihn über Kaisertum u. weltliche Herrschaft zu erhöhen, kaiserliche Würde u. Macht u. bestätigt ihm den Primat in der gesamten Kirche. Weiter verleiht er dem Papst die kaiserlichen Insignien u. überläßt ihm den Palast im Lateran u. die Hoheitsrechte über die Stadt Rom u. alle Provinzen, Orte u. Städte Italiens u. der westlichen Länder (tam palatium nostrum, ut prolatum est, quamque Romae urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates). Der Kaiser selbst verlegt seine Residenz nach dem Osten, denn ‚es ist nicht recht, daß dort, wo der Vorrang der Priester u. das Haupt der christl. Religion vom himmlischen Kaiser eingesetzt ist, der irdische Kaiser Macht habe'. Diese Bestimmung soll bis an das Ende der Welt gelten. Wer sie antastet, soll in der untersten Hölle die ewige Verdammnis erleiden. – Es ist deutlich, wie das von der Silvesterlegende geschaffene Bild die allgemeine Voraussetzung für das Aufkommen einer derartigen Schenkungsurkunde darstellt, u. wie einzelne Züge der Legende hier aufgegriffen u. weitergestaltet wurden. Die Entstehung der Fälschung wird von manchen Gelehrten mit dem Bündnis zwischen dem Papsttum u. dem König Pippin zusammengebracht. Kurz vor der Abreise des Papstes Stephan II ins Frankenreich (753) oder während des Aufenthaltes Stephans in Saint-Denis (754) oder auch erst unter dem nachfolgenden Papst Paul I (757/67) sei die Urkunde hergestellt worden. Daneben wird die Meinung vertreten, daß die Fälschung erst nach der Begründung des fränkischen Kaisertums zur Betonung der Prävalenz des Abendlandes vor Byzanz entstanden sei (zur Frage vgl. A. Schönegger: ZKTh 42 [1918] 326/71. 541/90; J. Haller, Papsttum 1 [1934] 406/8. 509 f; Th. Klauser, Der Ursprung der bischöfl. Insignien u. Ehrenrechte = Bonner akad. Reden 1² [1953] 23/8; W. Ohnsorge: ZSavGerm 68 [1951] 78/109). Die Fälschung, die den Papst zu einer Art Oberkaiser machte, der das Kaisertum vergeben kann, hat dem Machtanspruch des römischen Stuhls für Jahrhunderte eine rechtliche Grundlage gegeben (Schönegger aO.; G. Laehr, Die Konstantin. Schenkung in der abendländ. Lit. des MA bis zur Mitte des 14. Jh. [1926] u. das dort genannte Schrifttum). Doch haben schon mittelalterliche Gelehrte die Urkunde als Erfindung bezeichnet; Nikolaus v. Kues u. Lorenzo Valla haben dann den Nachweis der Fälschung erbracht. Durch sieben Jahrhunderte hat das gefälschte Dokument seine Wirkung getan, ein Zeichen für die unheimliche Macht, die auch der fiktive C. besaß.

A. Alföldi, Hoc signo victor eris: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten (1939) 1/18; The Conversion of C. (Oxford 1948); The Initials of Christ on the Helmet of C.: Studies in Roman Econ. and Soc. Hist. in honour of A. Ch. Johnson (Princeton 1951) 303/11. – F. Altheim, Literatur u. Gesellschaft im ausgehenden Altertum 1 (1948); Aus Spätantike u. Christentum (1951). – P. Batiffol, La paix constantinienne et le catholicisme (Paris 1914). – N. H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church Raleigh Lecture 1929 = ProcBritAc 15 (1929) 341/441. – H. Berkhof, Kaiser u. Kirche (1947). – V. Burch, Myth and Constantine the Great (Lond. 1927). – J. Burckhardt, Die Zeit C. des Großen = Ges.Ausg. 2 (1929). – C. Cecchelli, Il trionfo della croce (Rom 1954). – C. B. Coleman, Constantine the Great and Christianity = Columbia Univ. Publ. in Hist., Econ. and Public Law 60, 2 (1914). – E. Delaruelle, La conversion de C., état de la question: BullLitEccl 54 (1953) 37/54. 84/100. – H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = AbhG 34 (1954). – P. Franchi de' Cavalieri, Constantiniana = StT 171 (1953). – W. H. Frend, The Donatist Church (Oxford 1952). – J. Gagé, Le ‚signum' astrologique de C. et le millénarisme de Roma aeterna: RevHistPhilRel 31 (1951) 181/223. – E. Galletier, Panegyriques latins 1/2 (Paris 1949/52). – V. Gardthausen, Das alte Monogramm (1924). – J. Gaudemet, La législation religieuse de C.: RevHistEglFr 33 (1947) 25/61. – E. Gerland, Konstantin d. Gr. in Geschichte u. Sage = Texte u. Forschungen z. byz.-neugr. Philol. 23 (1937). – H. Grégoire, La ‚conversion' de C.: Rev. de l'Univ. de Brux. 36 (1930/31) 231/72; La statue de C. et le signe de la croix: AntClass 1 (1932) 135/43; Eusèbe n'est pas l'auteur de la ‚Vita Constantini' dans sa forme actuelle et C. ne s'est pas ‚converti' en 312: Byzant 13 (1938) 561/83; La vision de C. ‚liquidée': ebd. 14 (1939) 341/51. – K. Hönn, Konstantin d. Gr.² (1945). – H. Kahler, Konstantin 313: JbInst 67 (1952) 1/30. – A. Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins d. Gr. (1941). – H. Koch, Konstantin den Store (Kopenh. 1952). – Konstantin der Große u. seine Zeit, Gesammelte Studien hrsg. von F. J. Dölger = RQS Suppl. 19 (1913). – H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (1955). – K. Kraft, Das Silbermedaillon C. d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm: Jb. f. Numism. u. Geldgesch. 5/6 (1954/5) 151/78. – R. Laqueur, Eusebius als Historiker

seiner Zeit (1929). – H. LIETZMANN, Der Glaube Konstantins des Großen: SbB (1937), 29; Gesch. 3 (1938; 1953[2]). – H. P. L'ORANGE–A. v. GERKAN, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens = Studien z. spätant. Kunstgesch. 10 (1939). – J. MAURICE, Numismatique Constantinienne 1/3 (Paris 1908/12). – J. MOREAU, Sur la vision de C.: RevÉtAnc 55 (1953) 307/33; Notes d'histoire romaine: Annales Univ. Sarav. 2 (1953) 89/105; Lactance, De la mort des persécuteurs 1/2 = Sources chrét. 39 (Paris 1954). – K. MÜLLER, Kirchengesch. 1, 1[3] (1941). – P. ORGELS, La première vision de C. (310) et le temple d'Apollon à Nîmes: BullAcBelg 34 (1948) 176/208; A propos des erreurs historiques de la Vita Const.: Mélanges H. Grégoire 4 (1952) 575/611. – J. R. PALANQUE u. a., De la paix constantinienne à la mort de Théodose: FLICHE-MARTIN, Hist. 3 (Paris 1936). – A. PIGANIOL, L'empereur C. (Paris 1932); L'empire chrétien (Paris 1947); L'état actuel de la question constantinienne: Historia 1 (1950) 82/96. – W. SCHNEEMELCHER, Athanasius v. Alexandrien als Theologe u. Kirchenpolitiker: ZNW 43 (1950/1) 242/56. – H. v. SCHOENEBECK, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius u. Constantin = Klio Beih. 43 (1939). – E. SCHWARTZ, Kaiser Constantin u. die christl. Kirche[2] (1936). – O. SEECK, Regesten der Kaiser u. Päpste f. d. Jahre 311/476 (1919). – W. SESTON, La vision païenne de C. et les origines du chrisme constantinien: Mélanges Cumont (1936) 373/95; La conversion de C. et l'opinion païenne: RevHistPhilRel 16 (1936) 250/64; Dioclétien et la tétrarchie 1 (Paris 1946); L'empire chrétien: Relazioni X. Congresso int. Scienze storiche 6 (1955) 792/6. – STEIN, Gesch. 1. – J. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike (1939); Konstantins christliches Sendungsbewußtsein: Das neue Bild der Antike 2 (1942) 374/94. – M. SULZBERGER, Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens: Byzant 2 (1925) 337/448. – F. VITTINGHOFF, Euseb. als Verfasser der ,Vita Constantini': RhMus 96 (1953) 330/73. – J. VOGT, Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins d. Gr.: ZKG 61 (1942) 171/90; Zur Frage des christl. Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins d. Gr.: Festschrift L. Wenger 2 (1944) 118/48; C. d. Gr. u. sein Jahrhundert (1949); Die Bekehrung Constantins: Relazioni X. Congresso int. Scienze storiche 6 (1955) 733/79. *J. Vogt.*

Constantinus Porphyrogenitus s. Konstantinos Porphyrogenetos.

Consuetudo.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Unter c., griech. ἔθος, versteht man jenen überaus bedeutsamen Kreis außerrechtlicher Bindungen, der neben Gesetz u. Natur für die Aufrechterhaltung der Ordnung innerhalb einer Gemeinschaft auf dem Wege gleichartiger Handlungen ihrer Glieder sorgt, bzw. dieser Ordnung ein bestimmtes nur ihr eigenes Gepräge gibt. Das Ethos legt so dem Individuum Pflichten auf, die ein gedeihliches Zusammenwohnen u. Zusammenwirken mit anderen Wesen seiner Art ermöglichen. Es wird dadurch nicht nur eine wichtige Quelle für Recht u. Rechtsprechung, sondern auch eine entscheidende Orientierung für das kultische, rechtliche u. sittliche Verhalten der Menschheit. Tiefe Ehrfurcht wohnt dem Menschengeist vor dem Althergebrachten inne. Er fühlt sich heimisch im bewährten Gebrauch u. hat eine eingewurzelte Scheu davor, das, was lange bestand, anzutasten. Die Wirkung des Bestehenden, seine Vorteile u. Nachteile, lassen sich übersehen, während die Neuerung sich erst gegenüber den eigenwilligen Tendenzen des Lebens durchsetzen u. rechtfertigen muß, also wieder nur Ansatz eines neuen Ethos sein kann. Darüber hinaus steht schützend hinter der c. der ideale Gedanke, daß in ihr sich Geschichte, Religion, Rechtsauffassung u. sittliches Verhalten eines Volkes verkörpert hat u. schon deswegen ehrfürchtige Achtung erfordert. So kommt es, daß das Ethos geradezu mit dem ungeschriebenen Gesetze gleichgestellt wurde u. vielfach als Quelle für das geschriebene Gesetz galt (Dion. Hal. 2, 24, 1). Wie die Alten überhaupt, nicht nur die Griechen, der Überzeugung waren, daß dem gegenwärtigen ein goldenes, mindestens ein besseres Zeitalter vorausgegangen sei, so hielten sie auch die Übung u. Sitte der Vorfahren in den meisten öffentlichen u. privaten Lebensbetätigungen für normgerecht u. vorbildlich. Solange daher den Völkern eine ruhige u. statische Entwicklung beschieden war, galt der Konservatismus oder die Hochhaltung des Überlieferten, die Treue zur Sitte u. zum ,Üblichen' als ehrenvolle, besonders den Vornehmen auszeichnende, ja in Kult u. Recht die Gültigkeit eines Aktes bedingende Norm. Ἔθος πρὸς τοκήων ist bei Aeschyl. Ag. 727 die von den Eltern her angestammte Sitte u. Sinnesart. Sie ist wohl der Erwägung wert (Plut. Nic. 1 [524a]). Sie kann so stark sein, daß sie nicht nur auf Jahrhunderte die Handlungen eines Volkes regelt u. einen starken Damm gegen volksfremde Neuerungen bildet, sondern auch

diese letzteren wieder zu ihrer Zeit beseitigt, wo sie mit dem durch die Vergangenheit bestimmten Denken des Volkes keine organische Verbindung einzugehen vermocht hatten. So sagt Gellius, die Gesetze des Drako seien nicht durch Dekret u. Befehl, sondern ‚tacito inlitteratoque Atheniensium consensu' wieder abgeschafft worden (18, 4); das alte Gewohnheitsrecht hatte sich gegen die drakonische Neuerung zur Wehr gesetzt; denn der ‚consensus' des röm. Schriftstellers entspricht genau der γνώμη κοινή in der Definition von ἔθος bei Dio Chrys. or. 76. Ähnliche Bedeutung hat ἦθος, das mit ἔθος nicht nur die gleiche Sprachwurzel hat, sondern auch den mos oder die consuetudo bezeichnet, insofern sie durch generelle Handlungsweise zur Sitte, zum Brauch u. Herkommen geworden sind. Nach Aristot. eth. Nic. 2, 1, 1103 ist ἦθος die dauernde Willensrichtung u. Neigung zu derselben freiwilligen Handlung, die aus der mehrfachen freien, wiederholten Handlung in einer bestimmten Richtung hervorgegangen ist (vgl. Macrob. sat. 3, 8, 12: mos ergo praecessit et cultus moris secutus est, quod est c.; s. Hirzel 14f). Das Wort erscheint zuerst bei Hesiod. op. 67. 78 im Sinne von Sitte u. Herkommen, dann bei Plato rep. 3 (400 D) in der pleonastischen Wendung τὸ ἦθος τῆς συνηθείας. – Was durch dieses Ethos geregelt wird, ist folgendes: a) Die kultische Verehrung der Götter. Ideal dafür ist schlechthin die ‚alte Sitte'. Die religiöse Erziehung erfolgt darum nicht nur auf Grund von νόμοι ἱεροί, sondern auch mit Hilfe von ἄγραφα ἔθη, eine Unterscheidung, wie sie Philo gerade dem griech. Denken entlehnt, um das jüd. Erziehungswesen dem zeitgenössischen Denken näherzubringen (leg. ad Gai. 115 [6, 176, 19 C.-W.]; Ranft 189_5). In der Bestimmung dessen, was als Gesetz oder Gewohnheit einzuhalten ist, liegt eine der wichtigsten Amtsbefugnisse des Priestertums, was bei der Bedeutung der Prodigien für das öffentliche Leben besonders erwähnenswert ist (Dion. Hal. 2, 73, 2). Als sich um 400 nC. Eunapios aus Sardes mit brennenderem Eifer wie schriftstellerischer Begabung für die alte hellenistische Religiosität einsetzt, rühmt er an seinen ‚Sophisten', deren Leben er schildert, daß sie ‚die Götter nach alter Sitte (νόμος) verehren' (252, 22 Dind.; s. Labriolle 354). – b) Durch das Ethos wird ferner geregelt das Rechtsleben, indem die Gewohnheit nicht nur rechtschaffender Faktor neben dem Gesetz ist, sondern häufig auch sich dem Gesetz gegenüber derogierend verhält. Daß sie ein wichtiges Auslegungsmittel des Gesetzes ist, wurde zu allen Zeiten anerkannt. Sogar üble Gewohnheiten waren imstande, Recht zu erzeugen, so daß Justinian ihnen ausdrücklich diese Fähigkeit absprechen mußte (Nov. 134, 1). In griech. Urkunden ist das κατὰ τὰ ἔθη eine stete Rechtsklausel (PLips. 3, 3, 8 [Hauskauf aus Hermupolis]; 29, 2 [Testament aus derselben Stadt]; 57, 32 [Kleiderlieferung für die Gladiatorenschule]). – c) Endlich wird durch das Ethos geregelt die öffentliche u. private Sitte, so daß ein Einwand schlechthin abgeschnitten werden konnte mit dem Bemerken: ‚so ist es in unseren Gewohnheiten (ἤθεσι) festgelegt'. Die Sitte gehört organisch zum geliebten heimatlichen Herd; sie ist derjenige Teil, den man auch in die Ferne mitnimmt u. dorthin verpflanzt, in deren geregeltem Ablauf man den Ersatz der Heimat zu finden glaubt. Häufig ist das Prädikat χρηστός mit ἤθη verbunden (1 Cor. 15, 33). Daß man sich aber mit solcher Vorliebe an das ‚Übliche' hielt, hatte seinen Grund nicht nur in der Achtung vor den Vorfahren, sondern auch in dem praktischen Vorteil, daß die durch öftere Wiederholung im Volksleben entstandene Disposition den sichereren, rascheren u. reibungsloseren Ablauf der entsprechenden Funktionen garantierte (vgl. Eisler).

II. Römisch. Die hier begegnenden Termini sind die folgenden: consuetudo, mos, mores, usus, observantia, vetustas, antiquitas. Oft erscheint auch die Verbindung c. ususque, so daß Isid. et. 5, 3, 3 das Wort c. sogar von communis usus ableitet. Gemeint ist mit allen diesen Ausdrücken ein Brauch, der durch allgemeine Zustimmung öffentlich gültige Bedeutung erlangt hat oder beanspruchen kann (quod consensu receptum est: Gai. instit. 3, 82). Kein Volk hat wohl die c. oder den mos maiorum so hoch eingeschätzt wie die Römer. Die c. gilt der Gesamtheit der Schriftsteller als die Grundlage der röm. Größe (moribus antiquis res stat Romana virisque: Enn. ann. frg. 500); Verfall der c. gilt als Ursache des Untergangs (Tac. ann. 14, 20: ceterum abolitos paulatim patrios mores funditus everti). Höchstes Lob verdient der Römer, der die Rückkehr zum ‚priscus mos' grundsätzlich fördert (Tac. aO. 12, 12). Diese Bedeutung mußte der c. schon deswegen zuteil werden, weil die Urzeit der

Römer, wie die aller Völker, der schriftlichen Aufzeichnung des Rechtsstoffes entbehrte. – Alle Verhältnisse, ob kultischer, rechtlicher oder sozialer Art, wurden durch die c. geordnet. a) Zäh u. nachhaltig ist besonders die kultische Gepflogenheit. Hier galt schlechthin die unübertreffliche Weisheit der Vorfahren (Rech 14/7. 52/69). Man sang alte Lieder, die man nicht mehr verstand (Quint. 1, 6, 40), schleppte im Ritual Ausdrücke mit, die man nicht mehr zu deuten wußte, hielt an Tongefäßen fest, nachdem außerhalb des Kults längst Metall in Gebrauch gekommen war, u. tötete das Opfertier mit der Steinkeule lange nach dem Ende der Steinzeit (Kroll 41). Die Einhaltung der c. bedingt den Wert des Opfers vor der Gottheit (Verg. Aen. 11, 2; 12, 173). Die gottesdienstliche Gewohnheit ist geschützt durch das stete: sicuti in sollemnibus sacris fieri consuetum. Auch spät noch blieb die Befragung der haruspices, galten Prodigien u. Auspicien als ausschlaggebend für den Beginn irgendwelcher Unternehmungen. Wer sie zu fragen versäumte, hatte schärfsten Tadel zu gewärtigen (Cic. nat. deor. 2, 7. 8). Die Priesterkollegien besonders sind Träger u. Bewahrer der c. der Vorzeit. Die oft hinderlichen Ritualvorschriften erfahren keine Änderungen, weil man der Überzeugung ist, daß die ‚prudentia‘ der Väter für alles gut vorgesorgt habe. An der ererbten Gewohnheit in Religionsgebräuchen der Familien u. Väter festhalten, heißt gewissermaßen eine von den Göttern selbst überlieferte Religion bewahren: quoniam antiquitas proxume accedat ad deos (Cic. leg. 2, 27). Als um die Wende des 4. zum 5. Jh. die alte Religion in ihrem Bestand gefährdet war, wandte man sich mit großem Eifer, namentlich in den Kreisen der röm. Aristokratie, dem Alten zu u. suchte in der Kopierung der Klassiker als den Zeugen der Vergangenheit Halt u. Trost (Labriolle 354). Die röm. Nobilitas blieb überwiegend der alten Religion bis zuletzt treu (vgl. besonders A. Alföldi, Die Kontorniaten, Text [Budap. 1943] 55/57). Den Christen aber warf man vor, sie hätten nicht die heilige c. für sich. Sie sind superstitio nova (Sueton. Nero 16). Sie haben die πάτρια ἔθη verlassen (so bes. Julian). Die Christen sind abgewichen von der c. maiorum (adv. christ. 32 N.). Beschwörend wandte sich namentlich der röm. Stadtpräfekt Symmachus in seinen ergreifenden Relationes an die Kaiser; sie möchten die alten consuetudines schonen im Hinblick auf ihre erhabenen Vorgänger, von denen die früheren die Gebräuche der Väter geehrt, die späteren sie wenigstens nicht abgeschafft hätten (3, 2. 3: instituta maiorum patriae iura et fata defendimus). ‚Gewähret uns, daß wir das, was wir als Knaben übernommen haben, als Greise auch unseren Nachkommen überliefern dürfen. Denn groß ist die Liebe zur consuetudo‘ (3, 4 [6]). Iam si longa aetas auctoritatem religionibus faciat, servanda est tot saeculis fides, et sequendi sunt nobis parentes, qui secuti sunt feliciter suos, .. reveremini annos meos, in quos me pius ritus adduxit; utar ceremoniis avitis; neque enim penitet (3, 8 [7]). – b) Da sich die c. auf die öffentliche Meinung stützen konnte, darf sie als die älteste Rechtsquelle angesprochen werden, auf die der Staat selbst, die Rechtsprechung u. die fundamentalen Institute des Privatrechtes: Eigentum, Ehe, Verwandtschaft sich gründen. Der Bedeutung der Gewohnheit gegenüber ist die anfängliche schöpferische Kraft des Gesetzes nur gering. Jul. dig. 1, 3, 32: ius moribus vel consuetudine inductum; Quintilian. 5, 10, 12: pleraque in iure non legibus sed moribus constant (vgl. auch den Auctor ad Herenn. 2, 19; Cic. inv. 2, 67; Rech 9/14). Der Grund dafür scheint den Juristen der Kaiserzeit der Wille des Volkes zu sein (Ulp. frg. 1, 4: Mores sunt tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus). Man unterschied zwischen ‚mos‘ als dem inneren Moment des Gewohnheitsrechts u. c. als dessen äußerem. Der ‚mos‘ ist durch fortgesetzte Übung zur c. geworden (Macrob. sat. 3, 8: morem dicit esse in iudicio animi, quem sequi debeat consuetudo). An die c. knüpft die älteste Sammlung der sog. ‚leges regiae‘ an, die unter einem der Tarquinier oder bald nach ihrer Vertreibung von einem Pontifex maximus aus dem Geschlechte der Papirier (ius civile Papirianum) veranstaltet wurde. Damit hatten sich die beiden rechtsbildenden Faktoren des Staatslebens, c. u. lex, zusammengefunden (Cic. rep. 1, 2, 2; Gai. inst. 1, 1; 1, 92). Bisweilen wird noch ‚natura‘ als Rechtsquelle genannt. Die Verbindung c. u. lex blieb selbst nach dem Erlaß des Zwölftafelgesetzes in Geltung. In vielen rednerischen Ergüssen hat ihr Cicero Beachtung geschenkt (part. orat. 37, 130; inv. 2, 22, 65). In einer Zeit also, wo bereits das Individuum beginnt, den traditionellen Einfluß der röm. gens zu sprengen, sind die konservativen Tendenzen u. die senatorische Tra-

dition, der Rom seine Größe verdankt, noch mächtig. Die c. umgab den Römer in den traditionellen Grundsätzen seiner Familie. Sie formte seine Jugend, begleitete ihn in den Senat, wo er selbst eine machtvolle Tradition vorfand. Sie war das Richtmaß der Ehre u. des Ruhmes, das er von seinen Ahnen empfing, u. der Pflichten, die er nun selbst ausüben sollte. Jeder Versuch, im Senat die traditionelle Geschäftsordnung zu durchbrechen, stieß auf stärksten Widerspruch (so die Ernennung von zwei Diktatoren 217; die Wahl eines Pont. Max., der vorher noch kein kurulisches Amt bekleidet hatte). Der Präzedenzfall hatte ebenso einschneidende juristische Bedeutung, wie die Berufung auf den ‚mos maiorum‘ u. die ‚instituta‘, an denen sich die Väter orientiert hatten (Sall. Cat. 11, 5; ders. Jug. 55, 1). Horaz zeichnet das gangbare Ideal des ‚guten Bürgers‘: qui consulta patrum, qui leges iuraque servat (ep. 1, 16, 4; vgl. Vergil. Aen. 11, 2; 12, 173); Plutarch rühmt an Aemilius Paulus, daß er an der Beobachtung der soldatischen Gewohnheiten festhielt (3; vgl. Kroll 32/44. 132/4). Die Tätigkeit der klassischen Juristen der Kaiserzeit hat zwar den Geltungsbereich des Gewohnheitsrechts eingeschränkt; aber immer blieb die Doppelquelle allen Rechtes gegenwärtig u. namentlich in den verschiedenen peripheren Reichsteilen u. in den Munizipien blieb dem Gewohnheitsrecht ein weites Betätigungsfeld. Kaiser Leo u. Anthemius schrieben der althergebrachten c. eine die Kraft des eigentlichen Gesetzes nachahmende Wirkung zu (Cod. Just. 1, 8, 53: Leges quoque ipsas antiquitus probata et servata tenaciter consuetudo imitatur et retinet). Was die c. als Verhaltungsnorm eingeführt hat, kann die desuetudo, d. h. eine gegenteilige Gewohnheit, auch wieder abschaffen. – c) Der Einfluß der c. im röm. Privatleben ist nahezu alles umfassend u. beinahe völlig uneingeschränkt (Sen. ira 2, 4, 4. 2, 18). Hier kannte die Erziehung nur ein Ziel: Fortpflanzung des Geistes der Vorfahren. Sache des Weisen ist: nihil contra mores, leges, instituta facientem habere rationem rei familiaris (Cic. off. 3, 63); plerumque .. parentum praeceptis imbuti ad eorum consuetudinem moremque deducimur (ebd. 1, 118). Nach dem Zensorenedikt vJ. 92 vC. waren die Zensoren gehalten, den herkömmlichen Brauch im häuslichen Leben u. in der Erziehung zu schützen (Suet. rhet. 1; Dion. Hal. 20, 3; Rech 69/78).

III. Jüdisch. Die Termini dafür sind: hebr. hōq; aram. neuhebr. hᵃlākāh bzw. hōq. Der Begriff der jüd. c. oder des jüd. Gewohnheitsrechtes ist vollständig eingebettet in den Begriff der mündlichen Überlieferung, dergestalt, daß dem kraft der c. geltenden Gebrauch von selbst die Zugehörigkeit zur Gesetzgebung auf Sinai zugesprochen wurde. Nie versagte auch die Kunst, die herrschenden Gewohnheiten wie das auf ihnen ruhende Recht in innigen Zusammenhang mit der Schrift zu bringen. Überlieferung, Gewohnheit u. dementsprechendes Recht, mit dem zusammenfassenden Terminus ‚hᵃlākāh‘ bezeichnet, im Gegensatz zu der an Ansehen minderen Haggada, Plur. Haggadoth, den ‚deliciae Scripturae Sacrae‘ oder erbaulichen Erzählungen im Anschluß an die Schrift, sind so entscheidend für das gesamte Leben unter dem jüd. Nomismus, daß Kontroversen entstehen, wie, wo u. wann Jahwe dem Moses diese sittlichen Forderungen auf Sinai geoffenbart habe. Der Gedanke, daß etwas davon verloren gegangen sei, ist dem Gesetzeslehrer so unerträglich, daß er zu hypothetischen Manipulationen greift, um die Wiedergewinnung der gültigen, gottgewollten c. zu erklären. Nie wird die Halacha, das ‚was gang u. gäbe ist‘, hinfällig, sowenig wie das Gesetz. Und der Mechanismus der Festlegung dieser sakralen consuetudines, die das ganze private u. öffentliche Leben umfassen, ist der Hauptinhalt der Schultätigkeit in Jerusalem, Jamnia (Jabne) u. Babylon, aus deren Mitte der jerusalemische u. babylonische Talmud hervorging, u. deren Amt darin bestand, die Zeugen einer c. zu vernehmen u. zu werten u. durch stimmberechtigte Mitglieder dieser Gesetzesakademien darüber abzustimmen, ob die überlieferte Sonderlehre anzunehmen ist u. in den Schatz der Halachoth aufgenommen werden darf. Die Zeugen aus Jerusalem oder dem heiligen Land hatten dabei den Vorrang vor denen aus Babylon oder andernorts. Denn nach Jes. 2, 3 geht von Sion die Lehre aus u. das Wort des Herrn, lebendig auch in der c. oder Halacha, von Jerusalem u. nicht vom ‚Strome der Heimsuchung‘ (Euphrat). Wohl wird die c. von der schriftlichen Thora unterschieden, aber immer wieder treten Stimmen auf, die der strengen, aber um so geschätzteren Arbeit um die Halacha einen Vorrang selbst vor der Schrift einräumen (Pesikta 101b; Schir rabba 10 ab; Midr. Schir zu 1, 2, Wünsche 18. 19. 27). Höchste Kränkung ist es, Gewährsleute für die Geltung einer c. nicht

gelten zu lassen oder die Halacha nicht mit seinem Namen (‚im Namen') vorzutragen, dessen Lippen sich selbst im Grabe mitbewegen, wenn eine Halacha, die von ihm bezeugt wurde, rezitiert wird. Die Geltung Jerusalems für die Echtheit der Halacha ist eine vollständige Parallele zu der urchristlichen Geltung der röm. Gemeinde für die christliche Lehre. Zum Ganzen s. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud u. verwandter Schriften[2] (1897) 91/9.

B. Christlich. Daß ein solcher alle Lebensgebiete der Antike beherrschender Gedanke, wie ihn die c. darstellt, nicht auch der christl. Gedankenwelt u. Praxis seine Spuren aufgedrückt haben sollte, ist nicht anzunehmen. Tatsächlich spielt das Prinzip des Herkommens schon von dem Augenblick an eine Rolle, wo überhaupt eine Rückerinnerung bzw. Rückverweisung auf früher Gehörtes u. Geübtes stattfinden konnte. Das ist aber schon in den Paulusbriefen, also der ältesten christl. Literatur, der Fall. Der Rechtsgrundsatz des Herkommens ist nicht schlechthin mit dem christl. Traditionsprinzip identisch. Während das Traditionsprinzip die aktive Form lebendiger logischer Auseinandersetzung der christl. Lehrsubstanz mit dem jeweiligen Zeitdenken darstellt, ist die c. das passive Erkenntnisreservoir, aus dem die Lehre schöpft, da sie sich in Übung, Ritus, Gebrauch, Gebetsformel, Sitte u. Rechtsgrundsatz niederzuschlagen pflegt. Das Verhältnis der c. zum Traditionsprinzip ist also ziemlich genau das des Gewohnheitsrechtes zum richterlichen Urteil, für das es Erkenntnisquelle des geltenden Rechtes ist, wo immer das Gesetz versagt oder nicht nahe genug an die faktische Vielgestalt des Lebens herankommt. Darum bedeutet ἔθος im NT: a) Herkommen, Brauch. Vgl. καθὼς ἔθος τισίν: Aristeae ep. 311; Hebr. 10, 25; Joh. 19, 40; Act. 25, 16; Macc. 1, 10, 89; 2, 13, 4; mehr persönlich, d. h. ‚nach seiner Gewohnheit': Lc. 22, 39; Mart. Pol. 9, 2; 13, 1; 18, 1. – b) Sitte, Gesetz, Ritus. Vgl. τὰ ἔθη τὰ πατρῷα: Act. 28, 17; Ditt. Syll. 1073, 20f; Macc. 4, 18, 5; Act. 6, 14; 15, 16. 21; 26, 3; Lc. 1, 9: κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας; Diogn. 5, 4: τὰ ἐγχώρια ἔθη. Die Bedeutung von Ethos ist also hier breiter, weil sie auch das Gesetz einschließt, entweder weil es aus dem Herkommen stammt, oder Sitte u. Übung geworden ist, in deren geregeltem Ablauf sich die Volksgemeinschaft wohlfühlt. Dafür steht auch häufig ἦθος (Clem. 1, 1, 2: τῆς φιλοξενίας; 21, 7: τῆς ἁγνείας). Kann Paulus schon 1 Cor. 11, 16 bezüglich des unbedeckten Hauptes der Frau sagen, daß eine solche Sitte ‚bei uns' nicht zu finden ist, so erhält mit der wachsenden Bedeutung der Tradition auch die gewohnheitsmäßige Übung erhöhte Bedeutung. Denn bis zur Ausbildung der gesetzgebenden Organe mußte die rechtschaffende Gewohnheit in Ritus, Amt, Rechtsprechung, in Volkssitte u. öffentlicher Meinung eine das christl. Leben normierende Tätigkeit entfalten. Der Grundgedanke der Offenbarung ließ einen anderen Weg als den der Bewahrung des Überkommenen gar nicht als gangbar erscheinen. Der der Kirche darum von Natur aus innewohnende Geist der Beständigkeit u. Achtung vor dem Althergebrachten beugte sich von selbst vor dem, was Sitte u. Recht war, weil schon der Gedanke an sein ehrwürdiges Alter die Gestalt des Stifters u. seiner Abgesandten hinter ihm auftauchen ließ. So war wohl das meiste von dem, was später Gesetz wurde, zunächst Übung u. Gewohnheit. In ihr sahen die maßgebenden Verkünder u. Schriftsteller das sicherste Zeugnis der wahren Tradition. Die große Mannigfaltigkeit der Verhältnisse u. Anschauungen innerhalb des höchst umfassenden Herrschaftsbereiches der Kirche, diese tiefgehenden nationalen, provinzialen u. lokalen Unterschiede, bedingten die Entstehung zahlreicher Gewohnheitsrechte. Die Kirche konnte nicht umhin, diesen weitgehende Billigung oder wenigstens Duldung zu gewähren. Die Grenze war hier nur Wort u. Wille des Stifters, die kein sich entgegenstellendes oder ihnen derogierendes Gewohnheitsrecht dulden oder gar anerkennen konnten. Daher erklärt Tertullian alle Gewohnheit für verwerflich, wenn diese der ‚veritas' widerspräche: Ex his enim fere c. initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur. Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit (virg. vel. 1, 1; Joh. 14, 6). Sonst aber erkennt auch Tert. der Gewohnheit größte Bedeutung zu. Das ist verständlich. Der christlich durchtränkte Brauch ist wie eine neue Offenbarung u. Vernunft. Vgl. cor. 2, 1: Omnes ita observant . . Videris unde auctoritas moris, de qua nunc maxime quaeritur . . Plane, ut ratio quaerenda sit, sed salva observatione . . quo magis observes, cum fueris etiam de ratione securus; ebd. 4, 5: c. autem etiam in civilibus

rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex, nec differt, scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendet; ebd. 5, 1: Maior efficitur ratio Christianarum observationum, cum illas etiam natura defendit, quae prima omnium disciplina est. Sehr schön zeichnet Tert. die Hilfsdienste der c. gegenüber der Tradition cor. 4, 1: Traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix. Von den meisten kirchlichen Schriftstellern wird in der Folge der Gewohnheit dieselbe Anerkennung zuteil u. dieselbe rechtsbildende Kraft zugeschrieben. Vgl. Lact. div. inst. 2, 8, 15: Verum quid impedit, quin ab ipsis (= den Heiden) sumamus exemplum, ut quomodo illi, quae falsa invenerant, posteris tradiderunt, sic nos, qui verum invenimus, posteris meliora tradamus; Athan. or. c. gent. 10 (PG 25, 24); Min. Fel. Oct. 8, 1: hanc religionem tam vetustam; Prud. c. Symm. 2, 277. Höchste Bedeutung gewinnt die Gewohnheit dann, wenn sie sich auf apostolische Herkunft berufen kann. Vgl. Aug. bapt. 2, 7, 12: quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem sicut multa, quae non inveniantur in litteris eorum neque in conciliis posterorum et tamen quia per universam custodiuntur ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur. Das gewohnheitsmäßig Geübte ist Zeichen des wahren Glaubens. In dem bekannten Brief Cyprians an Stephan (74, 1 [CSEL 3, 2, 799, 15/9]) fühlt sich Cyprian durch den Satz besonders getroffen: Nihil innovetur nisi quod traditum est, weil Stephan ihn dadurch zum ‚Reformer' stempeln wollte. So gibt er Stephan den ‚Reformer' zurück, quasi is innovet qui unitatem tenens unum baptisma uni ecclesiae vindicat, et non ille utique, qui unitatis oblitus mendacia et contagia profanae tinctionis usurpat. Nihil innovetur, inquit, nisi quod traditum est. Unde est ista traditio? Im gleichen Sinn Euseb. h. e. 7, 3. Aber Stephan ist der Meinung, man dürfe gegen die von alters her herrschende Überlieferung keine Neuerung einführen (C. Weyman: HistJb 49 [1929] 323 ergänzt den Satz folgendermaßen: nihil innovetur, sed conservetur quod traditum est u. sieht in der bei Cypr. erscheinenden Fassung eine Art Kurzform der Rede, die sich bei kirchlichen Verhandlungen im Kampfe gegen allerlei Neuerungssucht auf dogmatischem u. disziplinärem Gebiet herausgebildet hatte u. in gedrängtester Art das Herkommen zur Geltung bringen sollte: ‚Nur die Überlieferung!' Denn das war Grundsatz nicht nur des Stephanus, sondern der röm. Kirche überhaupt). Das röm. Presbyterkollegium erklärt in seinem Brief an Cyprian: Nihil innovandum putavimus (CSEL 3, 2, 556, 2; Aug. ep. 153, 24 [CSEL 44, 424]; doctr. christ. 2, 7; Hieron. prol. hexapl. Hiob). So ist es nur natürlich, daß der Begriff der c. als eines rechtsbildenden Faktors auch in die kirchliche Gesetzgebung überging. Gratian c. 4 D. XI ist noch irgendwie zurückhaltend. Die Autorität der c. ist zwar nicht gering, aber doch auch nicht so stark, ‚ut aut rationem vincat aut legem scriptam'. Erst Gregor IX stellte fest, daß sich eine Gewohnheit auch gegen das positive Recht bilden könne (c. 11 X l. 1 tit. 4; vgl. Thom. Aq. s. th. 2, 1 q. 97 a. 1/4; CIC cn. 25/30 unterscheidet c. contra, praeter u. secundum legem).

W. Bauer, Wb s. v. ἔθος u. ἦθος. – S. Brie, Die Lehre vom Gewohnheitsrecht (1899). – G. H. Bruns-O. Gradenwitz, Fontes iuris Romani antiqui[7] (1909). – H. Dernburg, Pandekten 1[5] (1896) 59/64. – F. J. Dölger, Nihil innovetur nisi quod traditum est: ACh 1 (1929) 79/80. 319. – R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe 1[4] (1927) 563/4. – R. Hirzel, Ἄγραφος νόμος: AbhL 20 (1900). – H. U. Instinsky, Consensus universorum: Hermes 75 (1940) 265/78. – W. Kroll, Die Kultur d. ciceron. Zeit (1933) 32/44. 132/4. – P. de Labriolle, La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle (Paris 1934). – G. Lombardi, Sul titulo, quae sit longa c.' nel Cod. Giustinianeo: StudDocHistIur 16 (1950) 21/87. – G. F. Puchta, Das Gewohnheitsrecht (1828). – J. Ranft, Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips (1931) 179/90. – H. Rech, Mos maiorum. Wesen u. Wirken der Tradition in Rom, Diss. Marburg (1936). – H. Roloff, Maiores bei Cicero (1938). – J. Ternus, Beiträge zum Problem der Tradition: DivThom 16 (1938) 46.

J. Ranft.

Consul.

Die C. waren in der republikanischen Zeit die höchsten u. bis zu Sulla auch die tatsächlich mächtigsten ordentlichen Magistrate Roms (vgl. Polyb. 6, 12). In der Kaiserzeit bewahrten sie, selbst nach Verlust ihrer amtlichen Befugnisse, die höchste Ehrenstellung nach dem Kaiser (vgl. noch Paul. Diac. 15, 13).

I. Römische Republik. a. Name. Consul

wurde durch die Römer fälschlich vorwiegend von ‚consulere' (in der Bedeutung ‚sorgen') abgeleitet (Kübler 1113; ThesLL 4, 562). Einige Wahrscheinlichkeit besitzt die These Mommsens, daß c. von cum u. salire abzuleiten sei (StR 2, 1, 77_3; Hanell 204f). Im Griechischen umschrieb man den Titel zunächst durch στρατηγὸς ὕπατος, aber schon in den Tagen des Polybios durch die später fast ausschließlich benutzte Verkürzung ὕπατος (Holleaux 3f). Die höchsten republikanischen Beamten hießen ursprünglich nicht c., sondern praetores (Liv. 3, 55, 11; Zon. 7, 19, 1; Fest. s. v. praetoria porta u. vindiciae; Wesenberg: PW 22, 1583f). Wie die älteste Namensform ‚cosol' u. die Abkürzung cos. zeigen (ThesLL 4, 562), muß jedoch c. zumindest schon längere Zeit vor der Verfassungsreform von 367/66 in Gebrauch gewesen sein.

b. Geschichte. Das Konsulat ist eine römische Schöpfung u. ein den Römern eigentümliches Amt (Joh. Lyd. mag. 1, 31). Wesentliche Einzelheiten sind aber sicher Obermagistraturen der italischen Umwelt entnommen. Ferner ist an Beeinflussung durch Parallelerscheinungen im östlichen Mittelmeerraum zu denken (s. bes. Hanell, Leifer, Mazzarino). Der antiken Tradition (Belege bei Kübler) möchte ich darin folgen, daß um 509 vC. die etruskischen Könige aus Rom vertrieben u. durch zwei gleichberechtigte Oberbeamten ersetzt wurden, deren Amtszeit man auf ein Jahr begrenzte (ähnlich zB. Mommsen, Homo, E. Meyer). Damit lag aber noch nicht eine (in Rom bekanntlich niemals geschriebene) ins Einzelne gehende ‚Verfassung' vor. Die moderne Forschung vertritt dagegen, in verschiedenen Variationen, weithin die nicht zu beweisende Ansicht, daß zwischen Königtum u. Zweibeamtensystem noch eine Regierungsform mit Vorrangstellung eines Magistrates anzunehmen sei bzw. sich die Beseitigung des Königtums allmählich vollzogen habe (vgl. Wesenberg aO.; Gianelli 219f). Zwischen 451 u. 367 traten an Stelle der C. häufig mit ähnlicher Amtsgewalt ausgestattete Consulartribune (3/6stellige Kollegien; Liv. 4, 6, 8; 7, 1; v. Fritz: Historia 1 [1950] 39f). Ab 366 haben wir bis zum Ausgang der Republik in der Regel zwei C. an der Spitze des Staates, die nur in Notfällen durch einen außerordentlichen Magistrat (Dictator) abgelöst wurden (Siber 90. 103f).

c. Amtsgewalt. Im Gegensatz zu den Königen waren die C. Beamte (Heuss; Wesenberg: SavZRom 70 [1953] 58ff). Ihre Amtsgewalt wurde synonym mit imperium u. dem umfassenderen Begriff potestas bezeichnet. Lediglich potestas kam auch den niedrigeren Beamten zu (v. Lübtow: PW 22, 1041f). In der maior potestas der C. lag eine Art Aufsichtsrecht über die unteren Beamten begründet, positives Weisungsrecht jedoch nur ausnahmsweise, d. h. die C. waren in technischem Sinne keine Vorgesetzten (Heuss 130f). Während man vielfach der Theorie Mommsens folgt, daß die Geschichte der Magistratur ‚nichts anderes als die allmähliche Abschwächung, Abspaltung u. Verteilung der Amtsgewalt' sei (v. Lübtow aO.), kam A. Heuss zu dem Ergebnis, daß die weiteren Ämter aus den steigenden Bedürfnissen obrigkeitlicher Amtsführung entstanden u. der umfassende Imperiumsbegriff späterer Zeit in den Anfängen noch gar nicht vorhanden war (125_{130} u. ö.; ähnlich De Martino, Storia della costituzione Romana 1 [Neapel 1951] 270; Wesenberg aO. 58ff). Die Theorie Mommsens ist nicht haltbar; aber man wird doch manche Entlastung der C. letztlich als Schwächung (bzw. als Verhinderungsversuch des Wachsens) ihrer Macht anzusehen haben (vgl. Siber 74) u. den C. anfänglich eine stärkere Stellung einräumen müssen, als es bei Heuss geschieht. – Mit dem Imperium kam den C. vor allem der Oberbefehl im Kriege (einschließlich der Aushebungen), u. seit Ende des 3. Jh. bis zu Sulla die Statthalterschaft der militärisch bedeutsamen Provinzen zu. Im Rahmen ihres militärischen Kommandos konnten die C. Verträge militärischer Art u. politische Präliminarverträge abschließen (Mommsen, StR 3 passim). Das Prinzip des jährlichen Kommandowechsels wirkte sich öfters nachteilig aus: bei langwierigen Kriegen fehlte die notwendige Kontinuität in der Führung. Erst als man sich vom 2. punischen Krieg an häufiger entschloß, zur Vermeidung derartiger Schwierigkeiten die Kommandos zu verlängern (vgl. Jashemski 18ff), lernen wir bedeutsame Feldherrnpersönlichkeiten unter den C. kennen. In der Verlängerung des Heeresoberbefehls, die ja letzten Endes später die Machtstellung eines Marius, Sulla, Pompeius oder Caesar ermöglichte u. damit den Untergang der Republik herbeiführte, scheint man schon im Anfang des 2. Jh. die Gefahr zu großer Machtanhäufung gesehen zu haben (Jashemski 47). Durch die vielen Kriege Roms war die Tätigkeit der C. vorwiegend militäri-

scher Natur (vgl. Broughton). Vom Jahre 81 an freilich gingen die C. in der Regel erst als Prokonsuln in den Krieg bzw. in ihre Provinz. Im Innern blieb der Einfluß der C., auch nach Schaffung weiterer Magistraturen, stets sehr bedeutsam; sie waren auch hier die Führer des Staates (Einzelheiten Kübler 1122f). Der Gewalt der C., ebenso der anderen Beamten, waren durch Senat u. Volk, vor allem durch die Volkstribunen, Grenzen gesetzt (Polyb. 6, 12ff; Heuss 81f; Homo 162f; vgl. *Senatus). Eine Scheidung der Amtsbereiche militiae u. domi trat erst im Laufe der Zeit ein (vgl. A. Alföldi, Der frühröm. Reiteradel [1952] 81f; anders K. H. Vogel: SavZRom 67 [1950] 66f).

d. C. u. Staatsreligion. Mit dem Imperium der Oberbeamten war das Auspizium (s. oben Bd. 1, 975f) verbunden, d. h. das Recht, die Auspizien u. damit die göttliche Zustimmung bei wichtigen Handlungen einzuholen (Liv. 22, 30, 4; 28, 7, 4; 41, 28, 8; Plaut. amph. 196; Val. Max. 2, 8, 2; u. a.). Neben den religiösen Funktionen beim Amtsantritt hatten die C. auch sonst für das Volk Gelübde zu leisten u. durch Opfer oder Spiele einzulösen, Termine für kalendarisch nicht fixierte Feste u. vom Senat beschlossene Supplikationen festzusetzen oder Spielen vorzusitzen (Zeugnisse de Ruggiero 741f; Wissowa, Rel. 380f). Besonders wichtig war die Errichtung gelobter Tempel (Liste bei E. Pais, Fasti Triumphales [1920] 491f). Nur die mit Imperium versehenen Magistrate hatten das Recht des Triumphes (*Triumphus), der ursprünglich eine vorwiegend religiöse Bedeutung hatte (Ehlers: PW 7A, 493f). ‚Der Triumphator der historischen Zeit trägt die Insignien u. den Ornat Juppiters, wenn er in die Stadt seinen Einzug nimmt' (C. Koch: Neues Bild der Antike 2 [1942] 135f; A. Alföldi aO. 65f). Wie einst der König hatten die Obermagistrate (neben den C. Dictatoren u. Praetoren) die ausschließliche Berechtigung zur sakralen Vertretung der Gemeinde, wenn auch der regelmäßige Dienst der Staatsgötter den Priestern überwiesen war (Wissowa, Rel. 403); die ansehnlichsten Priesterkollegien (Augures u. Pontifices), aber auch andere Priesterstellen, wurden freilich zu einem großen Teil aus dem Personenkreis, der auch zum C. anstand, besetzt (vgl. Broughton 1, 282f. 393f u. ö.; vgl. Cic. de domo 1).

e. Qualifikation. Zunächst war das Konsulat nur Patriziern zugänglich; die Plebejer, allerdings nur die reichen Familien (Gelzer 1f), erlangten die Berechtigung erst 367/66 (Liv. 7, 1, 1). Ab 342 bis 46 vC. fungierten in der Regel je ein Patrizier u. ein Plebejer (vgl. Liv. 23, 31; 27, 33), obwohl theoretisch auch zwei plebejische C. möglich waren (Liv. 7, 42, 2; in der Praxis erstmals 172). Alle Consulare wurden seit Ende des 4. Jh. mit ihren Nachfahren als Nobilität bezeichnet u. bildeten spätestens zur Zeit Ciceros diesen Stand ausschließlich (Cic. Mur. 17; Strasburger: PW 17, 787f; Scullard 10f). Finden wir in den Anfängen verhältnismäßig zahlreiche patrizische Gentes in den Consularfasten vertreten, so sind es ab 366 nur noch etwa 12 (Degrassi, Inscr. Ital. 13, 1, 581f). Die plebejischen Consulate waren auf mehr Familien verteilt. Die Nobilität war ein sehr geschlossener Kreis u. für einen novus homo war der Vorstoß zum C. selbst in Krisenzeiten mit großen Schwierigkeiten verbunden (Strasburger: PW 17, 1223f; L. R. Taylor, Party Politics in the Age of Caesar [Berkeley 1949] 3; Scullard 11). Neben der Geburt waren aber in der republikanischen Zeit normalerweise Auszeichnung als Soldat, Redner oder Jurist entscheidend für die Qualifikation zum C. (Cic. Mur. 15/25). Gesetzliche Bestimmungen über Alter u. Ämterlaufbahn bei der Kandidatur zum C. scheinen in dem ersten Jahrhundert der Republik nicht bestanden zu haben. Voraussetzung war jedoch sicher schon im 4. Jh. die Ableistung längerer Militärdienstzeit (Gell. n. a. 10, 28; Polyb. 6, 19, 1f). Als die Zahl der Praeturen auf 2 bzw. 4 erhöht war, wurde es üblich, nur gewesene Praetoren zu C. zu wählen. Gesetzlich festgelegt wurde dies auch nicht durch die Lex Villia Annalis von 180 (Liv. 40, 44, 1; Per. 50; Cic. Herenn. 3, 2, 2; A. Afzelius: ClassMed 8 [1946] 261f; dagegen Broughton 2, 645). Genauer legte Sulla die Bedingungen zur Kandidatur fest (Broughton zum J. 81). Schon seit sehr früher Zeit fand die Wahl der C. in Centuriatcomitien statt (Siber 120f). In der Regel wurde die Wahl von einem C. geleitet (Cic. ad Att. 9, 9, 3). Die Wahlleitung sicherte den C. eine starke innenpolitische Stellung (Scullard 18f; vgl. Gelzer: Historia 1 [1950] 634f; Hampl: AnzAltWiss 6 [1953] 90f). Schon frühzeitig mußten Gesetze gegen Amtserschleichung (ambitus) erlassen werden (Liv. 7, 15) u. stets war mit Wahlintrigen zu rechnen (Scullard pass.); aber erst im letzten Jh. der Republik griffen Ehrgeiz, Bestechung u. andere Machenschaften bei den

Wahlen so um sich, daß man in der christl. Kaiserzeit seine Genugtuung darüber aussprechen konnte, derartiges nicht mehr erleben zu müssen (zB. Paneg. 11, 16, 19; Auson. grat. act. 13, 44).

f. Amtsantritt u. Insignien. Bis 153 vC. wechselte der Termin des Amtsantrittes der C. mehrfach. Ab 153 war der 1. I. als Beginn des Amtsjahres festgelegt (Kübler 1116). Der Amtsantritt erfolgte, nach günstigem Ausfall der Auspizien, indem die C., unter Vorantritt von je 12 Lictores mit den fasces, mit zahlreichem Gefolge sich aufs Kapitol begaben (lictores u. fasces von den etrusk. Königen übernommen; Wesenberg: SavZRom 70 [1953] 65f; dagegen U. Coli, Regnum [Roma 1951] 59). Auf dem Kapitol nahmen die C. erstmals auf der sella curulis, dem Amtsstuhl der curulischen Beamten, Platz, vollzogen zum Schutz des Volkes das von den Vorgängern gelobte Opfer an Juppiter u. leisteten ein neues Gelübde. Die C. hielten dann eine Senatssitzung ab, auf deren Tagesordnung neben politischen auch religiöse Angelegenheiten standen. Innerhalb von 5 Tagen, später am 1. I., war im Castortempel der Eid auf die Gesetze zu leisten (Kübler 1116f). Bald nach Amtsantritt fanden die Opfer der feriae Latinae, ferner für die Penaten u. Vesta in Lanuvium statt. Im Frieden trugen die C. die senatorische toga praetexta, im Kriege, wie die anderen röm. Feldherren, das purpurne, gelegentlich weiße Paludamentum oder Sagum (Liv. 9, 5; Varro l. l. 7, 37; Sall. hist. frg. 17; Val. Max. 1, 6, 11).

g. Ehrenstellung. ‚Honorum populi finis est consulatus‘ (Cic. pro Planc. 60). Schon in den Anfängen der Republik scheint sich der seit dem 3. Jh. sicher bestehende Brauch, die Jahre nach den jeweiligen C. zu benennen, herausgebildet zu haben (A. Klotz: Hermes 80 [1952] 331f; E. Meyer: MusHelv 9 [1952] 177f). Man konnte das Konsulat noch ein zweites Mal u. sogar noch öfters erhalten. Nur gewesene C. konnten in der Regel Censor oder Dictator werden, bevorzugt wurden sie auch für die Stelle des Pontifex Maximus (Liv. 25, 5, 4). Häufig sind ehemalige C. von etwa 220 an bei Senatsgesandtschaften u. schon früher in hohen militärischen Stellungen nachweisbar (zum cursus honorum vgl. Broughton 2, Index). Die Consulare hatten verschiedene Ehrenrechte (Ulpian. dig. 1, 9, 1, 1) u. durften im Senat zuerst ihre Stimme abgeben (Varro: Gell. 14, 7, 9). Erst ab 218 kennen wir mehr C., welche nach Ablauf ihrer regulären Amtszeit mit verlängertem Imperium als Proconsuln, seit dem 2. Jh. öfters als Provinzialstatthalter, fungierten (vgl. Jashemski 115f).

II. Von Caesar bis Diocletianus. a. Entmachtung. Caesar war 59, 48 u. 46/44 C. Im J. 45 dankte er vorzeitig ab u. ließ c. suffecti wählen. Die Wahl von c. suff. (früher fast nur bei Tod eines C.) wurde dann bis 31 u. hernach ab 5 vC. bis rund 300 nC. zur Regel, wobei seit 37 nC. häufig sogar mehrere Suffektkollegien in den Fasten erscheinen (dazu Mommsen, StR 2, 82f; Degrassi, Fasti Imp.). Augustus bekleidete das Konsulat 13mal, ein lebenslängliches lehnte er als illegal ab (res gest. 4 u. 6; Suet. Aug. 11). Konsulate der Augusti u. Caesares waren ziemlich häufig unter den Flaviern u. von 181/306 (Ausnahmen Septimius u. Alexander Severus). Mit dem imperium militiae der C. war es seit Augustus endgültig, aus u. man darf mit Mommsen annehmen, daß zumindest vJ. 27 an kein fester Zusammenhang zwischen Konsulat u. proconsularischem Imperium des Augustus bestand (v. Premerstein 228f; Béranger 88f. 106f). Augustus hätte sich sonst kaum gerühmt, an Amtsgewalt nicht mehr besessen zu haben als seine Kollegen (Béranger 109; Kunkel: SavZRom 70 [1953] 440f). Die insbesondere von O. Th. Schultz (Wesen des röm. Kaisertums [1916] 18f. 65. 82) vertretene These, daß die Macht des Princeps in wesentlichen Punkten auf einem konsularischen Imperium aufbaute, erwies sich als nicht haltbar; aber in ähnlicher Weise wie einst die C. den Königen, folgten jetzt die Kaiser den C. als Träger des Imperiums nach (zB. Tac. ann. 1, 1; Cassiod. var. 6, 1). Auch im Amtsbereich domi waren die C. nun nicht mehr Führer des Staates, aber sie blieben immerhin Vorsitzende des Senats (zB. Plin. ep. 2, 11; 9, 13; Tac. ann. 2, 28; 12, 68). Vor allem auf dem Gebiete der Zivilgerichtsbarkeit scheinen die Kompetenzen der C. sogar erweitert worden zu sein (Tac. ann. 13, 28; Suet. Claud. 23; Gaius inst. 2, 23, 1; vgl. Siber 338f). Wie das militärische Imperium ging den C. auch das Auspicium u. die sakrale Vertretung Roms verloren, welche nun bei den Kaisern lagen (vgl. L. De Regibus, Politica e Religione da Augusto a Constantino [Genua 1953] 10).

b. Ehre. Als bedeutsames Ehrenrecht blieb den C. die Eponymie. Während auf offiziellen

Urkunden zum Teil noch bis ins 3. Jh. nach den jeweils fungierenden C. datiert wurde, entwickelte sich in den Privaturkunden schon seit etwa 5 nC. der Brauch, das ganze Jahr nach den am 1. I. antretenden C. zu benennen (Kübler 1130); diese wurden praktisch schon im 1. Jh., offiziell seit dem 3. Jh. c. ordinarii genannt (ebd.). Der Amtsantritt der c. ordinarii wurde immer prächtiger ausgestaltet. Der Zug auf das Kapitol (processus consularis) scheint schon bald nach Augustus ganz in der Aufmachung des nunmehr nur den Kaisern zustehenden Triumphes vollzogen worden zu sein, vielleicht zuerst nur bei den Konsulaten der Kaiser (A. Alföldi: RM 49 [1934] 95; zum Festgewand der C. vgl. Bloch: DS 1, 1470 u. A. Alföldi: RM 50 [1935] 33). Der Beginn des Amtsjahres, ein wichtiger Bestandteil des Neujahrsfestes (vgl. Nilsson: ARW 19 [1919] 58f), war außerdem mit Spielen verbunden. Die Spiele der C. waren wie alle röm. Spiele religiöse Riten u. hatten religiöse Bedeutung (A. Piganiol, Recherches sur les jeux Romains [Paris 1923] 137f). Verschiedene Ehren der C. genossen auch die Männer, welchen die ornamenta consularia verliehen wurden (Mommsen, StR 1, 461f), ferner die adlecti inter consulares (Kübler 1129).

c. C. u. cursus honorum. Mit der freien Wahl der C. war es seit 48 vC. faktisch zu Ende; denn entweder ernannten die Machthaber oder sie achteten darauf, daß ihre Kandidaten zum Zuge kamen (Tac. ann. 1, 81; Hist. Aug. Alex. Sev. 43, 2; Kübler 1127; Syme 377). Gunst der Kaiser u. Verwandtschaft mit ihnen bedeuteten für die Qualifikation jetzt mehr als Tüchtigkeit. In vielen Fällen wurde das Konsulat Voraussetzung für weitere Ämter (vgl. De Ruggiero 716f). Die Statthalterschaft einer Reihe wichtiger Provinzen, verschiedene curae u. andere hohe Verwaltungsämter waren nur Consulares (einschließlich der suffecti u. adlecti) zugänglich (vgl. A. Stein, Die Legaten von Mösien [Budap. 1940] 116f; Syme 327f. 393f). Die höchste Würde, welche ein Consular erreichen konnte, war die eines praefectus urbi (häufig mit Iteration des Konsulats verbunden). Die Aufstiegsmöglichkeiten nach dem Konsulat unterstreichen die Bedeutung dieser Würde u. erklären, wieso es bis Macrinus (218) mit Ausnahme Othos nur C. gelang, vom Privatmann zum Kaiser aufzusteigen, u. wieso auch noch viele Herrscher bzw. Usurpatoren des 3. Jh. als privati c. gewesen waren (Balbinus, Pupienus, Marinus, Decius, Trebonianus, Aemilianus, Valerianus, Postumus, Victorinus, Tacitus u. Diocletianus). – Für den Aufstieg zum C. behielten die Unterscheidungen Patrizier-Plebejer u. nobilis-homo novus noch einige Bedeutung (Syme 193f. 372f). Die Karriere der Patrizier war oft sehr rasch; aber wir finden schon im 2. Jh. relativ wenige auf Statthalterposten; das Konsulat erscheint so als eine Art Befriedigung des Ehrgeizes u. Entschädigung für den Ausschluß aus den Spitzenstellungen, für welche nun plebejische c. bevorzugt wurden (P. Lambrechts, La composition du senat romain 117/92 nC. [Antwerp. 1936] 212f; ders., Composition du senat romain 193/284 nC. [Budap. 1937] 82. 91). Im allgemeinen erreichten nur Senatoren das Konsulat; aber schon von Seianus an (31 nC.), besonders dann im 3. Jh., wurden dem Ritterstand angehörende Praetorianerpräfekten zu C. ernannt (Ensslin: PW 22, 2400). Schon im 1. Jh. nC. gelangten Provinziale zum C.; aber noch in der Severerzeit wurden für das ordentliche Konsulat Italiker bevorzugt. Vor allem durch Inschriften lassen sich wenigstens bei einem Teil der C. Herkunft u. Laufbahn bestimmen (vgl. zB. Stech: Klio Beiheft 10 [1912]; Syme; Lambrechts aO.; S. J. de Laet, De Samenstelling van den romeinschen Senaat 28 vC./68 nC. [Antwerp. 1941]; G. Barbieri, L'albo Senatorio da Settimio Severo a Diocleziano [Roma 1953]). Vereinzelt finden wir schon christliche C.: T. Flavius Clemens (cos. ord. iJ. 95; Dio 67, 14, 2; E. Stein: PW 6, 2538); Liberalis (cos. suff. iJ. 166; ILCV 56); Fulvius Aemilianus (cos. ord. II unter Philippus Arabs; ASSMai 3, 302; M. Besnier: Histoire Rom. 4, 1 [1937] 155). Ferner besteht die Möglichkeit bei M. Acilius Glabrio (cos. ord. iJ. 91; L. Homo: Histoire Rom. 3 [1933] 408) u. Postumius Quietus (cos. ord. iJ. 272; Wolf: PW 22, 952).

III. Christliche Zeit. a. Ehre. ‚In consulatu honos sine labore suscipitur' (Mamert.: Paneg. 11, 2; vgl. 1, 14f). In der konstantinischen Zeit wurde das Konsulat zum reinen Ehrenamt. ‚Nos (die Kaiser) habemus labores consulum et vos gaudia dignitatum', hieß es in dem Ernennungsschreiben, der formula consulatus (Muster bei Cassiod. var. 6, 1 zum J. 511; vgl. 2, 2; Auson. grat. act. 43; Hist. Aug. Aurel. 13; Joh. Lyd. mag. 2, 8). Es entfiel auch die Bedeutung des Konsulats als Voraussetzung für die Verleihung weiterer hoher Ämter (A. Piganiol: Histoire Rom. 4,

2 [1947] 65). Aber das Konsulat war zum Ausdruck kaiserlicher Huld geworden (Mamert. aO. 1, 1; Auson. aO. 13. 15f; Symm. ep. 5, 15); daher blieb es Gipfel aller Würden für Privatleute u. begehrtes Ziel (Liban. or. 12, 12f; Themist. 16, 203a; Cod. Theod. 6, 6, 1; Cod. Just. 12, 3, 1; Cassiod. var. 2, 2, 1; Paul. Diac. hist. 15, 13; weiteres Kübler 1133). Der C. ordinarius galt als ,magistratus amplissimus' u. gehörte zur höchsten Rangklasse, den ,illustres' (Mamert. aO. 2, 4; 20, 1; Ammian. 21, 10, 8; 23, 1, 1; Symm. ep. 1, 101, 1; Konsulardiptychen Delbrueck nr. 1f; E. Stein, Geschichte des spätröm. Reiches 1 [1928] 338f). Die adlecti inter consulares u. c. suffecti dagegen waren nur clarissimi. C. suffecti gab es bis Zeno, der die Dauer des C. ordin. wieder auf das ganze Jahr ausdehnte. Zeno schuf die Hofwürde des c. honorarius oder exconsul, die bis ins 11. Jh. bestand (E. Stein, Histoire du Bas Empire 2 [Brux. 1949] 68f; iJ. 508 wurde sie zB. dem Frankenkönig Chlodwig verliehen; Gregor. Tur. hist. Fr. 2, 38). Die honorarii mußten für die Ehre eine Art Steuer bezahlen, welche den ordinarii schon unter Marcian, an Stelle der sparsio (unten III b), auferlegt worden war (Marc. Comes zu 452; Cod. Just. 12, 3f). Bis zum J. 537 wurde allein nach C. datiert (Just. Nov. 47; Kübler 1135f); die Gesetze waren nur mit Angabe der C. gültig (Cod. Theod. 1, 1; zu Irrtümern bei Datierungen vgl. Seeck, Reg. 18f). War einmal kein C. ernannt, die C. noch nicht publiziert oder ein C. in einem Reichsteil nicht anerkannt, so datierte man postkonsularisch, d. h. nach den bzw. dem zuletzt anerkannten bzw. bekannten C. (Näheres Vaglieri, Liebenam, Degrassi; zur Publizierung vgl. Cod. Theod. 8, 11, 1; Cod. Just. 12, 63, 2).

b. Amtsantritt. Der mit Freilassungen durch die C. verbundene Amtsantritt u. die Spiele der C. wurden immer prunkvoller ausgestaltet. Wohl schon seit dem 3. Jh. war es zur Seltenheit geworden, daß die Kaiser ihr Konsulat in Rom antraten (bei den privati steht es ähnlich; vgl. Claudian. c. 28, 431f). Ein Kaiserkonsulat mit Amtsantritt in Rom erschien daher als etwas Besonderes (Claudian. c. 28, 4f zum J. 402; vgl. Cassiod. chron. zJ. 518). Amtsantritt u. Spiele (man vgl. bes. Briefe des Symmachus aus der Zeit um 400) erforderten bedeutenden Geldaufwand, der durch den processus c. u. die Spiele, durch Neujahrsgeschenke an Freunde (sportula), Ausstreuen von Geld unters Volk (sparsio), Sachgeschenke (missilia), Siegerpreise u. Speisungen entstand. Die privati verschenkten außerdem seit etwa 380 als C. elfenbeinerne Diptycha oder Medaillons an ihre Freunde u. in Prachtausstattung an die Kaiser (vgl. Delbrueck 68f; K. Schefold: MusHelv 2 [1945] 48/53). Auf den Diptycha waren meist die C. in ihrer prächtigen Triumphaltracht dargestellt, die sie bei Amtsantritt u. den weiteren processus consulares trugen (Spiele, Amtsniederlegung; Just. Nov. 105, 1); purpurne Tunika, langärmliges Colobium, golddurchwirkte, mit Bildern geschmückte Trabea, verzierte Schuhe u. Szepter. Beim Amtsantritt wurde der C. auf der sedia gestatoria getragen, bei den weiteren processus fuhr er in der Biga (Procop. b. Vand. 2, 9, 15f; Joh. Lyd. mag. 1, 32; Symm. ep. 6, 40). Die Konsulargedichte Claudians zeigen, daß man bei der Antrittsfeier in triumphaler Form, wie auch schon im 3. Jh., an tatsächliche Siege anzuknüpfen suchte (A. Alföldi: RM 49 [1934] 96). Auf der anderen Seite allerdings trat in der Neujahrssymbolik (Diptychen, Kontorniaten, Lampen) die kriegerische Darstellung hinter der agonistischen immer mehr zurück (A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 47). Wie schon zu Plinius' Zeiten war es üblich, beim Konsulatsantritt Dankreden zu halten oder Gedichte auf den Kaiser zu machen (man denke an Ausonius, Mamertinus, Themistios, Libanios, Claudian, Sidonius, Corippus).

c. C. u. Politik. Seit Constantinus wurden die C. jeweils von dem älteren Augustus ernannt. Nach 395 wurde es mit der Zeit üblich, daß die Kaiser der beiden Reichshälften je einen C. ernannten (J. R. Palanque: RevÉtAnc [1944] 47f. 280f). Die Benennung der C. im Westen überließ man ab 480 den germanischen Herren in Italien, wenn man sich auch formal die Bestätigung vorbehielt (Malch. frg. 10; Stein, Histoire 2, 47 u. 113). Seit 534 wurde im Westen kein C. mehr ernannt; iJ. 541 der letzte c. privatus in Ostrom; es war der aus Rom geflüchtete Fl. Anicius Faustus Albinus Basilius. Ein Stadtrömer war also der letzte private Inhaber des höchsten röm. Amtes. Von den Kaisern bekleideten Constantius II, Valentinian, Valens, Honorius u. Theodosius häufiger das Konsulat. Von 477/541 gab es nur 8 Konsulate der Kaiser. Söhne der Kaiser wurden oft in knabenhaftem Alter C. (so Gratian, Arcadius, Honorius). Auch sonstige kaiserliche Verwandte

(bes. unter Anastasius) u. dann vielfach Günstlinge des Hofes, die weiter nichts geleistet hatten (zB. 338, 345, 350, 395, dann im Westen unter Theoderich) wurden mit dem höchsten u. traditionsreichsten Ehrenamte bedacht. Daneben freilich blieb das Konsulat immer Auszeichnung für Männer, die sich in der Verwaltung, nicht selten als Prätorianer- oder Stadtpräfekten (Ensslin: PW 22, 2448), oder in der Heeresführung bewährt oder wenigstens eine hohe Stellung innegehabt hatten (355 mit Arbitio erstmals ein magister militum). Seit der Mitte des 4. Jh. gelangten Germanen zur Spitze aller Würden (vgl. A. Alföldi, A Conflict of Ideas [Oxf. 1952] 55; Ammian. 21, 10, 8 u. 12, 25 stellt eine Barbarisierung des Konsulats schon unter Constantin fest, wobei an namentlich nicht bekannte suffecti oder adlecti zu denken ist). Als politische Rücksichtnahme ist es wohl meist zu betrachten, wenn die Kaiser Persönlichkeiten mit dem Konsulat ehrten, welche die eigentliche Macht in Händen hatten, so wurden C. die Germanen Merobaudes (3mal), Bauto, Stilicho (2), Aetius (4), Aspar (mit Familie 4) u. Ricimer, die Isaurier Leo u. Zeno, der Provinzialrömer Constantius (3). Wenn wir 307/13, 351/3, 388, 393 u. 394 mehrere C.-Paare in den Fasten finden, so spiegelt sich darin der Kampf um die Macht im Reiche (zu 307f Liebenam). Insbesondere 396/408 ergeben gegenseitige Anerkennung oder Ablehnung der Konsulate ein getreues Abbild des Verhältnisses zwischen Ost u. West (vgl. vor allem Claudians Gedichte, bes. c. 17/20; Konsulate der Kaiser wurden immer anerkannt). Stets von politischer Bedeutung war es, wenn ein Reichsteil zugunsten des anderen auf Benennung eines C. verzichtete (488, 492, 494, 500, 520, 522, 530; Stein, Hist. 2, 113f; Sundwall 181f). In Zusammenhang mit politischen Vorgängen standen zB. die heidnischen Doppelkonsulate von 384 u. 391: mit dem Besuch des Theodosius in Rom 383 u. seinem Zwist mit Ambrosius (zu 391 anders Ensslin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. = SbM 1953, 69; zu beachten 87 zum Konsulat 395). Theoderich u. seine Nachfolger ernannten meist vornehme Stadtrömer zu C. (so begegnen 493 gewesene C. als Parteiführer beim Streit um die Besetzung des päpstlichen Stuhles; Paul. Diac. 16, 2); man mochte hoffen, auf diese Weise einheimische Kreise zu gewinnen.

d. Heidnische Relikte. Die Religionszugehörigkeit der C. läßt sich nur bei einem Teil einwandfrei ermitteln (vgl. H. U. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxent. u. Constantin [1939] 78f). Seit Constantin hat man mit einem wachsenden Anteil der Christen am C. zu rechnen, aber auch nach 313 gelangten noch prominente Heiden zum C.: Ceionii (311, 325, 335), Anicii (322, 325, 341), Rufinus 316, Symmachus 330, Aradius 340, Catullinus 349, Lollianus 355, die C. von 362, 363 (durch Julian), 384 u. 391 (s. oben). Im 5. Jh. läßt sich Heidentum noch bei folgenden C. feststellen: Rumoridus (403), Aristainetos (404) u. Phoebus (470; A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 57_3); des Heidentums verdächtig waren Cyrus (441; man zwang ihn daher, Bischof zu werden), Anthemius (455; vgl. Kontorniaten) u. Apollonius (460; PW 2, 125f). Ein Zeugnis heidnischer Reaktion um 410 ist die Designation des Heiden Tertullus zum C. durch den Usurpator Attalus (Oros. 7, 42, 8). Besonders die Verknüpfung mit den Spielen (oben III b), welche dem christl. Klerus, vom Moralischen abgesehen, schon wegen ihrer früheren sakralen Bedeutung ein Ärgernis sein mußten, mochte das Konsulat den Heiden zu einem Symbol alten Herkommens werden lassen (man beachte die bedeutende Rolle der Spiele in den Briefen des Symmachus, den Gedichten Claudians oder auf den Kontorniaten). Als das Opfer auf dem Kapitol längst entfallen u. die Götterwelt aus den Konsulardiptychen verbannt war, blieb der Amtsantritt der C. weiterhin aufs engste verbunden mit dem noch mancherlei Relikte des Heidentums bewahrenden *Neujahrsfest. Nur spärlich sind in der Zeit vor Justinian Hinweise auf christl. Deutung des Konsulats. Um 400 sieht der Dichter Prudent. in einer Vision den Märtyrer Laurentius als ewigen C. des himmlischen Rom, der den bittenden Bürgern gnädig willfährt (perist. 2, 553/72). ‚C. Christianus' nennt gleichzeitig Paulin v. Nola den stadtröm. Adligen Valerius Pinianus (PW 20, 1706f); wie einst sein Ahne Valerius Publicola Rom von den Königen, so habe Pinianus im Dienste Christi (.. Christi consulatum militans) sich u. viele Mitmenschen vom Teufel befreit (carm. 21, 223; vgl. 216/65). Unter diesen Umständen erscheint es kaum verwunderlich, wenn wir auf dem Fragment des einzigen uns erhaltenen Sarkophages eines christlichen C., aus dem 2. Viertel des 4. Jh., inmitten christlicher Szenen den C. beim Opfer dargestellt sehen (H. U. v. Schoenebeck: RM 51 [1936] 300f; Wilpert 86, 1 vermutet

eine dextrarum iunctio). Der Vergleich eines Märtyrers mit dem C. begegnet Prud. perist. 2, 556f mit Anspielung auf die jurisdiktionelle Funktion der C. Die Bezeichnung Christi bzw. Gottes als C. im Sinne der römischen Republik verträgt sich nicht mit der monarchischen Vorstellung vom regnum dei. Die Gleichsetzung Christus = C. ist zwar in zwei Weihnachtspredigten bezeugt (Procl. Cpol. or. 4, 2 [PG 65, 712 B]; psaugustinischer Sermo, um 400: S. Aureli Aug. tractatus sive serm. ined. ex cod. Guelf. 4096 ed. G. Morin [1917] 167f); jedoch werden dabei nur die sella curulis (δίφρον ἔχων καλλιπρεπῆ τὴν Θεοτόκον παρθένον Μαρίαν, Procl. aO.), die Toga u. die von den C. zu veranstaltende sparsio (οὐ χρυσὸν σκορπίζων τῆς ἀταξίας τὸν αἴτιο, ἀλλ' εὐσπλαγχνίαν βραβεύων τῆς σωτηρίας τὴν πρόξενον, Procl. aO.) erwähnt u. in beiden Fällen wird unter c. der stets auch von den Kaisern geführte Ehrentitel verstanden. Nicht Beamtenbildern (dazu neigt zB. O. Thulin: RM 44 [1929] 213), sondern ausschließlich Kaiserbildern dürfte ein in verschiedenen Zweigen der Kunst seit ca. 330 auftretender Christustyp angeglichen sein (s. *Christusbild Sp. 15f; zur Verwendung des Wortes c. in theologischer u. philosophischer Metaphorik s. demnächst im Philologus K. Winkler, dem ich wertvolle Hinweise verdanke).

e. Spätere Schicksale. Seit 542 wurde das Konsulat nur noch von den Kaisern übernommen, u. zwar jeweils am Beginn der Regierung (regelmäßig nur bis Heraklios 632), eine Form, in der das Konsulat noch über Leo den Weisen (886/911) hinaus bestand (Coll. II Nov. 94). Als Kaiser Justin II iJ. 568 das Konsulat ein zweites Mal übernahm, gab sich der Dichter Corippus vergeblich der Hoffnung hin, daß das Konsulat in alter, d. h. bis 541 üblicher, Weise wieder aufleben werde (cons. Iust. 2, 351f). Im Westen wurde der Titel c. seit dem 8. Jh. zur Bezeichnung der römischen Hochadeligen, u. im 11. Jh. nannten sich die französischen Könige consul (dazu u. zur weiteren Verwendung des Titels im Mittelalter Schramm 1, 26. 57. 223; 2, 19f. 35; Du Cange, Gloss. lat. s. v. consul.; ders., Gloss. Graec. s. v. ὕπατος). Wenn es aber in der Grabschrift Gregors d. Gr. heißt: dei consul factus letare triumphis (ILCV 990, 15), so mag sich hier, neben Verbundenheit mit alter Tradition (Gregor stammte aus vornehmer altröm. Familie u. war vor seinem Bischofsamt praefectus urbis), das Gefühl dafür bekunden, daß das Oberhaupt der röm. Kirche in staatliche Aufgaben hineingewachsen war, wenn nicht gar der Gedanke an den anderen Eroberer Britanniens, Caesar, mitspielte (vgl. Schramm 1, 225; E. Caspar, Geschichte des Papsttums 2 [1933] 511; R. Aigrain: Fliche-Martin, Hist. 5 [1947] 20 u. 54]).

J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du Principat (Basel 1953). – T. R. S. Broughton, The Magistrates of the Roman Republic 1/2 (New Y. 1951/52). – Ch. Courtois, Exconsul. Observations sur l'histoire du consulat à l'époque byzantine: Byzant 19 (1949) 37/58. – A. Degrassi, Fasti Cons. = Inscr. It. 13, 1 (1947); I Fasti Cons. dell'Impero Romano (Rom 1952). – R. Delbrueck, Die Konsulardiptychen (1929). – E. Demougeot, De l'unité à la division de l'empire (Paris 1951). – E. De Ruggiero: DizEp 2, 679/868. – A. v. Domaszewski, Die Konsulate der röm. Kaiser = SbH 1918, 6. – M. Gelzer, Die Nobilität der röm. Republik (1912). – G. Gianelli, Trattato di Storia Romana (Rom 1953). – K. Hanell, Das altrömische eponyme Amt (Lund 1946). – A. Heuss, Imperium der röm. Oberbeamten: SavZRom 64 (1944) 57/132. – M. Holleaux, Στρατηγὸς Ὕπατος (Paris 1918). – L. Homo, Institutions politiques romaines (Paris 1950). – W. F. Jashemski, The origins and history of the proconsulate and the propraetorian Imperium (Chicago 1950). – B. Kübler, Art. Consul: PW 4, 1112/38. – F. Leifer, Studien zum antiken Ämterwesen 1 (1931). – W. Liebenam, Fasti Cons. Imperii Romani (1909). – S. Mazzarino, Dalla Monarchia allo Stato Repubblicano (Catania o. J. [1946]). – E. Meyer, Röm. Staat u. Staatsgedanke (1948). – Th. Mommsen, Consularia u. Ostgotische Studien 1 = Ges. Schriften 6 (1910) 325/484. – F. Münzer, Römische Adelsparteien (1920). – A. v. Premerstein, Vom Wesen u. Werden des Prinzipats (1937). – P. E. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio 1/2 (1929). – H. H. Scullard, Roman Politics 220/150 b. C. (Oxford 1951). – H. Siber, Römisches Verfassungsrecht (1952). – J. Sundwall, Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums (1919). – R. Syme, The Roman Revolution² (Oxf. 1952). – Vaglieri: DizEp 2, 869ff.

A. Lippold.

Contactus (Contagio).

A. Allgemeines. I. Bedeutung. Contactus, griech. ἐπαφή, ist die (magische) Berührung durch die entweder eine heilige, jedenfalls heilsame, oder entweihende, jedenfalls schädliche Kraft (δύναμις, ἐνέργεια, vis, virtus, po-

tentia, efficacia) übertragen wird. Die Überzeugung, daß solche Kräfte nicht nur im Bereich des Organischen, sondern auch des Anorganischen, sowohl in Menschen, Tieren, Pflanzen, Bäumen wie in Quellen, Felsen, Steinen sich manifestieren, war früher u. ist jetzt noch weit verbreitet (Wagenv. pass.); gleiches gilt vom Gedanken an die Möglichkeit der Übertragung solcher Kräfte auf andere (Stempl. 175ff). An dieser Stelle handelt es sich nur um eine bestimmte Art der Kraftübermittlung, die durch Berührung herbeigeführte. Die griech. Verben ἅπτεσθαι, ἐπαφᾶν, θιγγάνειν, χρῴνειν, χρῴζειν, ψαύειν, die lat. tangere, attingere, contingere haben öfters magische Bedeutung. Die Begriffe contactus u. contagio sind nicht grundverschieden, aber auch nicht identisch; letzteres wird gewöhnlich mehr passiv u. zudem in malam partem gebraucht u. bezeichnet meistens die ansteckende Berührung. Entscheidend ist dennoch der Unterschied nicht: C. hat bipolare Bedeutung gleich anderen für altrömische religiöse Auffassungen bezeichnenden Wörtern (sacer, devotio).

II. Ziel. Der C. wird entweder von einem Stärkeren oder einem Schwächeren geübt u. bezweckt je nachdem Kraftübertragung oder Kraftentlehnung; er hat in erster Linie den Zweck, den körperlich oder geistig Schwächeren zu stärken (Wagenv. 17_4). Ein besonderer, oft vorkommender Fall ist die Heilung eines Kranken durch C. Auf dem Gebiet der Religion spielt C. vielfach die vornehmere Rolle der Weihe (*Consecratio I). Selbstverständlich bedarf der Berührende dazu des Besitzes einer hl. Kraft, sei er selber ein Gott oder ein Mensch, der mit übernatürlicher Kraft versehen ist, oder auch ein Tier, eine Pflanze, eine Sache (zB. ein Altar), in die schon vorher eine derartige Kraft übergegangen war. Der weihende Contactus kann sowohl an Personen (Priestern, Königen) wie an Sachen (Tempeln, Altären) ausgeübt werden. Er wird auch zu anderen Zwecken geübt, zB. bei den Römern zur Freilassung eines Sklaven, d. h. zur Übermittlung des caput. – Die zu übertragende Kraft ist aber, wie schon bemerkt, nicht immer heilsam. Ist sie schädlich, so ist das Ziel des Berührenden entweder Selbsterhaltung, indem er etwa eine Krankheit auf ein Tier oder auf den Boden überträgt, oder aber einem anderen schaden will durch mala manus, malus oculus (Wagenv. 135). Denn auch das böse Auge (*Böser Blick) gehört, wie manches andere, in diesen Zusammenhang, weil der C. auch aus der Ferne geschehen kann, nämlich durch das ‚Werfen' eines Blickes (daher heißt der Inhaber des bösen Auges im italienischen ‚jettatore', ‚Werfer'), sogar eines Geruches (PsVerg. moret. 107); ‚eine solche Zaubermacht wirkt auf Entfernung wie ein Geschoß, nach der Analogie eines Speerwurfs' (Thurnwald 8). – Die Kraftentlehnung kann eine bewußte oder eine unbewußte sein. Bewußter C. pflegt besonders stattzufinden beim Gebet u. beim Eidschwur; der Betende oder Schwörende berührt dabei einen Altar oder einen Fetisch, um seiner sakralen Handlung stärkere Potenz zu verleihen. Bemerkt soll hier werden, daß, wie sich noch zeigen wird, der Gestus zumal bei der Eidleistung auch anders erklärt wird; es wäre tatsächlich verfehlt, in historischer Zeit alle Fälle über einen Leisten schlagen zu wollen. Es liegt auf der Hand, daß in Zeiten, in denen urtümliche magische Vorstellungen allmählich ganz u. gar in den Hintergrund gedrängt wurden, die ursprünglich magischen Akte, wenn sie sich dennoch behaupteten, neu interpretiert wurden (man denke an die Christianisierung mancher C.-Formen).

III. Quellen der Kraft. Wo an persönliche Götter geglaubt wird (u. das ist bei den uns hier beschäftigenden Völkern der Fall), erwartet man als Quelle der Kraft die Gottheit selbst. Dann und wann trifft das deutlich zu; nicht nur, wenn es der Gott selber ist, der berührt (zB. Zeus bei Aesch. Prom. 849, wo Io durch seine Berührung von ihrem Wahnsinn befreit u. augenscheinlich sogar geschwängert wird; vgl. Mosch. 2, 50), sondern auch wenn der berührende Mensch sich seiner Abhängigkeit von der Gottheit bewußt ist. Meistens aber laufen Religion u. Magie nebeneinander her, so daß, wenigstens so weit unser Blick reicht, von einer Synthese keine Rede sein kann u. die Frage nach einer möglichen göttlichen Urquelle sich wenigstens nicht entscheiden läßt (Historia Mundi 3 [1954] 493ff). Unter Menschen sind es vorzüglich der Priester u. der Häuptling, die über eine mysteriöse Kraft verfügen u. sie durch C. zu übertragen imstande sind. Auch Keuschheit verleiht überlegene Kraft (Fehrle 54ff); daher wirkt auch die Berührung durch einen keuschen Knaben u. besonders durch eine keusche Jungfrau heilsam (diese heilt zB. Epileptische durch C. mit dem rechten Daumen; Plin. n. h. 28, 43). Dagegen wirkt der C. einer menstruierenden Frau unheilvoll (Wagenv. 173ff). Daneben ist die

Erde mächtig: sie beut nicht nur reiche Geschenke, sondern stärkt auch denjenigen, der sie berührt; daher die vielen Zeremonien des Auf-dem-Boden-Liegens, des *Barfußgehens usw. Sekundäre Quellen der Kraft sind Tempel u. Altäre, soweit sie sacra sind, d. h. ihre Entstehung nicht privater Weihung verdanken (Wissowa, Rel.[2] 477); auch Götterbilder, obgleich sie nicht im eigentlichen Sinne konsekriert sind, mag man dazu rechnen.

IV. Mittel der Kraftübertragung. Gewöhnlich geschieht die Berührung natürlich mit der *Hand (Riess 84, 51ff); sie heißt daher potens (Verg. Aen. 7, 234); lat. manus bedeutet sogar die consecratio (Cic. pro dom. 134f). Die rechte Hand hatte dabei von alters her den Vorzug (R. Hertz, Prééminence de la main droite: Mélanges de Sociol. relig. et Folklore [1928] 99ff). Sie kann aber durch ihren C. auch schaden u. heißt dann ,mala manus' (Petr. 63). Auch Berührung mit dem *Fuß, besonders zu Heilzwecken, ist bei primitiven Völkern üblich; dieser Gebrauch wird zB. überliefert von Pyrrhus (Plin. n. h. 7, 20; 28, 34; Plut. Pyrrh. 3), von Vespasian (Tac. hist. 4, 81; Suet. Vesp. 7; Dio Cass. 56, 8) u. Hadrian (Hist. Aug. Hadr. 25; Weinreich, Heilungsw. 68ff). Es finden sich verschiedene andere Formen unmittelbarer Berührung (Pfister, Kult. 2169, 31ff); so die mit einem *Stab (F. J. M. de Waele, The magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity, Diss. Nijmegen [1927]), mit Zweigen (Ov. fast. 6, 155f, wo die striges vertrieben werden durch die Berührung von Türpfosten, Schwelle u. Fenster mit Erdbeerbaumzweigen; vgl. Frazer zSt.); auch Kleider u. Tierfelle vermögen, wie sich noch zeigen wird, durch C. Wunderkraft zu übermitteln. Dasselbe gilt vom mächtigen *Blut (Wagenv. 45_4 m. Lit.). – Mittelbarer C., d. h. Berührung aus der Ferne, wurde oben schon gestreift, wo vom bösen Auge die Rede war. Wenn es dem Flamen verboten ist, einen Toten zu berühren, dem Pontifex, ihn zu sehen (Serv. Aen. 6, 176), so sind diese Tabus im Grunde identisch. Der Mund berührt sowohl unmittelbar wie mittelbar; unmittelbar durch *Kuß, Atem, *Hauch u. *Speichel, mittelbar durch das Wort.

B. Nichtchristlich. I. Griechen. Spuren primitiver Gesinnung sind bei den Griechen weitaus seltener als bei den ihnen stammverwandten Römern; dem Stadium der Primitivität waren sie, soweit wir sehen, längst entwachsen, als sie in die Historie eintraten. Wo sich solche Spuren dennoch aufdecken lassen, zeigen sie einen so hohen Grad der Ähnlichkeit, ja der Identität mit den römischen, daß man auf die Herkunft dieser dynamistischen Anschauungen aus dem gemeinsamen Stammland schließen darf. Zwar spielt bei den Griechen die Wunderkraft des Königs oder Führers eine erheblich weniger bedeutende Rolle (dennoch hat H. Meltzer: Philol 62 [1903] 481ff auf Spuren dieses Glaubens hingewiesen; vgl. A. M. Hocart, Kingship [London 1927] 36); doch versteht sich das leicht aus dem griech. Individualismus (vgl. übrigens Arrian. an. 6, 13, 3, wo Alexander zwischen seinen Soldaten hindurchgeht u. diese teils seine Hände, teils seine Knie, teils seine Kleider berühren; als iJ. 88 vC. Athenion in Athen vom Volk mit ganz unsinnigen Ehren empfangen wurde, versuchte ein jeder nach Athen. 5, 49p. 212f, sein Gewand zu berühren; vgl. Wilcken: PW 2, 2038/67). Es ist eben die Gesamtheit der Erscheinungen, die uns zu dieser Schlußfolgerung berechtigt, wenn auch einzelne Riten u. die ihnen zugrunde liegenden Auffassungen den Griechen mit vielen Völkern gemein sind (zB. den semitischen). – Die sog. ,heilige *Erde' auf Lemnos durfte nur von einer Priesterin berührt werden (Galen. 170; W. Kroll: PW 15, 1853, 6); hl. Steine darf man nicht berühren (IG 12, 3 nr. 451; Ditt. Syll.[3] nr. 985; Radermacher, Μὴ θίγγανε). Man eignete sich die Kraft aus dem Boden durch C. an. Daraus, daß die attischen Frauen am Thesmophorienfest am Boden saßen (Plut. Is. et Os. 378 E), das Weidenlager also auf der Mutter Erde ausgebreitet worden war, von der ja die Fruchtbarkeit nach primitiver Denkart erwartet wurde (A. Dieterich, Mutter Erde[3] [1925] 32ff. 48f), schließt Fehrle mit Recht, daß die Weidenlager nur diesen Sinn gehabt haben können. Der Fruchtbarkeitszauber mußte durch das Lagern auf der Erde u. auf Zweigen eines die Fruchtbarkeit fördernden Baumes besonders wirksam werden (Arbesmann: PW 6A, 19, 17ff; vgl. Fehrle 139ff). Die schon von Homer (Il. 16, 235) als auf dem Boden lagernd gekennzeichneten dodonäischen Priester, die Selloi (wohl besser Helloi; Bölte: PW 8, 194), ruhen direkt auf der Erde, um dadurch ihre Kraft in sich übergehen zu lassen (Pfister, Kult. 2170, 24ff). Dem feierlichen Sitzen nach dem Gebet liegt wohl derselbe Gedanke zugrunde (Eitrem 47; H. Lewy: Philol 84 [1929] 378ff). Der Ritus des Barfußgehens u. des

Barfußstehens in sakral bedingten Umständen gehört ebenfalls hierher (Wagenv. 18 m. N. 7; *Barfüßigkeit; Jason beim Opfer auf einem pompejanischen Wandgemälde: L. Curtius, Wandmalerei Pompejis [1929] Abb. 140; nach G. Rodenwaldt, Komposition d. pomp. Wandgem. [1909] 88 ist das Vorbild ein griech. Tafelbild des 4. Jh.; vgl. K. Scherling: PW 19, 312, 27ff; wie sehr schon die Alten das mißverstanden, zeigen Hygin. 13 u. Γένος Ἀπολλωνίου 533, 8 Keil, von H. J. Rose zu der Hyginstelle zitiert). St. Weinstock (PW 5A, 801, 60) weist mit Recht darauf hin, daß eine Stelle wie Plaut. most. 468f: aedis ne attigatis, tangite vos quoque terram, wo also von der kathartischen Kraft der Erde die Rede ist, eine gewisse griech. Vorstellung wiedergibt; aber Weinstocks Formulierung, nach der eine solche Vorstellung auch in Rom sofort heimisch werden konnte, ist nicht glücklich; dort, wenn irgendwo, war diese Vorstellung, wie wir sehen werden, zu Hause. Der Ritus der umhüllten Hände, der der Contagio vorbeugen soll, ist auch den Griechen nicht fremd (A. Dieterich, Kl. Schriften [1911] 440f). Der C. eines Altars, eines Opfertiers oder irgendeines Fetisches bei der Eidleistung ist ihnen sogar sehr geläufig (zB. Il. 23, 584f; Aeschyl. sept. 44ff; von den Nasamones in Nordafrika berichtet Herodt. 4, 172 dasselbe). Nach Maiót sind solche Gebärden das Ursprüngliche, Wesentliche des Eides (vgl. Nilsson 89; Pfister, Kult. 2170, 46ff). Eine merkwürdige Form des C. ist die συνανάχρωσις, das ,Haut-an-Haut-Legen', ein Berührungszauber besonders zur Übertragung geistiger Eigenschaften. Nachdem Radermacher auf eine einfachere Form der unmittelbaren Berührung zur Weisheit-Übertragung bei PsPlat. Theog. 130d aufmerksam gemacht u. damit ein christl. Beispiel der συνανάχρωσις verbunden hatte (s. unten 418), fügte Eisler ein jüd. Beispiel hinzu. Den Terminus συνανάχρωσις führte Bieler aus Plut. qu. conv. 680E ein; er wies auf Aelian. nat. an. 16, 28 hin, wo es sich um die Heilung eines Kranken handelt; Weinreich, Wundertyp. 246ff, fand dieselbe Art der Übertragung geistiger Fähigkeiten wieder bei Plat. symp. 175 C/E. Auch durch einfache Handauflegung findet Heilung statt (Weinreich, Heilungsw. 1ff). Über unsichere Spuren einer Verwendung der Handauflegung bei der Einweihung in die Isis- u. Mithras-Mysterien s. Behm 143.

II. Römer. C. bezweckt zunächst Kraftübertragung als Weihung, Konsekration, u. zw. von Personen wie von Sachen. So wurde nach Liv. 1, 18, 6ff der König Numa von einem Augur inauguriert ,dextra in caput Numae imposita' (Wagenv. 36ff). Bei der devotio, bei der der Heerführer sein eigenes Leben oder dasjenige eines Kriegers den Göttern der Unterwelt anheimgab, u. die der consecratio eines sacer homo sehr ähnlich war, wurde das Haupt des Devovierten berührt (Ovid. ars. a. 3, 241), oder, wenn ein Magistrat sich selbst devovierte, tat er es ,manu subter togam ad mentum exserta' (Liv. 8, 9, 5; Wagenv. 31ff; Onians 133; L. Deubner: ARW 8 [1905] Beih. 71). Angesichts der Bipolarität solcher Erscheinungen kann man zweifeln, ob es sich hier um Verstärkung, d. h. Weihung, des Opfers handelt oder vielleicht gerade um Schwächung (also um Entlehnung statt Übertragung); in beiden Fällen wird der Mensch sacer, allein unseren Begriffen gemäß nach zwei Richtungen hin: im letzteren Fall wird ihm von vornherein die Persönlichkeit, man könnte sagen das caput, genommen. Vergleichbar wäre dann jedenfalls der C. bei der manumissio per festucam, eine Art der Berührung, die ursprünglich wohl einem Magistrat cum imperio, u. zwar dem Praetor, oblag (Wagenv. 26f). Hier wird deutlich dem Sklaven das ihm fehlende caput übertragen, damit er ein freier Mensch werde. Dasselbe geschah offenbar auch mit der Hand: manu mitti servus dicebatur, cum dominus eius aut caput ... servi aut aliud membrum tenens dicebat ... (Paul. 149 L.). Auch die Kraft aus dem hl. Boden wird benutzt, u. zwar durch menschliche Vermittlung. Dies begegnet uns bei der Weihung des pater patratus (Liv. 1, 24, 4/6). Vom König beauftragt, weiht ein Fetialis einen neuen pater patratus dadurch, daß er sein Haupt u. sein Haar mit einem von der hl. Arx hergeholten Kraut berührt. Dabei war es Vorschrift, die Erdscholle solle den sagmina oder verbenae noch ankleben (Plin. n. h. 21, 5). – Tempel werden vom Pontifex konsekriert, u. zwar postem tenendo (Ovid. fast. 1, 609f; Cic. pro dom. 133; Wagenv. 15ff). Sofort begegnen wir wieder der Bipolarität: Macrob. 3, 9, 9ff bespricht die devotio feindlichen Gebietes; er bemerkt, daß nur dictatores u. imperatores dazu imstande sind u. zitiert das dabei übliche carmen in einer offensichtlich modernisierten Form (§ 12; Wissowa: PW 5, 279, 31); ursprünglich ist wohl das ,manibus terram tangit' (Wagenv. 34f). Als nach dem Brand des Kapitolinischen Tempels iJ. 69 vom Praetor

Helvidius Priscus der Grundstein des neuen Gebäudes geweiht werden sollte, berührte er, offenbar mit der Hand, die vittae, mit denen der Stein umwunden war (Tac. hist. 4, 53). Wiederholt lesen wir von dieser Praxis in den Acta der Fratres Arvales. Die Priester berühren Kornähren (203. 225 Henzen; neues Frgm.: NotScav 1914, 466f = Dessau 3, 2, 166), ferner Salben (ebd.), Kränze (208. 225), Brei (für die Toten bestimmt; 203. 205. 218. 225; Wagenv. 44), Opfergeschirr (120. 128. passim). Dem Boden als Quelle der Kraft begegnen wir auch hier. So oft man, zB. während eines Feldzuges, einen improvisierten Altar errichten wollte, geschah die Konsekration durch das Auflegen ,lebender' Grassoden (Verg. Aen. 3, 304f; Ovid. trist. 5, 5, 9; met. 15, 573f; Hor. c. 1, 19, 13; 3, 8, 4; Serv. Aen. 12, 219). Der C. mit der Erde u. den daraus gewachsenen Kräutern bewirkt die sacratio. – Von der reinigenden Kraft der Erde (Plaut. most. 468f) war schon oben die Rede (B I). Dagegen kann von einem weihenden Einfluß gewissermaßen noch gesprochen werden beim zeremoniellen Barfußgehen, das auch die Römer kennen (Verg. Aen. 4, 518; vgl. den Augustus von Primaporta u. den Agrippa auf dem Relief von S. Vitale in Ravenna; Wagenv. 18f; *Barfüßigkeit). Ähnliche Wirkung wie der C. mit dem Boden hat die Berührung mit dem Altar oder dem Opfertier. So beim Eidschwur: Plaut. rud. 1333f; Cic. p. Flacc. 90; Verg. Aen. 12, 201; Iuv. 14, 219; Val. Flacc. 1, 787; Sil. It. 3, 82; von Hannibal Polyb. 3, 11, 7 (Appel 193f; Wagenv. 50 m. Lit.). Die Römer schwuren ,vetustissimo ritu' bei Jupiter Lapis (Apul. d. Socr. 5). Gemeint ist ein alter Fetisch, der lapis silex, von dem es heißt: tenebant iuraturi per Jovem (Paul. 120 L.), antiqui Jovis signum ... putaverunt esse (Serv. Dan. Aen. 8, 641; vgl. Wagenv. 51ff). Pfister meint (Kult. 2171, 11ff): ,Dabei ist zu beachten, daß dieses Berühren einen doppelten Zweck haben kann: einmal einen Bund des Menschen mit dem Göttlichen herbeizuführen, die göttliche Kraft in den Menschen eingehen zu lassen, dann aber auch, durch gemeinsames Berühren des hl. Gegenstandes seitens mehrerer Menschen einen Bund dieser Menschen herzustellen; ein Unterschied, den wir ... auch beim sakramentalen Essen finden ...'. Tatsächlich hat man damit zu rechnen, daß ein viele Jahrhunderte hindurch geübter Berührungszauber verschieden interpretiert wurde u. vielerlei Anwendung fand, längst bevor spätere, aufgeklärte Zeiten ihm ein nahezu völliges Mißverständnis entgegenbrachten; daß man aber von einem Menschen, der den C. mit dem Altar vorgenommen hatte, gemeint haben soll, er sei in die Gewalt der Gottheit gekommen (Marx z. Plaut. rud. 1333), ist nicht einleuchtend. – Beim Gebet wurde dieselbe Gebärde gemacht: Verg. Aen. 4, 219; Ovid. am. 1, 4, 27; Hor. c. 3, 23, 17f; Sen. Herc. fur. 876. Aram amplecti, complecti dagegen wurzelt in ganz anderen, wohl griechischen Auffassungen (Wagenv. 49). Dann u. wann wird ein Götterbild statt des Altars oder des Opfers berührt: Fest. 282 L.; Lucr. 1, 316ff; Iuv. 14, 219. Schließlich wird ein solcher C. auch erreicht durch Bedeckung oder Bekleidung mit Tierfellen; ein Beispiel liefert das amiculum Iunonis der Luperci (Wagenv. 193; vgl. Pfister, Kult. 2158, 42ff; ders. Rel. 533). – C. bezweckt aber auch körperliche Stärkung oder Heilung von Krankheiten. A. Dieterich, Mutter Erde[3] (1925) machte in diesem Zusammenhang schon aufmerksam auf die Sitte, das ebengeborene Kind auf den Boden zu legen u. ihm durch den C. mit der Erde Kraft einzuflößen. Die heilende Götterhand ist von Weinreich (Heilungsw. Kap. 1) ausführlich erörtert worden (heilkräftige Mittel heißen sogar ,Götterhände': so Scribon. Largus praef. [aus Herophilus]; Alex. Trall. 2, 466ff P.; Weinreich aO. 37; Deichgräber 857f). Aber es handelt sich ausschließlich um griech. u. orientalische Götter, besonders Asklepios; so zB. Stat. silv. 1, 4, 98ff oder in der Basisinschrift einer Votivgabe aus dem Aesculaptempel der Tiberinsel zu Rom (Weinreich, aO. 30). ,Bei menschlichen Wundertätern findet sich eine der Götterhand entsprechende Heilkraft selten erwähnt; die wenigen, aber recht bezeichnenden Fälle führen in den üppigen Legendenkranz der Philosophenbioi' (ebd. 45); sie sind sämtlich griechisch oder orientalisch (mit Unrecht zitiert Behm 113, 4 die Stelle Sen. benef. 6, 16, 2: medico, si nihil amplius quam manum tangit; ,manum tangere' ist ,den Puls fühlen'). Vielleicht ist das doch zufällig. Plutarch berichtet von einer Frau, die Sullas Gewand berührte u. einen Faden daraus zog, um seines Glückes ein wenig teilhaftig zu werden (Sull. 35). Dieser Gedanke ist dem des Heilungsuchenden dermaßen ähnlich, daß es kaum vorstellbar ist, dieselbe Praxis sei nicht von Kranken angewandt. Dagegen stammt dasjenige, was Plin. n. h. 7, 13; 28, 30; Lucan. 9, 922ff; Strabo 1, 14, 588; Aelian. nat. an. 1, 57

über den Berührungszauber von Wunderstämmen wie den Psylli u. Ophiogenes erzählen, aus anderem Kulturkreis; nur fügt Plinius 28, 30 wohl auf eigene Faust die Marsi hinzu; das mag zutreffen. – Aus dem oben, namentlich über die Bipolarität des C., Gesagten erklärt sich leicht das häufige Vorkommen eines Tabus der Berührung: nefas tangi. Gewisse Götterbilder dürfen nicht berührt werden (das des Virbius: Serv. Aen. 7, 776); ebensowenig heilige Tiere (der Specht: Plut. q. Rom. 21), das Opfer an Fides von den Flamines (Wissowa, Rel.² 134, 1; Onians 133, 1), der Altar Junos von Kebsweibern (Gell. 4, 3, 3; Paul. Fest. 248 L.). Die Priester durften die Sibyllinischen Bücher nur berühren velatis manibus (Cic. harusp. resp. 26; Wissowa aO. 537, 8); ebenso die Arvales ihr Korn (in mantelis: Acta 203. 205. 225). Im germanischen Bereich ist vergleichbar das Verbot des C. mit dem Nerthuswagen (Tac. Germ. 40). Gudeman z. St. irrt, wenn er meint, dies beziehe sich nur auf die Anfangszeremonie, weil später die Sklaven notwendig den Wagen berührt hätten. Das haben sie sicher nicht getan, wenigstens nicht anders als velatis manibus. Denn der C. von Sklaven mit heiligen Sachen ist strengstens zu vermeiden; deshalb heißt es von einem Romulus-Bild in einer Inschrift von Lanuvium (CIL 14, 4178): Hoc signum a servo tangi nefas est (s. Bücheler: RhMus 63 [1908] 195f). Damit zu vergleichen ist es, daß Haupt u. Haar des Flamen Dialis, der Sitz seines ‚Mana', von einem Sklaven nicht berührt werden dürfen; der Sklave darf ihn nicht rasieren (Gell. 10, 15, 8). Vor allem ist die Contagio des Todes zu befürchten, zB. die Berührung des Henkers (Cic. Rab. perd. 11; Plin. ep. 4, 11, 9). Der Flamen Dialis durfte keinen Toten berühren (Gell. 10, 15, 25); ebensowenig die Flaminica (CIL 12, 6038, 7). Der C. mit einem zum Tode Devovierten ist unheilvoll (Liv. 10, 28, 17). Den Priestern ist es verboten, feralia attrectare (Sen. cons. ad Marc. 15, 3; Serv. Aen. 3, 64). Aus diesem Grund ist C. eines aus dem Kampf zurückkehrenden Kriegers mit Götterbild u. Opfer zu vermeiden (Verg. Aen. 2, 718f; Liv. 1, 45, 6). – C. mit der Erde hat nicht immer günstigen Erfolg; leicht stört er das Gleichgewicht, so daß der Berührende entkräftet wird. Darum darf der Krug mit dem für den Vestadienst bestimmten Wasser nicht auf den Boden gesetzt werden (Serv. Aen. 11, 339); ebensowenig zu magischen Zwecken bestimmte Waffen (Plin. n. h. 28, 34). Besonders für Heilmittel ist nach Plinius C. mit dem Boden verderblich (11, 203; 20, 29. 38; 21, 147; 23, 137. 163; 24, 12. 68; 28, 41. 175. 211. 215. 258; 30, 108. 123; Veget. mulom. 1, 62, 2; Eitrem: PapOsl 1 [1925] 114f). Hier handelt es sich aber um falsche Democritea (Kroll 156f), nicht um eigentliche Volksmedizin. Dagegen zeugt von urrömischem Volksglauben an das Vermögen der Erde, Krankheit, d. h. schlechtes ‚Mana', in sich aufzunehmen, der alte Spruch bei Varro r. r. 1, 2, 27: terra pestem teneto, salus hic maneto. Man sieht, wie wenig man hier ein konsequentes System zu erwarten hat.

III. Jüdisch. Zuerst fragen wir uns, was der ntl. Welt aus dem semitischen Bereich, namentlich aus dem AT vererbt war. Dabei finden wir zT. merkwürdige Übereinstimmungen mit der griech.-röm. Welt, zT. wesentliche Differenzen. Um mit letzteren anzufangen, sei bemerkt: 1. von irgendeiner mysteriösen Kraft des Königs oder Heerführers findet sich keine Spur; 2. überhaupt ist heilsamer C. gegenüber befleckender Contagio ziemlich selten, wenigstens solange man neben der Berührung mit der Hand die Handauflegung nicht in Betracht zieht. 3. C. als Heilverfahren findet sich nie (Behm 105), wohl dagegen merkwürdigerweise als Mittel zur Totenerweckung; 4. Berührung des Bodens spielt keine Rolle (zwar ist Ex. 3, 5 die Rede vom Barfußstehen auf heiliger Erde, aber das geschieht hier offenbar zur Vermeidung von Contagio mit den Schuhen; 2 Sam. 15, 30 u. Jes. 20, 2f sind anders zu beurteilen). Dagegen ist die Bipolarität solcher Erscheinungen den Juden geläufig gewesen u. hat ihnen zu Diskussionen Anlaß gegeben; s. Agg. 2, 13, wo es sich um die Frage handelt, inwiefern in Fällen des C. von einem Menschen mit Opferfleisch u. dergleichen der Mensch geweiht oder das Opferfleisch entweiht wird. So ist einerseits alles, was den Altar berührt, heilig (Ex. 29, 37; 30, 29; Lev. 6, 18. 27), anderseits bewirkt C. mit der heiligen Bundeslade u. den sie bedienenden Priestern den Tod (Num. 4, 15. 20; 17, 13; 2 Sam. 6, 6); wenn es sich um Fremde handelt, wirkt schon das Herannahen tödlich (Num. 3, 10. 38). Auch wer den hl. Berg Sinai berührt, wird getötet (Ex. 19, 12f; vgl. Hebr. 12, 20). Dasselbe gilt wieder vom C. mit den Zelten u. Besitzungen der aufständischen Korach, Dathan u. Abiram (Num. 16, 26). Ein anderes Beispiel des C.: der Vater segnet den Sohn durch

Handauflegung (Gen. 48, 14. 17); dabei ist die rechte Hand die bessere. Derselbe Gestus läßt sich vermuten Gen. 28, 1; 35, 9. Elisa legt segnend seine Hände auf die des Königs Joas u. auf seinen Bogen (2 Reg. 13, 16). Der Herr selber oder ein Engel berührt die Lippen des unreinen Menschen mit der Hand oder mit einem glühenden Stein vom Altar u. reinigt u. stärkt ihn, damit er predige oder prophezeie (Jes. 6, 7; Jer. 1, 9; Dan. 10, 16. 18: ‚er stärkte mich'). Drei merkwürdige Fälle einer Totenerweckung durch C. sind beachtenswert, u. zw. geschehen zwei durch bewußt darauf zielende Berührung, die dritte zufällig u. unvorhergesehen. Elia erweckt den Sohn der Witwe von Zarfath durch συνανάχρωσις (1 Reg. 17, 21), desgleichen Elisa den Sohn der Sunamitin (2 Reg. 4, 34f mit sehr plastischer Beschreibung; vorher hatte Gehazi es vergebens durch C. mit dem Stab Elias versucht). Noch auffälliger u. bedeutsam für das Verständnis des christl. Reliquienkultes ist, was 2 Reg. 13, 21 erzählt wird: Ein Toter wird begraben; eine sich nähernde Bande droht, das Begräbnis zu stören. Die Träger haben es eilig u. legen ihn in das Grab des neulich verstorbenen Elia. Als der Tote die Gebeine des Propheten berührt, wird er zum Leben erweckt. – Häufiger, wie gesagt, ist die Erwähnung der befleckenden Contagio. Schon im Paradies darf die Frucht des Lebensbaumes nicht berührt werden (Gen. 3, 3). Es ist tabu, irgend etwas zu berühren, was unrein ist. Dazu gehört alles, was mit dem Tode zusammenhängt (Lev. 5, 2f; 22, 4; Num. 19, 11. 13ff; 31, 19; Jes. 52, 11); ferner jedes unreine Tier, besonders das Schwein (Lev. 11, 8. 24. 26f. 31. 36. 39; 22, 5f; Dtn. 14, 8), u. das unreine Blut (Lev. 15, 5ff; 22, 4; Lam. 4, 14f). Daher erklärt es sich, daß eine Frau, unrein nach der Geburt eines Kindes, nichts Heiliges berühren darf (Lev. 12, 4). – Körperliche Berührung, besonders der Knie, zur Übertragung geistiger Eigenschaften ist auch bei den Juden bekannt gewesen (vgl. Eisler 666, der sogar Zusammenhang mit Joh. 13, 23 für möglich erachtet). Für eine derartige Übertragung durch den Kuß s. die Lit. bei Pfister, Kult. 2159, 37ff; sonstige Lit. über allgemein Semitisches bei Weinreich, Heilungsw. 51, 1; Behm 106ff; Coppens 2, 5; 3, 3. – Einen ganz anderen Eindruck jedoch bekommt man, wenn man der jüd. Handauflegung Rechnung trägt; diese ist nämlich in vielen Situationen gang u. gäbe. Eine der Verwendungsarten ist die Handauflegung beim Opferverfahren, wobei man die Hand auf den Kopf des Opfertiers legt (Ex. 29, 10. 15; Lev. 1, 4; 3, 2. 8. 13; 4, 4 u. pass.; 8, 14. 18; Num. 8, 12; vgl. Behm 130f). Dasselbe geschah mit dem Sündenbock, der am großen Versöhnungstage in die Wüste getrieben wurde (Lev. 16, 21); ja sogar mit den Leviten, die als Ersatz für die Opferung der Erstgeborenen Israels Jahwe geweiht wurden (Num. 8, 10). Ein Verfluchungsakt liegt vor, wenn einem Gotteslästerer die Hand aufgelegt wird, der darauf die Strafe der Steinigung erleidet (Lev. 24, 13). Auch eine ordinatorische Handauflegung läßt sich feststellen (Behm 121ff; Coppens 110ff; Lohse). Num. 27, 18ff wird Josua zu Moses Nachfolger geweiht; dabei legt Moses ihm die Hände auf (vgl. Dtn. 34, 9). Auf dieses Schriftzeugnis gründet die jüd.-rabbinische Tradition das Verfahren bei der Weihe der Richter u. Schriftgelehrten (Behm 125; vgl. Coppens 163ff; Lohse 45).

C. Christlich. I. Neues Testament. Im NT fällt sofort die wichtige Rolle in die Augen, die der C. als Heilverfahren spielt. Merkwürdig ist dabei zudem, daß, im Gegensatz zur jüd. Vergangenheit, C. als einfache Berührung gar nicht selten vorkommt, wenn auch die Form der Handauflegung vorherrscht. Dabei zeigt sich oft, daß die Ausdrücke wechseln, sogar im Bericht desselben Evangelisten (vgl. zB. Mc. 10, 13; Lc. 18, 15: Berührung; Mc. 10, 16; Mt. 19, 13. 15: Handauflegung; Mc. 8, 22: Berührung; Mc. 8, 23: Handauflegung; vgl. auch Mc. 7, 32f). Es kommt noch hinzu, daß der Text nicht immer gesichert ist (Behm 11_2 zu Mc. 10, 13 u. Lc. 18, 15). Dies erschwert unsere Aufgabe, da wir uns vorgenommen haben, die Behandlung der kirchlichen Praxis der Handauflegung, die einem Nichttheologen nicht zusteht, einem Sachkundigen zu überlassen (*Handauflegung). Wir können uns aber aus dem angegebenen Grund, wenigstens bezüglich des NT, nicht auf Erörterung der einfachen Berührung beschränken u. müssen versuchen, das ganze Material zu überblicken; für die spätere Zeit kommt nur der C. durch Berührung in Frage, u. zw. nur phänomenologisch. Wenn, um von theologischen Fragen ganz zu schweigen, anfänglich der Eindruck entsteht, die christl. Handauflegung wurzle in jüd. Tradition, die Berührung dagegen sei auf hellenistischen Einfluß zurückzuführen u. im christl. Raum vielleicht nur das Wort für ‚Berührung' als synkretistischer Terminus übernommen, aber ohne daß eine wesentliche Praxisänderung erfolgte, so soll die Entscheidung

darüber anderen überlassen werden (vgl. Behm 121). Im folgenden heißt B. Berührung, H. Handauflegung. – Es fällt zuerst auf, daß im NT sowohl B. wie H. fast nicht anders vorkommen als im Sinne von Übertragung heiliger Kraft, sei es zum Zwecke der Segnung, der Heilung oder der Ordination. Von Contagio ist wenig die Rede u. kaum je in magischem Sinn. Wenn zB. Lc. 7, 39 die B. einer sündigen Frau als bedenklich betrachtet wird, mag das auf ältere Vorstellungen zurückgehen, braucht aber nicht mehr magisch interpretiert zu werden. Bei der Segnung ist wieder die Hand der vornehmste Vermittler. Jesus selbst berührt mit der Hand oder legt die Hand auf; der einzig bekannte Fall betrifft die Kindersegnung (die Stellen s. oben). Die H. zur Segnung ist wohl jüd. Tradition (Simeon Lc. 2, 34 segnet wohl in derselben Weise). Eng verwandt u. im Grunde nicht von der Segnung zu scheiden ist die Heilung von Kranken (für die B. mit Speichel s. *Speichel). Denn in beiden Fällen wird Kraft übertragen, sowohl bei der Segnung (Wagenv. 17, 4) wie bei der Heilung (nach der B. durch die blutflüssige Frau bemerkt Jesus, daß Kraft von ihm ausgegangen sei: Lc. 8, 46). Jesus selbst wendet B. an bei Blinden (Mt. 9, 29; 20, 34), Tauben (Mc. 7, 33; man hatte ihn um H. gebeten: 7, 32), Fiebernden (Mt. 8, 15), Aussätzigen (Mt. 8, 3; Mc. 1, 41; Lc. 5, 13), Verwundeten (Lc. 22, 51); daneben H. bei Kranken im allgemeinen (Mc. 6, 5; Lc. 4, 40), bei Blinden (Mc. 8, 23) u. bei einer Verkrümmten (Lc. 13, 13). Auch Mc. 5, 23 wird um H. gebeten; sie kommt aber nicht zur Anwendung; 5, 41 heißt es κρατήσας τῆς χειρός, gleichwie 1, 31 u. 9, 27. Nach Behm 15 soll ein genereller Unterschied zwischen der H. u. diesem Gestus (wie auch dem ἐπιλαμβάνεσθαι, Lc. 14, 4) nicht bestehen. Das mag zutreffen, obwohl es auffällt, daß überall das κρατεῖν mit der Aufrichtung des Kranken gepaart geht (vgl. Act. 3, 7). Auch Paulus verwendet die H. zur Krankenheilung (Act. 28, 8); in derselben Weise heilt Ananias den erblindeten Saulus (Act. 9, 12. 17). Im apokryphen, in den ältesten Hss. nicht vorkommenden Epilog des Mc.-Evangeliums heißt es von den Gläubigen (16, 9ff): ,Kranken werden sie die Hände auflegen' (darüber Behm 16f). Umgekehrt suchen die Kranken Jesus zu berühren (Mc. 3, 10; Lc. 6, 19). Hier kommt man jedenfalls mit einer Zurückführung der heilenden B. auf die segnende H. nicht aus; hier ist ein in aller Welt weitverbreiteter Volksglaube an die magische Kraft des Priesters u. Propheten im Spiel. Man ist sogar damit zufrieden, nur Jesu Gewand zu berühren (Mt. 9, 21; 14, 36; Mc. 5, 27. 30; 6, 56; Lc. 8, 44). Möglicherweise wird an einigen von diesen Stellen auf die Mt. 23, 5 erwähnte jüd. Sitte angespielt, sog. Zizijoth, d. h. Quasten mit einer Schnur von blauem Purpur zu tragen, denen besondere Kraft zugeschrieben wurde (Clemen 119). Man wird hier stark an die Sulla-Anekdote (oben Sp. 412 erinnert. Nur ein Schritt weiter ist es, wenn man die von Paulus getragenen Schweißtücher u. Schürzen zur Heilung auf die Kranken legt (Act. 19, 12). Ja, sogar der Schatten des Petrus heilt, wen er berührt (Act. 5, 15; vgl. Söderblom 10). Die Heilung kann sich zur Totenerweckung steigern. Ob davon Lc. 7, 14 die Rede ist, wo Jesus die Bahre eines Toten berührt, ist wenigstens fraglich (Coppens 61). Jedenfalls bittet Jairus, überzeugt, daß sein Töchterchen gestorben sei, der Herr möge ihr die Hände auflegen (Mt. 9, 18; bei Mc. 5, 23 lebt sie noch). In diesem Zusammenhang verdient Act. 20, 10 Erwähnung, wo Paulus einen aus einem Fenster gestürzten u. tot aufgehobenen Jüngling zum Leben erweckt, ἐπιπεσὼν αὐτῷ καὶ συμπεριλαβών. Das ist jedenfalls ,eine intensive körperliche B.' (Behm 18_1), die sogar stark an die oben erwähnte συνανάχρωσις erinnert. Bieler 238_1 hält dies für fraglich u. vergleicht Procl. in Plat. remp. 2 p. 114, 6ff, wo eine ratlose Mutter sich auf den Leichnam ihres toten Sohnes wirft u. nach einem Hauch des Lebensatems sucht; Weinreich, Wundertyp. 259_1 stimmt ihm bei; dennoch ist nicht jeder Zweifel beseitigt. Gewissermaßen als eine Zwischenstufe zwischen B. bzw. H. als Segnung u. als Heilung erscheint der C. zwecks Beruhigung zu Tode geängstigter Menschen. In der Form der B. begegnet er Mt. 17, 7; als H. Apc. 1, 17. Übrigens entwickelt sich die H. in der Apg. nach verschiedenen Seiten, die hier nur angedeutet werden können. Schon früh kam in der christl. Gemeinde die H. in Gebrauch als regelmäßige Zugabe zur Taufe; sie vermittelt den Neophyten das πνεῦμα ἅγιον (Act. 19, 6). Deutlich tritt dabei der Gedanke an eine Weihung zutage, welche die Kraft zum neuen Leben in Christus erwecken soll; wie diese H. sich zur Taufe verhält, kann hier nicht erörtert werden (man hat, nach Behm 20, mit Unrecht an der Echtheit des Verses gezweifelt). Eine ähnliche Art der Übertragung des Hl. Geistes findet sich Act. 8, 17. Eine andere Stelle Hebr. 6, 3

verbindet wieder aufs engste Taufe u. H., ist aber, zT. auf Grund verschiedener Überlieferung, in ihrer Bedeutung umstritten (Behm 36ff; Coppens 194ff). Wichtig ist sodann die ordinatorische H. bei Übertragung von Ämtern (Act. 6, 6; 13, 3; 1 Tim. 4, 14; 5, 22 [auch anders interpretiert, Behm 54; Coppens 125]; 2 Tim. 1, 6; vgl. Lohse 71/88. 93/95).

II. Spätere Zeit. Der C. als magische Berührung nimmt erst in späterer Zeit immer mehr zu, namentlich im Zusammenhang mit dem Reliquienkult. Nach Pfister stammen die Zeugnisse dafür sämtlich aus dem 4. Jh. oder dem Anfang des 5. Jh. (Reliqu. 613). Besonders die Berührung der Gebeine oder der Foltergeräte der Märtyrer übermittelt die ihnen innewohnende Kraft (χάρις); sogar der Schwamm, mit dem man ihr Blut abgetrocknet hatte, u. die Tuchlappen, welche mit Reliquien in Berührung gebracht waren, wurden dazu dienlich (*Brandeum; vgl. Cyrill. Hier. cat. 18, 16 [PG 33, 1037], wo unter Berufung auf Act. 19, 12 versichert wird, dem Körper eines Heiligen sei noch immer eine Kraft eigen; derselbe erklärt hom. in Ps. 115 [PG 30, 112], wer die Gebeine eines Märtyrers berühre, empfange durch die in ihnen wohnende χάρις Anteil an der Heiligung, ἁγιασμός). Joh. Chrys. in Ign. mart. 5 (2, 600 E M.) nennt diese Charis πνευματική; anderswo, in S. Babylam (2, 555 M.) spricht er von der ἐνέργεια der Reliquien u. spricht diese nicht nur dem Körper des Heiligen, sondern auch seinem Grabe zu (vgl. Pfister, Reliqu. 612). Ähnliches gilt zB. vom Stab eines Heiligen (Bieler 232; F. J. M. De Waele, The magic Staff or Rod in graeco-italian Antiquity, Diss. Nymegen [1927] hat den Stab der christlichen Zeit nicht mitbehandelt) u. vom hl. Öl in der Chrismaweihe (Sacr. Greg. 77, 5; dazu Lietzmann XXXIIIf). Auch der B. durch den Kuß begegnet man häufig, zumal wenn es sich um Heiligenstatuen handelt; wunderkräftig sind vor allem das Bein u. der Fuß (Beispiele bei Weinreich, Heilungsw. 70_3). Das Wasser, in dem ein Mönch sich gewaschen, das Öl, das er durch Handauflegen segnet, werden wundertätig; hat er sich an eine Wand angelehnt, so braucht ein Blinder nur die von ihr abgekratzten Teile mit Wasser zu mischen u. auf seine Augen zu legen, um wieder sehend zu werden (Pfister, Reliqu. 617). Es wurden auch sog. Kontaktreliquien erzeugt; diese Praxis griff stark um sich (vgl. dazu oben Bd. 2, 522f). Gregor v. Tours berichtet über die Praxis beim Petrusgrab in Rom folgendes (glor. mart. 28): Wünscht jemand hl. Unterpfänder mitzunehmen, so schafft er ein zuvor auf der Waage gewogenes Tüchlein ins Innere (des Grabes). War der Glaube des betreffenden Menschen stark genug, so ist das vom Grabe weggenommene Tüchlein mit göttlicher Kraft so imprägniert (imbuitur), daß es viel mehr wiegt, als es früher gewogen hatte (vgl. Wagenv. 117). Bei Augustin civ. D. 22, 8 p. 576, 15ff u. 21ff Dombart wird ein Mädchen dadurch vom Tode erweckt, daß seine Tunica mit den Reliquien des Märtyrers Stephanus in Berührung gebracht wird. Dieses Kapitel, in dem eine Menge solcher Mirakel erzählt werden, ist überhaupt lehrreich für die damalige Praxis. Ein Blinder wird durch Berührung der Reliquien zweier Märtyrer sehend (p. 567, 8ff); heilige Erde aus Jerusalem (die Kraft aus geweihtem Boden) wirkt sowohl reinigend wie heilend (p. 572, 9ff). Eine Totenerweckung, wie sie uns hier begegnet, ist gar keine Ausnahme; sie wird aber auch durch συνανάχρωσις herbeigeführt (Beispiele bei Bieler 234; u. a. Sulp. Sev. v. s. Mart. 7, 3; vgl. Weinreich, Wundertyp. 255ff). – Der Ritus der verhüllten Hände zur Meidung von Contagio ist in der altchristlichen Periode weit verbreitet; darüber Näheres unter *Velatio; vgl. auch E. Pottier: DS 3, 1581 m. Lit.

G. Appel, De Romanorum Precationibus = RVV 7, 2 (1909). – J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum, Diss. Erlangen (1911). – L. Bieler, Totenerweckung durch Συνανάχρωσις: ARW 32 (1935) 246ff. – C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (1916). – J. Coppens, De l'Imposition des Mains et les Rites connexes dans le NT et dans l'Eglise aucienne, Diss. Löwen (1925). – K. Deichgräber, Professio medici = AbhMainz (1950) 9. – R. Eisler, Berührungszauber: ARW 17 (1914) 666f. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer = Videnskapsselsk. Skrifter II, Hist. Filos. Kl. 1914, 1 (1915). – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum: RVV 6 (1910). – P. Galtier, Art. Imposition des Mains: DThC 7,2 (1922) 1302/1425. – R. M. Grant, Miracle and natural Law (Cambridge 1954). – W. Kroll, Unum exuta pedem: Glotta 25 (1936) 152ff. – G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (1933). – E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum u. im AT (1951), bes. 13/27. 71/88. 93/95. – J. A. MacCulloch, Art. Hand: ERE 6 (1913) 492ff. – K. Maróт, Der Eid als Tat (1924). – W. Michaelis, Art. κρατέω: ThWb 3, 911. – P. Naumann, Die Wertschät-

zung des Wunders im NT (1903) Anh. 78ff (m. Lit.). – M. Nilsson, A History of Greek Religion[2] (Oxford 1949). – R. B. Onians, Origins of European Thought (Cambridge 1951). – A. Perkmann, Art. Berühren: Bächtold-St. 1, 1104ff; Art. Handauflegen: ebd. 3, 1398ff. – F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum = RVV 5, 1 u. 2 (1909/12); Art. Kultus: PW 11, 2158ff; Die Religion der Griechen u. Römer = Bursians Jahresber. Suppl. 229 (1930). – L. Radermacher, Berührungszauber: ARW 14 (1911) 314f; Art. Μὴ θίγγανε: WSt 39 (1917) 170f. – Riess, Art. Aberglaube: PW 1, 29ff. – N. Söderblom, Das Werden des Götterglaubens, übers. von R. Stube[2] (1926). – E. Stemplinger, Antiker Volksglaube (1948). – R. Stevenson, Art. Touch: Hastings, Dict. of Christ and the Gospels 2, 736f. – R. Thurnwald, Art. Mana: Ebert, RL 8, 3ff; Art. Meidung: ebd. 8, 121ff. – H. Wagenvoort, Roman Dynamism (Oxford 1947). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RVV 8, 1 (1909); Zum Wundertypus der Συνανάχρωσις: ARW 32 (1935) 228ff. – Wissowa, Rel.[2] *H. Wagenvoort.*

Contemplatio s. Kontemplation.

Continentia s. Enkrateia.

Contorniaten s. Kontorniaten.

Contra votum. C. v. begegnet in der Literatur selten (Apul. met. 11, 28; Hist. Aug. v. Hadr. 9, 1), häufig dagegen als Formel heidnischer u. christlicher Grabinschriften (CIL 5 nr. 4526. 5202. 6045. 6175. 7117; 10 nr. 1112. 1494. 3042. 3304. 4449. 4564. 7586. 7777 u. ö.; ILCV 3, 419 Index mit vielen Beispielen christlicher u. einigen heidnischer Herkunft; vgl. auch die Stellensammlung bei R. Lattimore, Themes in Greek and Latin Epitaphs [Urbana 1942] 182_{75}. 323_{202}). Hier wird meist gegen Ende der Inschrift gesagt, daß die Hinterbliebenen die Grabstätte c. v., ,zum Leidwesen', errichtet haben (c. v. memoriam fecit coniux: ILCV 3608; filio .. c. v. mensam posuit: ILCV 1279; filiae .. nutriciones c. votum suo fecerunt: ILCV 756; c. v. hos titulos memoriamque locarunt: ILCV 4341); manchmal steht nur c. v. am Ende der Inschrift (Laurentius c. v.: ILCV 1685). Der Sinn von c. v. wird gelegentlich verdeutlicht durch einen Zusatz mit dolere, dolor: parentes dolentes c. v. posuerunt: ILCV 4252, vgl. 4179; parentes posuerunt .. c. v. et dolore suo: ILCV 4181. C. v. fecit auf den Grabinschriften ist voll verständlich nur als gegensätzliche Formulierung zu ex voto fecit auf den Votivinschriften; diese werden ,gerne' geschaffen (votum solvit libens laetus: Dessau 3, 794f mit Index), jene ,zum Leidwesen' der Trauernden (c. v. dolens fecit). Zwischen der paganen u. der christlichen Verwendung von c. v. ist kein Unterschied zu bemerken; wenn aber c. v. seit dem 4. Jh. auf den wortreicheren christl. Grabinschriften erscheint, wird durch die oftmals wohl unbedachte Übernahme der paganen Formel der menschlichen Trauer stärker nachgegeben, als dies der streng christlichen Beurteilung des Todes entspricht. *A. Stuiber.*

Contritio s. Reue.

Conventiculum s. Gotteshaus.

Conversio s. Bekehrung.

Conversio morum ist seit dem 8. Jh. (zuerst bei Paul. Diac. in s. reg. comm. 58 [Ausg. M. Cass. 1890]) bezeugt als Name für den Inhalt der zweiten unter den drei promissiones, die in der Regula s. Benedicti (58, 40 Butler) von einem neuen Mitglied bei dessen Aufnahme in das Kloster verlangt werden. C. m. in der Profeßformel hat so eine Tradition von elf Jahrhunderten. Im einzelnen ist diese Überlieferung behandelt bei Schmitz. Man konnte diesen Ausdruck ohne Mühe verstehen. Der Zönobit muß sich der correctio morum (Joh. Cass. inst. coenob. praef. 8, Petsch.) oder emendatio morum (id. coll. 14, 1 Petsch.) widmen; mit dieser Lehre Cassians hat schon Paulus Diaconus (aO. 444) c. m. erklärt. So verstanden, gehört c. m. in den Zusammenhang, der oben Bd. 2, 105/18 behandelt ist. Aber diese Deutung bedurfte einer neuen Untersuchung. Der Cod. Sangall. 914, dessen Stellung in der Textgeschichte der Regula s. Bened. L. Traube geklärt hat, liest nämlich mit den andern beiden Klassen der Überlieferung außerhalb des Textus receptus ,de conversatione morum', also nicht ,de conversione morum'. Zunächst ist festzustellen, daß beide Ausdrücke sehr selten sind. Sie kommen außerhalb der Reg. s. Ben. nur einmal (conversatio morum) bzw. zweimal (c. m.) vor: bei Ambros. (virgin. c. 10, 59 [PL 16, 281]; in Ps. 118, 59 [PL 15, 1306. 1311]). Das lat. Sprachgefühl scheint ein gewisses Widerstreben gegen beide Verbindungen empfunden zu haben. Um so bemerkenswerter dürfte ihr Vorkommen in der Reg. s. Ben. sein. Conversatio morum wird nach C. Butlers Ansicht (Benedictine Monachism [Lond. 1924] 137) am besten mit ,Lebensführung' (the conduct of one's life)

übersetzt. Nach einer ersten Erklärung besteht diese Lebensführung in der ‚Beobachtung der Regel'. Diese Erklärung stützt sich auf Reg. 58, 30: Si promiserit ... se omnia custodire, et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione. Hier scheint Benedikt selbst zu erklären, was er unter conversatio morum suorum et oboedientia (ebd. 40) versteht. Dagegen wird aber betont, daß es keineswegs sicher ist, daß Benedikt hier eine genaue Erklärung des Inhalts der Profess gegeben hat. Er gebraucht ziemlich frei verschiedene Wendungen für diesen Inhalt (observatio regulae: 60, 19; regulae oboedientiam: 62, 8; oboedientia u. oboedire sehr häufig). – Eine zweite Auslegung wendet sich an die monastische Gedankenwelt, aus der Benedikt gelebt hat. Sie fragt, ob sich in ihr ein Lehrstück findet, das inhaltlich u. sprachlich Benedikt bei der Wahl des Ausdrucks conversatio morum geleitet haben könnte. Sie bejaht diese Frage. Kassian, eine der ersten Autoritäten für Benedikt, weist gerade dem Zönobium als wesentliche u. wichtigste Aufgabe die Gestaltung des sittlichen Lebens zu, das was die alte christliche u. monastische Tradition als πρακτική bezeichnete, was Kassian als conversatio actualis i. e. actuum wiedergibt. Die Aufgabe des Zönobiums ist für ihn also die conversatio actualis, ihr Ziel die caritas perfecta, der Weg innere u. äußere Aszese. Daß die Regel Benedikts seinem Zönobium dieselbe Aufgabe zuweist, ist nicht zweifelhaft. Mit einem Versprechen de conversatione morum suorum hätte sich Benedikt also eng an Lehre u. Sprachgebrauch Kassians angeschlossen. Geschichtlicher Zusammenhang u. ‚Sprachfeld' können also für diese Auslegung angeführt werden. J. Chapman glaubte, conversatio hier als monasticity of behaviour verstehen zu dürfen (St. Benedict and the sixth century [Lond. 1929] 224). Aber der Sprachgebrauch kennt keine conversatio in abstraktem Sinne (monasticity). N. Würmseer (StudMitt 57 [1939] 99/112) schlägt vor, conversatio morum suorum gemäß einer der Bedeutungen von conversatio als ‚Beschäftigung' mit seinen Sitten zu verstehen. Man wendet ein, daß dies allzu farblos u. schwächlich für eine Professformel klingt. J. McCann tritt für self-discipline als Sinn von conversatio morum suorum ein (Saint Benedict [Lond. 1937] 147/67). Inhaltlich dürfte das der Wahrheit sich nähern. Aber die Frage nach dem Wortsinn bleibt offen: Conversatio morum = self-discipline? Chr. Mohrmann ist neuestens zu dem die traditionelle Auffassung bestätigenden Ergebnis gekommen, daß die ‚conversio morum' des 8. Jh. der ‚conversatio morum' des 6. Jh. sachlich genau entspricht.

F. Friedrich, Conversatio morum: StudMitt 59 (1942) 200/326. – Chr. Mohrmann, La latinité de S. Benoît. Étude linguistique sur la tradition manuscrite de la règle: RevBén 67 (1952) 108/39; La langue de St. Benoît: S. Benedicti regula monachorum ed. Ph. Schmitz[2] (Mareds. 1955) 9/39. – Ph. Schmitz, Art. Conversatio morum: DictSpir 2206/12. *M. Rothenhäusler.*

Copula s. Geschlechtsverkehr.

Corallus s. Koralle.

Corippus.

A. Leben. Biographische Notizen über den Epiker Flavius Cresconius C. fehlen in der Literatur; doch läßt sich das Leben des Dichters wenigstens in großen Zügen aus seinen Werken, vor allem aus den Vorreden zu seinen Dichtungen, rekonstruieren. C. lebte im 6. Jh. u. dürfte schon bald nach 500 geboren sein. Er war zunächst Grammatiker, Lehrer der Jugend, in einer kleinen Stadt Afrikas. Bald nach Beendigung des Maurenkrieges durch den kaiserlichen Feldherrn Johannes (548) verfaßte er zu dessen Lobpreisung das Epos Johannis, dessen 1. Buch er in Carthago zum Vortrag brachte (Ioh. praef. 39). Später erhielt er noch unter Justinian ein kleines Amt am Hofe zu Byzanz (Anast. 45/8). Als er dort im Alter in Not geriet (Anast. 48/51), schrieb er etwa 567 auf Veranlassung des Quästors Anastasius (Iust. 1, 15f), dem er auch ein kleines Lobgedicht widmete, einen Panegyrikus auf Kaiser Justinus II (565/578), von dem er sich Hilfe erhoffte (Iust. praef. 37/48). Daß C. frommer Christ gewesen ist, darüber lassen seine Werke keinen Zweifel.

B. Werke. 1. Johannis. Das im Cod. Casinensis ‚Iohannis', im Cod. Budensis ‚De bellis Libycis' betitelte Epos, dessen Schluß fehlt, umfaßt 8 Bücher mit 4671 Hexametern u. eine Praefatio an die Zuhörer mit 20 Distichen. C. beschreibt darin den Krieg der Oströmer mit den Mauren (546/8) unter Johannes, dem magister militum per Africam, der 546 nach Afrika gesandt wurde u. den Krieg durch die Entscheidungsschlacht auf den Campi Catonis siegreich beendete. Über die Vorgeschichte

der Kämpfe u. das Ende des Vandalenreiches unter Belisar wird in einer rückschauenden Erzählung berichtet. Eingestreut sind nach antiken Mustern Truppenverzeichnisse, Schlachtenschilderungen, Ansprachen, Gleichnisse, geographische u. ethnologische Exkurse, besonders über die verschiedenen maurischen Stämme (Ioh. 2, 28). Obwohl das Epos kein bedeutendes historisches Thema zum Gegenstande hat, stellt es doch eine wichtige Quelle für die Kämpfe in Afrika in der 1. Hälfte des 6. Jh. dar, die C. aus eigener Anschauung kennengelernt hat. Ein Vergleich mit dem Bellum Vandalicum seines Zeitgenossen Prokopios zeigt, daß C. interessante Details bringt u. für manche Episoden sogar die einzige historische Quelle bildet (Sodano 35f). Dagegen ist die Lobpreisung des Helden Johannes, den C. sogar über Äneas stellt (praef. 15), etwas übertrieben.

2. Panegyrikus auf Justinus. Das Epos ,In laudem Iustini Augusti minoris' besteht aus 4 Büchern mit 1581 Hexametern. Voran gehen eine Praefatio mit 48 Hexametern, in der sich C. an den Kaiser um Hilfe wendet, u. ein ,Panegyricus in laudem Anastasii quaestoris et magistri' mit 51 Versen. Die ersten 3 Bücher behandeln in einer Zeitspanne von bloß 8 Tagen die Ereignisse unmittelbar nach dem Tode Justinians (565) in Byzanz: Thronbesteigung u. Krönung des Justinus II, Bestattung Justinians, Vorsprache einer Gesandtschaft der Awaren beim Kaiser. Das 4. Buch, dessen Schluß fehlt u. das später als die drei ersten erschienen ist (Iust. 3, 405), berichtet über die Feierlichkeiten beim Antritt des Konsulats durch Justinus, die Huldigung des Volkes u. den Besuch der Sophienkirche. C. unterläßt keine Gelegenheit zur Verherrlichung des Iustinus, in dem er das Bild eines christl. Herrschers zeichnet. Ausgeschmückt wird das Epos durch die Schilderung des kaiserlichen Palastes u. byzantinischen Hofzeremoniells bei verschiedenen Anlässen, ferner durch Ansprachen u. Gebete. Einen Höhepunkt bildet die Beschreibung der Sophienkirche (Iust. 4, 264/90), die schöner sein soll als der Tempel Salomos.

C. Auseinandersetzung. 1. Antikes. In der äußeren Form, in Sprache, Stil, Metrik u. epischer Technik folgt C. ganz der antiken Tradition. Als Grammatiker ist er mit der lat. Literatur wohl vertraut, u. so enthalten seine Epen zahlreiche Entlehnungen u. oft ganze Versteile aus verschiedenen lat. Dichtern von Ennius bis Maximianus; vor allem aus Vergil, seinem meist nachgeahmten Vorbild, ferner aus Ovid, Horaz, Lucan, Statius, Claudian u. a. (vgl. Amann; Manitius, Dicht. 81/99; Boano 200/10). So haben auch die Helden des antiken Epos bei C. ihren Platz; die Praefatio der Johannis bringt zunächst die seit Pindar geläufige Auffassung vom Beruf des Dichters (5/10): wer wüßte noch von Aeneas, Achilles, Hektor, Diomedes, Palamedes, Odysseus, littera ni priscum commemoraret opus? Bezeichnenderweise hat C. nur die schriftliche Tradition des Epos vor Augen. Daran schließen sich die Topoi der Überbietung u. der Bescheidenheit an (11/34; zusammengefaßt in v. 15f: Aeneam superat melior virtute Iohannes, sed non Vergilio carmina digna cano; vgl. Curtius 93/5. 171/4; speziell zu dieser Stelle 168_6. 469). Der Dichter stellt nicht nur sein Werk in die Tradition des antiken Epos, er läßt auch seine handelnden Personen den Zusammenhang empfinden. Als die Flotte des Johannes an der Stätte Trojas vorbeifährt, erzählen sich die Insassen von den Ereignissen, die dort stattgefunden haben u. versuchen, topographische Einzelheiten wiederzuerkennen (Ioh. 1, 171/96). Kein Wunder, daß Petrus sich mit Ascanius u. seinen Vater Johannes mit Aeneas identifiziert (ebd. 197/204). Wo diese Ereignisse so vergegenwärtigt werden, fließt auch gelegentlich eine Erwähnung der alten Götter mit ein, so ebd. 191: .. Apollinea .. sagitta. Im allgemeinen treten die olympischen Götter bei C. stark zurück, ohne jedoch völlig zu verschwinden. Freilich wird Mars vornehmlich metonymisch für bellum gebraucht, entsprechend Musa für carmen (vgl. Skutsch 1242, auch zu Iacchus, Thetis, Vulcanus, Bellona, Erinys). Mythologische Themen, die vornehmlich in breit ausmalenden Vergleichen auftreten, werden bisweilen durch ferunt eingeleitet, wie der Ioh. 4, 323/9 angeführte Apparat der vergilischen Unterwelt (Dis, Hydra, Megaera, Charon, Alecto). Ausführlicher ist die Formel: ut veteres aiunt gentili carmine vates (Ioh. 1, 452 zur Einführung der Gigantomachie; vgl. 6, 658; die genannten Beispiele angeführt bei Skutsch 1242). C. mag damit versuchen, die ideologische Verantwortung für diese mythologischen Berichte abzulehnen. Aber eine derartige Einleitung findet sich nicht immer; C. vergleicht Ioh. 1, 336/40 die weitflächigen Brände des verheerten Küstenstrichs mit den Folgen der unglücklichen Fahrt Phaethons: haud aliter Phaethon cunctis e partibus orbis

.. succenderat omnia .. ni fulmine summo omnipotens genitor, terras miseratus, .. disiunxisset equos. Die Umschreibung für Iuppiter ist so gehalten, daß sie auch auf den Gott der Christen passen könnte. Dadurch erhält die Episode hier einen gewissen Grad von ‚Realität'. – Skutsch 1242 bezweifelt, ‚daß C. von einem Christen gesagt hätte, was Ioh. 8, 506 von Putziuntulus steht: socius Deciis infernas ibat ad umbras' u. fügt hinzu: ‚jedenfalls heißt es Stygias transmisit ad umbras ebd. 616 mit Beziehung auf einen Heiden'. Dagegen sei auf Ioh. 1, 400f verwiesen; dort sagt Johannes im Gedenken an seinen toten Bruder Pappus: victor Stygias .. despicis undas. – Der Himmel heißt bei C. Olympus (Stellen mit vergleichbarem Sprachgebrauch christlicher Autoren gesammelt bei Johanna Schmidt, Art. Olympus: PW 18, 1, 309f); auf hoher See erscheinen dem Johannes nacheinander zwei Gestalten (Joh. 1, 243/70): die erste ist mente malignus angelus ille .., claro deiectus Olympo, d. h. der Teufel; die andere Gestalt, von Johannes mit pater optime, vir dei angeredet, ist vom Olympus nicht herabgestürzt worden, sondern kommt von dort herabgestiegen (sed rursus ab alto aspectu placidus senior descendit Olympo ..). – Häufig u. ohne Vorbehalt verwendet C. Personifikationen abstrakter Begriffe, unbekümmert um deren ehemals göttlichen Charakter. Ioh. 1, 9/12 treten Pax, Victoria, Pietas, Iustitia, Concordia auf. Gottes Hilfe u. seine prosperitas, daneben aber auch die Gunst der Victoria werden zu glücklichem Gelingen des kriegerischen Vorhabens herbeigewünscht (Ioh. 1, 404/9). Statt der Musen ruft der Dichter Iust. 1, 8/13 Vigilantia, Sapientia u. die Gottesmutter an (zur Ablehnung der Musen bei frühen christl. Autoren vgl. Curtius 242f). Merkwürdig ist die Traumerscheinung, die dem Justin den Tod Justinians u. eine glückliche Regierung ankündigt (Iust. 1, 28/67). Die Gestalt wird zunächst allgemein bezeichnet als virgo superas caeli demissa per auras (v. 33) u. dann, nach einer kurzen Beschreibung, als sacrae Pietatis imago (v. 36). Der Verfasser der kurzen Inhaltsangaben (periochae) sieht in dieser Gestalt die Jungfrau Maria (periocha 5). Zwar lagen dem Verf. der periochae noch die inzwischen vor v. 28 ausgefallenen rund 54 Verse vor (Partsch LI), doch ist nicht anzunehmen, daß sie Grundlage für eine derartige Identifizierung boten (vgl. periocha 4). Zu Pietas als einer der aus himmlischen Regionen stammenden Jungfrauen vgl. zB. Claudian. paneg. Manl. Theod. 168/72.

2. Christliches. Im ganzen überwiegen bei C. christl. Vorstellungen gegenüber den heidnisch-antiken. So finden sich bei C. auch viele Reminiszenzen an christl. Dichter: zB. an Juvencus, Prudentius, Sedulius u. a. (Manitius, Dicht. 99/101). Überhaupt kommt die christl. Gesinnung des C. in seinen beiden Epen deutlich zum Ausdruck, wenn auch der Panegyrikus dazu mehr Gelegenheit bietet als die Johannis (Manitius 407). Immer wieder wenden sich die Menschen in ihren Nöten mit Gebeten an Gott, dem alles untertan ist. Auch der Kaiser erhält seine Herrschaft von Gott (Iust. 4, 340: deus omne Latinum Iustino dedit imperium; vgl. auch v. 425: deus est in corde regentum u. v. 427: terrarum dominis Christus dedit omnia posse). Vor Übernahme seiner Herrschaft begibt sich Justinus in eine Kirche von Byzanz u. richtet ein sehr eindrucksvolles Gebet an Gott, dessen Größe u. Macht gepriesen wird (Iust. 2, 11/42), damit korrespondiert die Bitte seiner Gemahlin Sophia an Maria um Schutz (Iust. 2, 52/69). Nach Antritt seines Konsulats sucht Justinus die Sophienkirche auf, um dort Gott zu danken (Iust. 4, 311/25). Das Bekenntnis der Rechtgläubigkeit wird von C. in der Form des versifizierten nicäischen Symbolums gegeben (Iust. 4, 294/311). Auch der Feldherr Johannes betet vor Kämpfen u. nach Siegen zu Gott u. Christus (Ioh. 4, 269/84; 6, 100; 7, 88/103; 8, 341/53), der auch sonst als Helfer in der Not angerufen wird (Ioh. 1, 151; 5, 42; 8, 215). Am Sonntag, wo der Kampf ruht (Ioh. 8, 213), wird der Feldgottesdienst abgehalten (Ioh. 8, 321/67). Ein anderer Gottesdienst wird in einer Kirche Karthagos nach einem Siege des Johannes erwähnt (Ioh. 6, 98/103). So bieten die Epen des C. wertvolle historische, kulturgeschichtliche u. religiöse Hinweise. – Nachwirkung des C. wurde bei Venantius Fortunatus, Eugenius v. Toledo u. Aldhelm festgestellt (Manitius, Dicht. 101; ders., Aldh. 581f. 627f).

R. Amann, De Corippo priorum poetarum lat. imitatore, Diss. Kiel u. Progr. Oldenburg (1885). – G. Boano, Su Massimiano e le sue elegie: RivFil 27 (1949) 198/216. – E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. Mittelalter² (Bern 1954). – M. Manitius, Geschichte der christl. lat. Poesie (1891) 407; Zu spätlat. Dichtern: Zs. f. d. österr. Gymn. 37 (1886) 81/101; Zu Aldhelm u. Beda = SbW 112 (1886) 535/629. – Th. Nissen,

Historisches Epos u. Panegyrikus in der Spätantike: Hermes 75 (1940) 298/325. – J. Partsch, Corippi Africani grammatici libri, qui supersunt = MG Auct. ant. 3, 2 (1879). – M. Petschenig, Flavii Cresconii Corippi Africani grammatici, quae supersunt = Berl. Stud. f. klass. Phil. 4, 2 (1886). – Schanz, Gesch. 4, 2, 78. – F. Skutsch, Art. Corippus: PW 4, 1, 1236/46. – A. R. Sodano, Uno storico-poeta del secolo di Giustiniano Flavio Cresconio Corippo: Antiquitas 1, 3/4 (Salerno 1946) 27/36.

A/B. C 2: *L. Krestan.* C 1: *K. Winkler.*

Cornelius Labeo, römischer Antiquar u. Theologe von Rang (Augustin nennt ihn civ. D. 2, 11: huiuscemodi rerum [divinarum] peritissimus); wie Augustin civ. D. 8, 12 u. 22, 27 zeigt, galt er nicht als Philosoph. Über die Lebenszeit des C. L. s. III. C. L. besitzt Bedeutung als Vermittler von Kenntnissen römischer Theologie, römischer Kultusgebräuche, iranischer Dämonenlehre, etruskischer Disziplin usw. an christliche Apologeten (Arnobius, Augustin) u. spätantike Schriftsteller; auf einen Zusammenhang zwischen Kaiserkult u. labeonischer Theologie macht Bickel (Lehrb. 229) aufmerksam. Die Werke des C. L. sind nicht erhalten; Fragmente sind bei verschiedenen Autoren verstreut (s. I). Genannt werden die Titel dreier Schriften: De oraculo Apollinis Clarii (Macrob. sat. 1, 18, 21), De diis animalibus (Serv. Aen. 3, 168), De fastis (Macr. sat. 1, 16, 29; Wissowa: PW 4, 1353 u. Kahl 728 weisen ohne ausreichende Begründung diese Schrift dem Juristen Antistius Labeo zu). Der Versuch von Baehrens, nachzuweisen, daß C. L. einen Vergilkommentar verfaßt habe, der über den Kommentar des Aelius Donatus in die Vergilscholien des Servius u. des Servius Danielis gelangt sei, muß als gescheitert betrachtet werden (vgl. Weßner: PhW 21/22 [1919] 249; 23/24 [1919] 269; E. Hosius: DLZ 42 [1921] 563). C. L. benutzte Schriften des Varro, Nigidius Figulus, Schriften über die etruskische Disziplin, griech. Autoren (s. Agahd; Kahl 801).

I. Benutzer. Im Aufspüren labeonischer Gedanken leisteten Konstruktives Kettner u. Kahl.

1. Arnobius. Obwohl der Name des C. L. nicht genannt wird, steht die Benutzung seiner Werke fest: Arnob. beschäftigt sich an verschiedenen Stellen mit der Lehre eines Theologen, der die Götter in böse u. gute einteilt, welche Unterscheidung Augustin auf C. L. zurückführt (vgl. adv. nat. 7, 23; 7, 19; 3, 25. 26 mit civ. D. 2, 11; 8, 13; 4, 26; 3, 25). Folgende Stellen zeigen Spuren von Gedanken des C. L.: 2, 62 neque quod Etruria libris in Acheronticis ..., zu der wichtigen Stelle s. W. Kroll, Zeit 356 (Serv. Aen. 3, 168 ist vielleicht ein Hinweis darauf, daß C. L. in seiner Schrift De diis animalibus über das adv. nat. 2, 62 Angedeutete gehandelt hat); 2, 13/62 wies Niggetiet dem C. L. zu unter Zustimmung von Bousset, Besprechung 754, Dämonol. 139; ausgezeichnet setzt sich mit Bousset auseinander Festugière 121, der das Quellenproblem des zweiten Buches umsichtig behandelt; 3, 23. 24 (?, s. W. Kroll, Arnob. 66); 3, 25. 26 (vgl. Aug. civ. D. 3, 25); 3, 29/42 (Agahd 117; Kettner 14; W. Kroll, Arnob. 68); 4, 3. 4. u. 6/12 (W. Kroll, Arnob. 71); 7, 21. 22 (vgl. Macr. sat. 1, 12, 20f); 7, 23 (vgl. Aug. civ. D. 2, 11; 3, 25; 8, 13); 7, 33 (vgl. Aug. civ. D. 4, 26; 8, 13; Lact. inst. 1, 20, 6). S. auch Kettner; Kahl; Gabarrou 37ff.

2. Macrobius. Sat. 1, 8, 5 (zu sat. 1, 22, 8 zu stellen; vgl. Wissowa, Cap. 42ff); sat. 1, 9, 2/18 (vgl. Lyd. mens. 4, 1; Arnob. adv. nat. 3, 29); 1, 12, 20/29; 1, 16, 29 (vgl. Wissowa: PW 4, 1353; anders beurteilen die Stelle Kahl 728; W. Kroll, Zeit 310); 1, 17/24 (Kahl 727; Wissowa, Cap. 35ff, führt die Theologumena der Kapitelabfolge auf die lat. Übersetzung des Marius Victorinus von Jamblichs Schrift περὶ θεῶν zurück; Altheim, Spätantike 2/15, läßt die Kap. 17/23 auf eine Schrift Sol des Porphyrius zurückgehen u. die röm. Angaben nachträgliche Zutat sein); 3, 4, 6 (vgl. Arnob. adv. nat. 3, 40; s. Wissowa, Überl. 29ff). Siehe auch Linke, De Macr. sat. fontibus (1880), der weitere Fragmente nachzuweisen versucht.

3. Augustinus. De civ. D. 2, 11; 3, 25; 4, 26; 8, 13 (vgl. Mommsen: Hermes 4, 8); 9, 1. 19; 22, 28.

4. Servius. Ad Aen. 3, 168; 7, 607 (s. Baehrens, Beitr. 41). Servius Danielis ad Aen. 7, 610 (vgl. Macr. sat. 1, 9, 11ff; s. Kahl 743).

5. Lydus. C. L. wird genannt S. 50, 15; 62, 3; 276, 22; 336, 12 (ed. Bekker). Der Vergleich mit Macrobius zeigt Benutzung des C. L. an folgenden Stellen: S. 15, 2 (Macr. sat. 1, 17, 71); S. 72, 8 (Macr. sat. 1, 18, 16); 72, 12 (Macr. sat. 1, 18, 11); 73, 22 (Macr. sat. 1, 18, 15); 74, 12 (Macr. sat. 1, 18, 19); 90, 20 (Macr. sat. 1, 12, 20). Siehe Kettner 24, Kahl 730.

6. Als Gewährsmänner müssen zweifelhaft bleiben Fulgentius de abstr. serm. 4 mit der Nennung eines sonst unbekannten Werkes des

C. L. u. Martianus Capella mit der Darbietung labeonischer Gedanken. – C. L. als Quelle des Laktanz konstatiert ohne Erwähnung von Einzelheiten Bickel (Lehrb. 334; Gottesbegriff 5).

II. Hauptlehren. C. L. unterscheidet numina bona u. mala (vgl. Plut. Is. 25; Apul. d. Socr. 15; Aug. civ. D. 9, 11), die heroes, daemones u. semidei einbegreifen. Die numina bona werden versöhnt durch obsequia laeta et secunda, ludi, convivia, lectisternia; die numina mala durch caedes u. tristes supplicationes. Vgl. Aug. civ. D. 2, 11: Labeo, quem huiuscemodi rerum peritissimum praedicant, numina bona a numinibus malis ista etiam cultus diversitate distinguat, ut malos deos propitiari caedibus et tristibus supplicationibus asserat, bonos autem obsequiis laetis atque iucundis, qualia sunt, ut ipse ait, ludi, convivia, lectisternia; ebd. 8, 13: Hoc si ita est, (nam de diis quid aliud decet credere?) illa profecto vacuatur opinio, qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne laedant; bonos autem, ut adiuvent, invocandos ... Qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huiusmodi supplicationibus placari existimat; bona vero ludis, et talibus quasi ad laetitiam pertinentibus rebus; vgl. ebd. 4, 26; eine Parallele ist Porphyr. abst. 2, 26, wobei den von Porphyr. gemachten Unterschied zwischen Göttern u. Dämonen gut die Augustinstelle civ. D. 9, 1 (sed illi, qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt, daemones quoque appellaverunt nomine deorum, quamquam et deos, sed rarius, nomine daemonum) erklärt. Hinzuzuziehen sind noch folgende Stellen: Aug. civ. D. 9, 1; 3, 25; Arnob. adv. nat. 3, 25. 26; 4, 5; 7, 19. 23. – Nach Aug. civ. D. 9, 19 hat sich C. L. auch mit der Frage beschäftigt, ob man gütige Mittelwesen daemones oder angeli nennen solle (vgl. Philo gig. 2; Porphyr. abst. 2, 38; Celsus [Orig. c. Cels. 7, 68]; Zauberpapyri u. nachchristl. Orakel gebrauchen ἄγγελοι u. δαίμονες promiscue; in Orakeln nennt sich zB. Apollo ἄγγελος u. δαίμων; Materialzusammenstellung bei Buresch 57f). – In diesen Zusammenhang gehört des C. L. Lehre von den dii animales, die er den libri Acherontici (Arnob. adv. nat. 2, 62: neque quod Etruria ... = Serv. Aen. 3, 168) entnahm. Sie erklärt, daß durch das Gottheiten dargebrachte Blut gewisser Tiere aus menschlichen Seelen dii animales entstehen. Nach Serv. Aen. 3, 168 erklärte C. L. mit den dii animales die Penaten u. Lares Viales (vgl. Arnob. aO. 3, 40; Macr. sat. 3, 4, 6; Analyse u. Material bei Wissowa, Überlieferung 29ff). Möglicherweise wollte C. L. mit Hilfe der dii anim. den Kaiserkult rechtfertigen, indem er bewies, daß die röm. Staatsgötter aus Heroenverehrung u. Herrscherkult entstanden seien (Bickel, Lehrb. 229). – Die Quelle der dämonologischen Anschauungen des C. L. nennt Arnob. aO. 4, 12: si magi, haruspicum fratres, suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant, nesciosque mendaciis et simulationibus ludant (vgl. 4, 12: quod magi spondent ...; Lact. inst. 2, 9, 13: nox quam pravo illi antitheo dicimus attributam ...). Diese Lehre der sog. Magier geht über den neupythagoreischen u. philonischen Dualismus weit hinaus u. ist deshalb auch innerhalb des Jüdischen u. Christlichen eine sehr ungewohnte Vergöttlichung des bösen Prinzips. Diese hat C. L., vermischt mit etruskischen Vorstellungen (bei ihm klingen in den Termini dii laevi u. dii dexteri etruskische Theorien an; s. Kahl 783; Bousset, Dämonol. 136, Anm. 1), dem Arnobius vermittelt. Die Ausführungen des Porphyr. abst. 2, 36/43 sind hierzu eine ganz deutliche Parallele (vgl. mit Arnob. aO. 4, 12 vor allem 2, 42: τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον· Βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος; ähnlich auch Ps.-Jambl. De myst. 3, 31, 15: δαίμονας πονηροὺς οὓς δὴ καλοῦσιν ἀντιθέους). Gemeinsame Quelle der Dämonologie des C. L. u. des Porphyr. sind iranische Vorstellungen (Cumont 307/9; Bousset, Dämonol. 134), die vielleicht einer Schrift unter dem Namen des Magiers Ostanes entnommen sind (vgl. Plin. n. h. 30, 8, 11; Apul. apol. 90). Eine Abhängigkeit des C. L. von Porphyr. ist nicht zu beweisen, beide arbeiten vermutlich unabhängig voneinander. – In seinem Werk De oraculo Apollinis Clarii scheint C. L., gestützt auf antiquarische Autoritäten, ein System der Theokrasie dargelegt zu haben. Götter u. Göttinnen werden gleichgesetzt u. auf die Naturmächte Sol, Terra, Luna zurückgeführt (zB. Janus = Apollo = Sol; Maia = Magna Mater = Bona Dea = Terra; Diana = Ceres = Luna = caput unius deae; Belegmaterial bei Kahl 740ff). Hier ist hervorzuheben Macr. sat. 1, 18, 18/21: Εἷς Ζεύς, εἷς Ἅιδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος. Huius versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque nomen soli adicitur, qui in isdem sacris versi-

bus inter cetera vocatur Ἰαώ: nam consultus Apollo Clarius, quis deorum habendus sit qui vocatur Ἰαώ, ita effatus est: Ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν, / εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις κ,ὶ νοῦς ἀλαπαδνός, / φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔ μεν Ἰαώ, / χείματι μέν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο, / Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰαώ. Huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et sol Ἰαώ significatur, executus est Cornelius Labeo in libro cui titulus est: De oraculo Apollinis Clarii. Der Gleichsetzung von Hades, Zeus, Helios u. Ἰάω im Orakel fügt C. L. die Identifizierung von Liber pater mit dem Allgott Jahwe (Ἰάω = atl. Tetragramm) hinzu. Diese Überbietung des Orakels erinnert an Neuplatonisches; vgl. Porphyr. περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας G. Wolff 38 u. περὶ ἀγαλμάτων Bidez frgm. 7 (vgl. Wissowa: PW 4, 1351; Kahl 763; W. Kroll, Zeit 317; Altheim, Spätantike 11, hat die Macrobiusstelle etwas gewaltsam seiner Theorie gefügig gemacht; es sei deshalb betont, daß der Hinweis des Macr. auf das Werk des C. L. nicht Gesagtes wiederholt, sondern darauf aufmerksam machen will, daß in diesem, das Orakel überbietend, auch Dionysos als Ἰάω gedeutet wird; weiterhin ist für das Orakel der höchste Gott Ἰάω, dessen eine Erscheinungsform Helios ist; störend auch das patet statt pater).

III. Lebenszeit. Die Bestimmung der Lebenszeit des C. L. ist bedeutungsvoll wegen der Folgerungen, die aus einer frühen Deutung gezogen werden müssen. Böhm hat nachweisen wollen, daß C. L. dem Charakter der Fragmente nach in das stoische, nicht in das neuplatonische Zeitalter gehöre, daß C. L. von Sueton benutzt worden sei, er also vor 126 geschrieben haben müsse. Böhm gründet seinen Beweis auf die Übereinstimmung von Macr. sat. 1, 16, 29 (mit Labeo-Zitat), Solin u. Censorinus, der 20, 2 den Sueton unter seinen Gewährsmännern nennt (vgl. Wissowa: PW 4, 1353, der wie Böhm meint, daß in Macr. sat. 1, 16, 29 ein Sueton-Zitat vorliege, die Nennung des C. L. aber für einen Irrtum des Macr. hält u. Antistius Labeo einsetzen möchte). Aus Böhms Zeitansatz zog Bousset erregende religionsgeschichtliche Folgerungen (Bespr. 753, Dämonol. 134). Er nimmt an, daß Arnobius in adv. nat. 2 hermetische Lehren bekämpfe, die ihm C. L. vermittelt habe; auf hermetische Lehren sei nämlich 2, 13 direkt angespielt: vos, vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini; die charakteristische hermetische Heimarmeneformel sei 2, 62 gebraucht, wenn die Frommen von sich bekennen: deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus. Dadurch gewinnt er mit Böhms Datierung einen Terminus ad quem für die Entstehung der Hauptlehren der hermetischen Gnosis u. der hermetischen Literatur. Die Konsequenz dieses Ansatzes ist, daß Bousset auch die Oracula Chaldaica (Arnob. adv. nat. 2, 25), Numenius von Apameia u. Kronius (ebd. 2, 11) in das 1. Jh. rücken muß (Bespr. 754, Anm. 3). Boussets Folgerungen aus Böhms Datierung sind aber übereilt. Denn ebenso annehmbar wie Böhms These ist die Th. Litts, die durchaus einleuchtend das in Hinblick auf Böhms Datierung entscheidende Verhältnis des Macrobius zu Censorinus erklärt (nur Cens. habe direkt Sueton benutzt, die Quelle des Macr. sei dagegen C. L., der ihm Sueton vermittele). Die Gegenüberstellung der Thesen Böhms u. Litts macht deutlich, daß bei der Art des Materials Quellenbestimmungen, überhaupt äußere Gründe, kaum zwingende Beweiskraft haben. Bestechend ist die Beobachtung von Baehrens, Beitr. (40), der in einer Analyse von Lyd. mens. 4, 1, Macr. sat. 1, 9, 13, Serv. Aen. 7, 607, Serv. Dan. Aen. 7, 610 wahrscheinlich macht, daß C. L. das forum Nervae erwähnt habe; C. L.s Angabe hat nach der Rekonstruktion von Baehrens, die er anhand des Lydus-Textes durchführt, etwa gelautet: et eiusmodi Iani simulacrum in foro Nervae hodieque servatur; das kann, wie hodieque = ἔτι καὶ νῦν zeigt, erst lange nach der Gründung des Forum gesagt sein. In eine spätere Zeit weist auch, wenn C. L. den Platon semideus nennt (Aug. civ. D. 2, 14); θεῖος ist erst ab Plotin ständiges Beiwort Platons. Weiterhin ist es methodisch richtiger, C. L.s Schrift über das klarische Orakel nicht vor die Blütezeit des Orakels zu setzen, in der Lukian seine γόητων φωρά verfaßte. Dann gibt in Orakeln eine Deutung seines Wesens der Gott erst in der von Porphyrius benutzten Sammlung, deren Stücke dem 2./3. Jh. angehören. Dazu W. Kroll, Zeit 316, der auch die von C. L. gestellte Frage, ob man gütige Mittelwesen Dämonen oder Engel nennen solle, chronologisch fixiert (vgl. auch J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos [1928] 81. 86. 408). Eine enge Berührung zwischen C. L. u. Porphyrius ist nicht wegzuleugnen. Ob die Behauptung, daß C. L. den Porphyrius benutzt habe, richtig ist, bleibe dahingestellt; auf jeden Fall ist es nicht ratsam, den C. L.

von Porphyrius zeitlich weit abzurücken. Daß Arnobius, der um 295 (falsch Kettner) die 7 Bücher adv. nationes schrieb, in seiner Kritik an C. L. dessen Namen immer verschweigt, deutet darauf hin, ‚daß die Streitschrift des Kirchenvaters in der Kritik eines jüngst erschienenen, von vielen genannten u. viele verführenden Werkes gipfelt' (Kettner 34); vor allem bezeugt das novi viri (adv. nat. 2, 15) die Benutzung zeitgenössischer Autoren. Alle angeführten Argumente deuten darauf hin, daß C. L. um die Mitte oder in der zweiten Hälfte des 3. Jh. geschrieben hat (so Wissowa, Kahl, Labriolle; ohne Begründung weist Bikkel, Lehrb. 228 u. Gottesbegriff 5, den C. L. dem Ende des 2. Jh. zu).

IV. Auseinandersetzung. Arnobius bekämpft in adv. nat. die Lehren des C. L. als die eines angesehenen Repräsentanten heidnischer Theologie. Er polemisiert gegen sie, rhetorisch wirksam (Hieronymus nennt Arnob. inaequalis et nimius), mit heidnischen Gedanken oft allgemeiner Art u. ohne Verständnis für christl. Grundanschauungen. So wird der Ansicht des C. L., daß man den guten Göttern opfern muß, damit sie helfen, den bösen, damit sie nicht schaden, eine allgemein gehaltene Ausführung über die göttliche Güte entgegengestellt (7, 23). Gegen die dii laevi C. L.s argumentiert er 7, 19 mit epikureischen, 4, 5 mit platonischen (Tim. 62 d) Gedanken. – Ähnlich wie Arnobius beruft sich Augustin in civ. D. bei der Abwehr der politischen u. philosophischen Religion der Römer in der Darlegung heidnischer Anschauungen auf die Autorität C. L.s, um dann um so wirksamer Inkonsequenz, Lächerlichkeit oder Widerspruch heidnischer Vorstellungen nachzuweisen. So führt Augustin 2, 11/13 aus: C. L. lasse die guten Götter durch Spiele günstig gestimmt sein; es sei deshalb eine Inkonsequenz der Römer, die Schauspieler der Ehre zu entkleiden; dadurch überführten sie die Götter des Unrechts u. könnten eine Besserung der Sitten durch sie nicht erwarten. – 3, 25 heißt es, daß nach des C. L. Unterscheidung die Römer nach dem Aufstand der Gracchen nicht der Concordia, sondern der Discordia einen Tempel hätten errichten müssen. Vgl. damit Arnob. adv. nat. 3, 26 u. Clem. Alex. protr. 10, 102, 2. – Sehr gewaltsam, aber geschickt weist Aug. im 8. B. dem Platon einen Widerspruch nach, wobei die entscheidende Stelle seiner Argumentation ein Labeo-Zitat stützt. In zugespitzter Formulierung stellt er c. 13 zwei Forderungen Platons, an die Güte der Götter zu glauben u. die Dichter aus seinem Staate zu verbannen, gegenüber dem Gebote des Platonverehrers C. L., die guten Götter durch Schauspiele zu erfreuen. Die neuplatonische Anschauung, nach der die Dämonen an Spielen Freude haben (etwa Porphyr. abst. 2, 37 ff, vgl. auch Apul. d. Socr. 14), macht Aug. dann zu der Platons, um feststellen zu können, daß dieser die Dämonen um das Vergnügen der Bühnenspiele bringen wollte, weil er ihr unreines Drängen verabscheute. Da aber der gleiche Platon die Dämonen verherrlicht habe (etwa symp. 202e ff), habe er sich widersprochen. – 9, 19 weist Aug. unter Berufung auf die Schrift die synkretistische Ansicht des C. L. zurück, daß die Dämonen auch Engel genannt werden könnten. – Nur an einer Stelle (22, 18) hilft C. L., neben Platon u. Varro die Richtigkeit des christl. Auferstehungsglaubens zu beweisen. – Daß neben Porphyrius u. Jamblich auch die theokrastische Theologie des C. L., in der Sol eine große Rolle spielte, auf die Sonnengottvorstellungen des Constantius Chlorus u. Constantinus (Euseb. v. Const.) sowie des Julian (4. Rede) eingewirkt hat, ließe sich immerhin vermuten; etwas Genaueres wird sich aber bei der verzweifelten Quellenlage kaum feststellen lassen.

R. Agahd, M. T. Varronis Antiquit. Rer. Div. libri I, XIV, XV, XVI = JbKlPh Suppl. 24 (1898). – F. Altheim, Aus Spätantike u. Christentum (1951). – W. A. Baehrens, Literarhist. Beiträge IV: Hermes 52 (1917) 39/56; C. L. atque eius commentarius Vergilianus = Werken uitgeg. vanwege de Rijksuniversiteit te Gent 2 (Leipz.-Gent 1918). – E. Bickel, Lehrbuch d. Geschichte der röm. Lit. (1937); Der altröm. Gottesbegriff (1921). – B. Böhm, De Cornelii Lab. aetate, Diss. Königsberg (1913). – W. Bousset, Zur Dämonologie der spät. Antike: ARW 18 (1915) 134/172; Bespr. von J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos: GGA 12 (1914) 697f. – K. Buresch, Klaros (1889) 128. – S. Colombo, Arnobio Afro e i suoi sette livri Adv. nat.: Didask 9 (1930) 1/124. – F. Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum, deutsche Ausg. v. Gehrich (1910) 294. 307. 309. 330. – A.-J. Festugière, La doctrine des ‚viri novi': Mémorial Lagrange (Paris 1940) 97. – F. Gabarrou, Arnobe, son oeuvre (Paris 1921) 37f. – W. Kahl, C. L. Ein Beitrag zur spätröm. Literaturgesch.: Philol Suppl. 5 (1889) 717f. – G. Kettner, C. L., Progr. Pforta (1877). – W. Kroll, Die Zeit des C. L.: RhMus 71 (1916) 309/357; Arnobiusstudien: RhMus 72 (1917) 63/112. – P. de Labriolle, La réaction paienne

(Paris 1934) 297f. – TH. LITT, De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis Fast. libris, Diss. Bonn (1904). – J. MÜLLENEISEN, De C. Lab. fragmentis, studiis, adsect., Diss. Marburg (1889). – F. NIGGETIET, De Corn. Lab., Diss. Münster (1908). – A. RÖHRICHT, Die Seelenlehre des Arnobius (1893). – F. TULLIUS, Die Quellen des Arnobius, Diss. Berlin (1934). – G. WISSOWA, De Macr. Sat. font. capita tria, Diss. Breslau (1880); Die Überlieferung uber die röm. Penaten: Hermes 22 (1887) 29; Art. Cornelius: PW 4, 1351/55.

H. Kusch.

Cornu copiae s. Füllhorn.

Corona s. Kranz.

Corpus Christianorum s. Verein.

Corpus Christi.

A. Ntl. Ausgangspunkt. In den Briefen des Apostels Paulus, die für unseren Zusammenhang allein in Frage kommen, meint der Begriff c. Chr. (σῶμα [τοῦ] Χριστοῦ): 1. den Leib Christi am Kreuz (Rom. 7, 4; 1 Cor. 10, 16; Eph. 2, 15; Col. 1, 22); 2. den Leib Christi im Herrenmahl (1 Cor. 11, 24. 27. 29); 3. die christl. Kirche am Ort oder die Gesamtkirche. Nur diese dritte Bedeutung hat hier unser Interesse.

I. Ortsgemeinde. Zunächst sind ins Auge zu fassen die Stellen 1 Cor. 10, 17; 11, 12/27; Rom. 12, 4/5; dazu kommen noch Eph. 4, 25 u. 5, 30 (in 1 Cor. 6, 15 sind die Leiber der Gläubigen Glieder Christi genannt). Das Gemeinsame der Aussagen von 1 Cor. u. Rom. besteht in folgendem: a) C. Chr. hat die Ortsgemeinde im Auge. b) Die Formulierung c. Chr. findet sich nicht als solche. c) In einem Vergleich der Ortsgemeinde mit dem menschlichen Leib heißt es 1 Cor. 12, 12: ,so ist auch der Christus', Rom. 12, 5: ,so sind wir viele ein Leib in Christus'. Es steht also im Hintergrund die Gleichung: Christus = Leib, bzw. wir in Christus = ein Leib. Vgl. 1 Cor. 10, 17: ,wir, die vielen sind ein Leib'. Die Aussage im ganzen ist prägnant die: wir, die wir ein Leib sind, sind Christus (als ein Leib). So kann Paulus fragen (1 Cor. 1, 13): ,ist Christus geteilt?' Die Aussagen im 1 Cor. u. Rom. haben das Verhältnis des einen Leibes zu den vielen Gliedern u. der vielen Glieder zueinander vor Augen. Vgl. auch Eph. 4, 25. Dagegen dient Eph. 5, 30 die Bemerkung, daß ,wir Glieder seines Leibes' sind, zur Kennzeichnung des Verhältnisses Christi zur Kirche. e) Das Verhältnis der vielen Glieder im einen Leib untereinander wird des näheren in 1 Cor. 12, 12/27 (u. Rom. 12, 4/5) dahin entwickelt: die vielen Glieder des einen Leibes sind zu gegenseitiger Fürsorge zusammengefügt, sie haben einander nötig, sie stehen in der Verbundenheit der Sympatheia. f) Die membra sind in 1 Cor. 12, 12/27 (31) u. Rom. 12, 4/5 als Träger von Charismen gedacht.

II. Gesamtkirche. Eine andere Gruppe von Belegen stellen dar folgende Stellen: Eph. 1, 22f; 3, 6; 4, 4. 12. 15f; 5, 23. 29; Col. 1, 18. 24; 2, (10). 19; 3, 15. Für diese Stellen ist charakteristisch: a) C. meint immer die Gesamtkirche. b) Die Kirche wird ausdrücklich als c. bzw. c. Chr. bezeichnet. c) Das c. Chr. ist auch ,der Leib' schlechthin: Eph. 4, 15. 16; 5, 23; Col. 1, 18 (2, 19?); vgl. Eph. 3, 6. d) Durch c. Chr. wird jetzt das Verhältnis der Kirche zu Christus zum Ausdruck gebracht u. dieses wird jetzt in Eph. 1, 22f; 4, 15f; 5, 23; Col. 1, 18 (2, 10); 2, 19 durch die Relation corpus-caput verdeutlicht. In Eph. 2, 15 freilich ist c. Chr. wahrscheinlich das c. carnis von Col. 1, 22. Aber auch hier deutet c. Chr. insofern die Beziehung der Gesamtkirche (aus Juden u. Heiden) zu Christus an, als der Begriff ἐν ἑνὶ σώματι vielleicht absichtlich doppelsinnig gebraucht wird. e) Als c. u. caput ist die Kirche ,in' Christus der ,neue Mensch': Eph. 2, 15b. Erreicht das c. = Kirche das caput = Christus, so gelangt es, das ja das c. Christi ist, zum ,vollkommenen Mann': Eph. 4, 13f). Durch die Relation corpus-caput wird 1) die untrennbare Zusammengehörigkeit u. von Gott gefügte Zuordnung von Christus u. Kirche angezeigt: Eph. 1, 22f; 2) die Unterordnung des Leibes unter das Haupt bzw. sein Gehorsam gegen Christus, u. die Überordnung des Hauptes über den Leib bzw. seine errschaft über den Leib betont: Eph. 1, 22f; 5, 23f; 3) caput bezeichnet aber auch Christus als den, von dem her die Kirche ,wächst', also als den wirksamen Ursprung des ,Wachstums' der Kirche, u. als das Ziel dieses Wachstums (der Leib wächst vom Haupt zum Haupt; Eph. 4, 15f; vgl. Christus als die Arché Col. 1, 18); 4) von der Verbindung der Vorstellung vom caput ecclesiae mit der Vorstellung von der Syzygie Christi mit der Kirche her wird die Überordnung Christi des Hauptes über seinen Leib, die Kirche, zur Überordnung der Liebenden (Eph. 5, 22. 25), während von der Gleichung cor-

pus = caro = uxor her (Eph. 5, 28/32) das Verhältnis des caput zum corpus auch als Fürsorge (nutrit et fovet eam) gesehen wird (Eph. 5, 29). f) Auch jetzt wird das unum corpus betont. Aber damit soll nicht mehr nur die Einheit der vielen einzelnen Glieder, der Träger von Gaben u. Diensten hervorgehoben werden (Eph. 4, 3f. 11/16; Col. 3, 15), sondern auch die Einheit der beiden Menschengruppen, der Juden u. Heiden (2, 15f; 3, 6). g) Christus ist in Col. aber auch caput der Weltmächte (Col. 2, 10) bzw. des totum corpus mundi (Col. 2, 19; dieses Verständnis von Col. 2, 19 ist umstritten; doch ist der Sachverhalt Col. 1, 16f insofern sichtbar, als dort Christus der ist, in dem u. zu dem hin das All geschaffen ist u. in dem es Bestand hat).

III. Gesamtbild. Im ganzen ist deutlich, daß nach Paulus die Kirche insgesamt oder ihre jeweilige örtliche Repräsentation als Leib Christi verstanden wird. Nur ist 1 Cor. u. Rom. die Gleichung corpus = ecclesia mehr vorausgesetzt u. das Gewicht der Aussagen ruht auf dem Vergleich dieses c. mit dem menschlichen Leib hinsichtlich der Vielheit der Glieder u. der Einheit des Leibes u. hinsichtlich des Verhältnisses dieser Glieder zueinander. In Eph. u. Col. dagegen ist die Gleichung corpus = ecclesia ausgesprochen u. das Verhältnis von corpus = ecclesia zu caput = Christus auf dem Hintergrund der Gleichung corpus + caput = Christus betont. Auch ist hier corpus Christi gelegentlich der Kosmos, das All. Die Frage, ob in Eph.-Col. eine Entfaltung des c. Chr.-Gedankens gegenüber 1 Cor.-Rom. vorliegt, ist schwer zu entscheiden. Ihre Beantwortung hängt mit der Beurteilung der Einflüsse antiker Vorstellungen von corpus u. caput auf die Sprache u. das Denken des Apostels Paulus ab.

B. Griech.-röm. Antike. I. Kosmos als Corpus. Der weitverbreitete u. in vielen Variationen vorgetragene Gedanke, daß der Kosmos ein organisches Gebilde ist, knüpft terminologisch offenbar an Plato Tim. 30B/34B an, wo von ihm als einem ζῷον u. im Zusammenhang dann auch als von einem σῶμα τοῦ παντός oder σῶμα τοῦ κόσμου die Rede ist. Er findet dann vor allem in der Stoa Aufnahme u. Propagierung, wie zahlreiche Stellen belegen. Vom ζῷον reden zB. Diog. Laert. 7, 138. 142. 143. 147; Ar. Did. frg. 29 (Arnim 2, 169); Sext. Emp. adv. math. 9, 78/80; Philod. piet. 14; Plut. adv. Col. 14, 3; Philo qu. in Gen. 4, 188; Cic. nat. deor. 1, 35; 3, 9; Asclep. 29; Corp. Herm. 10, 12 u. a. Ebensooft wird der Kosmos aber auch corpus (σῶμα) genannt, bzw. mit einem (menschlichen) corpus verglichen. So zB. Sext. Emp. adv. phys. 9, 79; Sen. nat. qu. 6, 14, 1: totum terrarum omnium corpus; Corp. Herm. 9, 41; Tert. apol. 11, 5; Lact. div. inst. 1, 3, 21; ira 11; Ambros. off. 3, 17/19; Epiph. haer. 1, 5, 1. In diesem Kosmos, der in der Vielheit seiner Teile u. Wesen ein σῶμα ist u. von dem Gesetz der Einheit beherrscht wird, wobei die Einheit in verschiedenem Sinn verstanden werden kann (Sext. Emp. adv. math. 9, 78/80; Sen. ep. 102, 6; nat. qu. 2, 2; Plut. def. or. 29f; praec. coni. 34 u. a.), weiß sich der Mensch, der Bürger dieses Kosmos, als sein Teil (μέρος; Cic. fin. 3, 64; Philo somn. 2, 248; Epict. diss. 2, 10, 3f) u. als sein Glied (μέλος). Vgl. Sen. ep. 95, 52: Omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret; 92, 30: In (homine) divini aliquid existere, qui dei pars est. Totum hoc quo continemur, et unum est et deus: et socii eius sumus et membra. Daß es sich dabei um membra, nicht nur um partes handelt, betont Mc. Aurel. 7, 13, 3; vgl. 2, 1; 8, 34. Aus diesem Teil- oder Gliedsein des Menschen ergeben sich dann moralische Folgerungen für das Verhältnis der Teile oder Glieder zueinander u. zum Ganzen. ‚Die Natur, die uns verwandt geschaffen hat, gab uns Liebe zueinander u. machte uns gesellig. Sie schuf Gleichheit u. Gerechtigkeit; ihrer Satzung gemäß ist schaden unseliger als leiden. Nach ihrem Geheiß sollen die Hände zur Hilfe bereit sein‘ (Sen. ep. 95, 52). Da den Kosmos in allen seinen Bezirken u. Wesen die ‚Sympathie‘ durchzieht u. eine heilige Synthesis umspannt u. eint, erfordert das Gliedsein nicht nur die gegenseitige Rücksichtnahme, sondern auch die gegenseitige Liebe u. Hilfe. ‚Weder zürnen kann ich dem mit mir Verwandten, noch mich von ihm fernhalten. Denn wir sind zum Zusammenarbeiten geboren, wie die Füße, die Hände, die Augenlider, die Reihen der oberen u. unteren Zähne ...‘ (Mc. Aurel. 2, 1, 3; vgl. etwa noch Epict. diss. 2, 5, 24; 10, 3f; 7, 13, 3). – In diesem die Vielfalt der membra in eins bindenden Leib des Kosmos spielt das Haupt unter den anderen Gliedern keine maßgebende Rolle. Zwar ist es teilweise stoische Überzeugung, daß sich τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ befindet, wie Philod. piet. 15 im Anschluß an Diog.

Babylon. formuliert (vgl. auch Cic. Tusc. 1, 20; Cornut. theol. gr. 20; Philo opif. 119; spec. leg. 3, 18, 4); aber das führt nicht zu der Konsequenz, in besonderer Weise von dem Haupt innerhalb des Kosmosleibes zu sprechen. Vielmehr ist das herrschende Prinzip nach wie vor die ψυχή. Es gilt in verschiedenen Variationen, was Vergil Aen. 6, 726f so formuliert hat: spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet. Vgl. noch Sen. nat. qu. 1 praef. 13: Quid est deus? Mens universi. Aber vgl. auch etwa noch Lact. div. inst. 1, 3, 21; ira 11, 2/6. Das schließt freilich nicht aus, daß bei einem Vergleich des Kosmos mit einem Leib sich das Haupt gelegentlich von den anderen Gliedern abheben kann. Die Gegner bei Sext. Emp. adv. astrol. 44 sagen: ‚Das All ... ist nicht so geeint wie der menschliche Leib, daß, wie mit dem Haupt die darunterliegenden Teile mitleiden u. umgekehrt, so auch mit den himmlischen Dingen die irdischen, sondern es besteht zwischen diesen ein Unterschied u. ein Mangel der Sympathie, da sie nicht ein u. dieselbe Einigung besitzen.‘

II. Staat als Corpus. Doch nicht nur der Kosmos, sondern auch der Staat (u. andere menschliche Gemeinschaften) werden in verschiedener Hinsicht mit dem menschlichen Leib verglichen. So etwa Plato rep. 5, 464B; leg. 8, 829A; Aristot. pol. 1, 1, 111B. 1253A; ders.: Stob. 4, 90 u. a.; Cic. rep. 2, 3; Liv. 22, 8, 3/5; 30, 44, 8; Sen. clem. 146; Jos. b. Jud. 1, 25, 4; 2, 13, 6; 4, 7, 2. Aber es handelt sich in unserer Zeit nicht nur um einen Vergleich, sondern um das Erfassen eines analogen Phänomens als c. Dabei gewinnt der Begriff c. unter Umständen einen juridischen Charakter. Bei der häufigen Rede vom corpus reipublicae (zB. Cic. phil. 8, 5. 16; off. 1, 25. 85 [Übersetzung von Plato rep. 4, 420B: ὅλη ἡ πόλις]; Sen. clem. 2, 5, 1; Tacit. ann. 1, 12, 3; Instit. Traian. [Plut. mor. 7, 184]; Aug. civ. D. 3, 1), vom corpus imperii (zB. Ovid. trist. 2, 231; Tac. ann. 1, 16; Sen. clem. 2, 2, 1), vom corpus civitatis (zB. Liv. 26, 16, 19; 34, 9, 3; 39, 37, 7; Sen. clem. 1, 12, 3), vom corpus regni (zB. Verg. Aen. 11, 313; Q. Curt. hist. Al. 10, 9, 12; Claud. carm. 22, 202) ist der staatsrechtliche Sinn nicht außer acht zu lassen. Ob im 3. Edikt des Augustus für die Provinz Kyrene τὸ τῶν Ἑλλήνων σῶμα überhaupt die societas der Griechen meint, ist sehr umstritten. Für später vgl. Euseb. v. Const. 2, 65, 1. 69, 1; Liban. or. 1: τὸ τῆς πόλεως σῶμα. – Die Polis teilt natürlich die Grundstruktur des Kosmos als c. Das ist nicht erst durch die Ausweitung der Polis zur Kosmopolis des röm. Imperiums in der Kaiserzeit verursacht. Die Theorie eilte vielmehr der Wirklichkeit voraus. Es ist aber auch nicht nur durch den manchmal ausgesprochenen Gedanken der ‚Nachahmung‘ des Kosmos durch die Polis bedingt (vgl. Cic. fin. 3, 19, 64; Epict. diss. 2, 5, 26). Es ergab sich, nachdem schon in der Homonoia-Literatur ein entsprechender Logos der Sophistenzeit fixiert war, im Rahmen des stoischen Weltverständnisses aus dem Begriff des c. von selbst. So besagt der Begriff c. auch in bezug auf den Staat die Einheit des Ganzen bei Vielheit der Glieder. Das c. ist die multitudo, quae coalescit in populi unius corpus (Liv. 1, 8, 1). Nach Philo spec. leg. 3, 131 betet der Hohepriester für das jüdische Volk, ‚auf daß jedes Lebensalter u. alle Teile des Volkes wie (Glieder) eines Leibes (ὡς ἑνὸς σώματος) zu ein u. derselben Gemeinschaft (κοινωνία) zusammengefügt werde im Streben nach Frieden u. Gehorsam gegen das Gesetz‘ (vgl. virt. 103; aber auch Ovid. trist. 2, 231; Flor. 2, 6 [3, 18], 1; 2, 14 [4, 3], 5; Cic. Cluent. 146; Lact. div. inst. 3, 2, 2; Justin. 34, 1, 2). Der Begriff c. besagt aber auch in bezug auf den Staat die Zusammengehörigkeit der vielen membra, die wechselseitige Verflechtung ihres Ergehens u. die Abhängigkeit des Ganzen von der Integrität der Teile. Davon wird naturgemäß vor allem in paraenetischen Ausführungen gesprochen. So sagt zB. Cic. off. 3, 22: ‚Wie der ganze Körper geschwächt werden u. sogar zugrunde gehen müßte, wenn ein jedes Glied die Überzeugung hätte, daß es gedeihen könnte, wenn es die Kraft u. Gesundheit des anderen Gliedes an sich zöge, so müßte auch die menschliche Gesellschaft u. Gemeinschaft notwendig zugrunde gehen, wenn ein jeder von uns die Vorrechte der andern an sich risse u. um seines Nutzens willen einen jeden nach Kräften beraubte‘ (vgl. phil. 8, 15f). Bei Sen. ira dei 2, 31, 7 heißt es: ‚Ist es ein Frevel, dem Vaterland zu schaden, so ist es auch einer, wenn du deinem Mitbürger schadest; denn er ist ein Teil deines Vaterlandes. Die Teile sind unverletzlich, wenn das Ganze ehrwürdig ist: darum gilt dasselbe jedem Menschen gegenüber; denn er ist dir ein Mitbürger, nur in einer größeren Stadt. Was wäre es, wenn die Hände den Füßen schaden wollten? Oder den Händen die Augen? Wie zwischen allen eine Sympathie waltet, weil dem einzelnen an der Erhaltung

des Ganzen gelegen ist, so sollten die Menschen jeden einzelnen schonen, weil wir zur Gemeinschaft geboren sind. Eine Verbindung kann ja nicht gedeihen, wenn nicht die Teile sich lieben u. aufeinander achthaben.' Vgl. Plut. Solon 18: ,... so gewöhnte der Gesetzgeber seine Bürger ... daran, daß sie miteinander wie (Teile) eines Leibes mitfühlen u. mitleiden.' – In solche Zusammenhänge gehört auch die bekannte an sich ältere Fabel vom Magen u. den übrigen Teilen des Körpers, die Menenius Agrippa der auf den Mons sacer ausgewanderten Plebs vortrug, um sie zur Rückkehr zu bewegen. Sie taucht in unserem Bereich bei Liv. 2, 32, 8/12 auf, dessen griech. Fassung Plut. Cor. 6 bringt, während Dion. Hal. hist. 6, 86; Dio Cass. frg. 17, 9/12; Dio Chrys. or. 23, 16; Max. Tyr. or. 21, 4f u. a. sie mehr oder weniger bearbeitet u. frei überliefert haben. Die Moral dieser Fabel faßt der Autor von De vir. ill. urb. Romae 18 folgendermaßen zusammen: ,So gehen Senat u. Volk, die gleichsam einen Körper bilden, durch Zwietracht zugrunde, während sie durch Eintracht stark werden.' Allgemein gesehen enthält aber die Fabel die positive Mahnung zum gegenseitigen u. einträchtigen Dienst aller Glieder des einen Leibes mit dem Hinweis, daß beim Versagen einzelner Glieder der ganze Leib u. die einzelnen Glieder verderben. – Dort wo c. den Staat (oder eine sonstige Gemeinschaft von Menschen) bezeichnet, tritt nun auch dem c. bzw. den übrigen membra das caput gegenüber. Das ist um so bemerkenswerter als von griech.-hellenist. Tradition her das den Leib bestimmende u. beherrschende Element eher animus, mens oder anima ist. Vgl. Sen. clem. 1, 5, 1: animus reipublicae tu (Nero) es, illa corpus tuum; Sen. clem. 2, 2, 1 wechseln animus u. caput. Tac. ann. 1, 12f heißt es: unum esse reipublicae corpus atque unius animo regendum ... Quousque patieris, Caesar, non adesse caput reipublicae? Caput ist dabei nicht etwa, wie bei einem rhetorischen Vergleich des röm. Staatskörpers mit dem menschlichen Leib in Instit. Traian. (Plut. mor. 7, 185) nur ein Glied unter den anderen, sondern das dem c. gegenüberstehende überlegene u. bestimmende. Vgl. auch Quint. Curt. 10, 9, 1/6 hist. Alex. m.; Cic. Mur. 51 (Plut. Cic. 14, 6); Cic. Flacc. 42; Liv. 1, 17, 2:4; 5, 46 (corpori valido caput deerat); Plut. Galba 4; Symm. or. 4, 6 u. a. Dieses das c. beherrschende caput stellt die konkrete Einheit des c. dar u. hat Einfluß auf sein Wohlergehen. – Vergleicht man die angegebenen Aussagen der griech.-röm. Schriftsteller mit denen des Apostels Paulus, so kann man folgendes feststellen: 1) C. bezeichnet jeweils eine menschliche Gemeinschaft u. (bei P. gelegentlich) den Kosmos. 2) C. ist beide Male unter dem Gesichtspunkt des einen Leibes u. der vielen Glieder u. der Zuordnung u. Sympathie der Glieder zueinander gesehen. Das trifft bei P. fast ausschließlich auf 1 Cor. u. Rom. zu. Die Ausführungen 1 Cor. 12, 12/27 (31) zeigen dabei eine besonders große Nähe zur Fabel des Menenius Agrippa u. ähnlichen stoischen Diatriben. Dabei sind freilich die sachlichen Unterschiede in den Grundlagen u. den Einzelheiten nicht zu übersehen. 3) Dem c. tritt beide Male caput gegenüber. Im griech.-röm. Bereich im Zusammenhang corpus-civitas u. ä., bei P. nur in Eph. u. Col. Beide Male hat caput den Sinn einer den Leib beherrschenden u. gestaltenden Größe. 4) Die paulinischen Aussagen sind von den griech.-röm. selbst im Formalen dadurch unterschieden, daß sie bei c. u. caput den Gedanken an einen spezifischen ,Menschen' involvieren, der dieser Leib ist bzw. der dieser Leib u. dieses Haupt ist. Es gibt im Umkreis der griech.-röm. Texte keine formale Analogie zu den Gleichungen: corpus (ecclesia) = Christus, caput = Christus u. corpus + caput = Christus. Dieser Unterschied ist nicht nur sachlich von großer Bedeutung (er hebt die Kirche aus der Sphäre menschlicher Gemeinschaften, zu denen sie freilich auch gehört), sondern auch für die historische Frage nach der Herkunft der Vorstellung vom corpus Christi. Er löst die Frage aus, ob P. nicht von einem anderen als dem bisher behandelten Vorverständnis aus den Begriff des σῶμα (τοῦ) Χριστοῦ für die Kirche gewann u. entfaltete.

C. Jüdisch-orientalische Antike. In der LXX findet sich der Begriff σῶμα für eine menschliche Gemeinschaft oder für den Kosmos ebensowenig wie sonst in der jüd. Literatur. Dagegen taucht der Begriff κεφαλή für den Herrscher oder das Haupt u. den Führer anderer Menschen, bzw. menschlicher Gemeinschaft, auf als Übersetzung von roš, das freilich auch anders wiedergegeben wird. Abgesehen von dem Gegensatz Haupt-Schwanz (= oben u. unten) in Dtn. 28, 13. 44; Js. 9, 13f; Jubil. 1, 16; aeth. Hen. 103, 11; Ab. 4, 15b; Philo praem. 114. 125 steht caput im Sinn des Herrschers Jud. 10, 18; 11, 8. 9. 11; 2 Reg. 22, 44; 3 Reg. 20, 12A; Js. 7, 8f. Doch fehlt jede

Ausdehnung des Bildes, was Js. 1, 4/6 an sich naheläge, da dort der Vergleich Israels mit einem menschlichen Leib im Hintergrund steht. Vgl. auch Dan. 2, 38. Nur Test. XII Seb. 9 führt den Vergleich im griech.-röm. Sinn etwas aus: ‚zerspaltet euch nicht in zwei Häupter (Israel ist gemeint); denn alles, was der Herr gemacht hat, hat ein einziges Haupt. Er hat zwei Schultern, Hände, Füße gegeben, aber alle Glieder gehorchen einem Haupt.' In der LXX wird man daher nicht die Wurzel der spezifisch paulinischen Leib-Christi-Vorstellung vermuten können. Auch in ihr fehlt die Gleichung corpus = homo, caput = homo u. corpus + caput = homo, also mit anderen Worten: die Orientierung des corpus-caput-Gedankens an der Vorstellung von einem Anthropos, der einerseits die menschliche Gemeinschaft bzw. den Kosmos so in sich schließt, daß sie sein corpus sind, anderseits ihnen als ihr Haupt gegenübersteht. – Diese formale Analogie findet sich auch nicht in der jüd. Adamspekulation, so weit wir sie kennen. Trotzdem kann man sie in entsprechender, aber schwer greifbarer Verwandlung durch den oriental.-gnostischen Urmensch-Erlösermythus als die hinter den paulinischen Aussagen stehende u. sie bestimmende Anschauungsform bezeichnen. Sie verbindet sich dann, wie wir gesehen haben, mit griech.-römischen, besonders stoischen Elementen. Daß Paulus die Adamspekulationen kennt, ergibt sich aus seiner Gegenüberstellung von Adam-Christus Rom. 5, 12/21; 1 Cor. 15, 20/22. 44b/49. Adam ist dabei der erste Mensch, der in sich auf den zweiten Adam, den letzten Menschen, Christus hinweist. Er ist nur c. animale, terrenus, während Christus c. spiritale u. caelestis ist. Von beiden aber gilt, daß die jeweiligen ihnen zugehörigen Menschen nicht nur ihre jeweilige Eikon tragen, sondern auch ‚in' ihnen ihr Geschick u. Sein austragen. Damit teilt P. Anschauungen von Adam bzw. Christus, wie sie auch gelegentlich in jüd.-apokalyptischen Schriften über die Zusammengehörigkeit Adams mit seinen Menschen herrschen. Adams Sünde u. Tod sind auch die ihren (syr. Bar. 23, 4; 17, 3; 48, 42f; 4 Esr. 3, 7. 21f; 7, 118f; S. Dtn. 32, 32 § 323 u. a.). Adams Auferstehung ist ebenfalls ihre (Pirq. Maschiach: Beth ha-Midr. 3, 73, 17). Nach der späten Aussage Ex. r. 31, 1f (Parasche 40) sind in Adam alle künftigen Geschlechter enthalten. Vgl. Aphr. hom. 17, 5; Test. Abr. S. 92. Damit kommen wir in die Nähe philonischer Adamspekulationen, nach denen der ‚eine Mensch' der erstgeborene Logos, Adam, der Vater der πνευματικοί (= ὁρατικοί) ist (conf. ling. 41; qu. in Gen. 1, 18; plant. 32ff). Von solcher Adamspekulation her sind auch die Symmachianer zu verstehen, die von Christus sagen: eum ipsum Adam esse et esse animam generalem (Vict. in ep. ad Gal. 1, 15 [PL 8, 1155. 1162]; vgl. aber auch Method. Ol. conv. 3, 4). So kann in solchen Zusammenhängen Adam auch gelegentlich ‚die Spitze' (das Haupt) aller Menschenkinder genannt werden (Nu. R. 10 [158a]). Nach mandäischer Tradition ist Adam formelhaft ‚das Haupt des Stammes' oder ‚das Haupt des Zeitalters für seinen ganzen Stamm' genannt. Wenn er emporsteigt, wird sein ganzer Stamm, die ‚guten Seelen', ihm nachfolgen (RG 27, 17; 45, 36; 107, 26. 29 u. a.; 400, 14f; LG 435, 35f; 437, 22f u. a.; vgl. auch syr. Schatzhöhle 2, 22: 3, 1). Dabei muß man noch bedenken, daß diesem Adam kosmische Dimensionen zugesprochen werden u. er aus den Elementen oder dem Staub der vier Ecken der Erde geschaffen gedacht ist, womit auf seinen Leib als auf einen Makrokosmos hingewiesen wird (Strack-B. Index; sl. Hen. 30, 8f; Or. Sib. 3, 24f; Const. Ap. 8, 12, 17; Aug. en. Ps. 95, 15; s. 271; aber auch Philo spec. leg. 1, 210f u. a.; Hippol. ref. 9, 13; Epiph. haer. 30, 17; 19, 4; 53, 1). So unsicher u. oft spät diese Nachrichten sind, sie lassen eine Adamspekulation ahnen, die sich in Richtung auf den Urmenschen-Erlösermythus entwickelt, ja gelegentlich sich schon in seinem Licht ausgebildet hat. Ihre Verbindung mit der Menschensohnvorstellung u. dieser mit ihr ist bekannt. Spuren davon zeigt der aeth. Henoch. Vom kosmischen Menschen, der die Welt in seinem Leib trägt bzw. vom Kosmos als seinem Leib, ist aber auch sonst die Rede. Im orphischen Fragment 168 wird Zeus als Weltgott u. Weltmensch in einem dargestellt. Sein Haupt, seine Mitte (= Leib), seine Füße umfassen Himmel, Luft u. Erde bis zur Unterwelt, ja diese sind sein Haupt, sein Leib, seine Füße. Dieselbe Vorstellung findet sich auch Orph. fr. 167, in der griech. Schrift Περὶ Ἑβδομάδων 6, 1 im Hintergrund. Vgl. auch Macrob. sat. 1, 20, 17; PGM XII 243. Die einzelnen Teile (Elemente) sind Glieder des den Kosmos in sich tragenden Weltgottes. Die κεφαλή ist dabei nicht hervorgehoben. Anders ist es bei der für unseren Zusammenhang wichtigeren Stelle Philo qu. in Gen. 117. Auf die Frage, wo denn das Haupt

sei, wenn schon die Brust des in seiner Amtstracht dastehenden Hohepriesters den Himmel u. die Sterne darstellt, antwortet Philo: verbum est sempiternum sempiterni dei caput universorum; sub quo pedum instar aut reliquorum quoque membrorum subiectus iacet mundus universus, supra quem transiens (?) constanter stat, .. quia necessarium est mundo ad perfectum plenitudinem pro cura habenda exactissimae dispensationis atque pro propria pietate omnis generis ipsius, divini verbi, sicut et animantia opus habent capitis, sine quo vivere non possunt. Der Logos, hier stoisch als διοικητής verstanden, ist das den Kosmos unter ihm beherrschende, ihm Leben gewährende u. ihn erfüllende Haupt. Der Kosmos ist sein seiner bedürfender Leib (membra). Beide zusammen sind das Pleroma. So ungefähr mögen sich die jüd.-christl. Gnostiker in Kolossai den Christus vorgestellt haben. Die Polemik des Apostels (vgl. besonders die polemische Formulierung Col. 1, 24) zeigt, daß sich solche Vorstellungen, allerdings nun in der Form des kosmischen ‚Menschen‘, der zugleich der Erlöser ist, zur Zeit des Paulus dort fanden. In der Auseinandersetzung mit ihnen entfaltete Paulus seine Gedanken vom ‚neuen Menschen‘ Christus, der den alten wieder in sich aufrichtete, u. der in der Ekklesia jetzt sein corpus hat, dessen caput er selbst ist. Dabei konnte Paulus an frühere Adam-Christus-Gedanken anknüpfen, die aber auch schon, wahrscheinlich von jüdischen Adamspekulationen her, vom Leib, der Christus ist, u. den Gläubigen, die ‚in Christus‘ sind, sprachen. Aber solche Gedanken standen, wie wir sahen, damals noch unentfaltet im Hintergrund, so wenig sie fehlen. Im Vordergrund waren nur die Linien ausgezeichnet, die eine Klarstellung nicht des Verhältnisses des Leibes zu Christus, sondern des Verhältnisses der Glieder dieses Leibes zum Leib u. zueinander erforderten. Sie sind ausgezeichnet mit Hilfe der stoischen Gedanken vom Kosmos u. der Polis.

D. Frühes Christentum. In ihm wirken die beiden Komponenten, die bei der Entfaltung des paulinischen corpus-Christi-Gedankens mitgewirkt haben, nach. Sie aufzuzeigen u. damit die Nachwirkung des griech.-römischen u. des jüd.-orientalischen Vorverständnisses zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe. Dagegen verfolgen wir hier nicht die Geschichte des Begriffes corpus Christi oder gar des damit begriffenen Sachverhaltes. Diese Geschichte wäre ja auch weithin die Geschichte der Interpretation der paulinischen Aussagen.

I. Griech.-röm. Linie. Die Entfaltung des corpus-Christi-Gedankens im Sinn der griech.-röm. Antike können wir 1 Clem. 37, 5 beobachten, wo nach einem Hinweis auf die Ordnung des röm. Heeres der Leib als ein Vorbild dafür genommen wird, daß jedes Glied, auch das geringste, für das Ganze des Leibes notwendig u. nützlich ist. ‚So möge auch unser ganzer Leib in Christus Jesus erhalten werden u. ein jeder mag seinem Nächsten sich unterordnen. Der Starke soll für den Schwachen sorgen...‘ Ebd. 46, 7 wird vor dem ‚Zerreißen‘ der Glieder Christi u. dem Aufstand gegen den eigenen Leib u. dem Vergessen dessen, daß wir untereinander Glieder sind, gewarnt. Polyc. Phil. 11, 4 wendet ebenfalls die paulinische Konzeption frei an: die passibilia membra et errantia müssen zurückgerufen werden, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hierher gehören dann alle Stellen, in denen vom Leib der Gläubigen o. ä. die Rede ist, etwa wie Tert. bapt. 6, wo von der ecclesia gesagt wird, daß sie trium corpus est; vgl. pudic. 21, 16; das Agraphon bei A. Resch, Agrapha nr. 75; oder Orig. Joh. 1, 13: Christus ist das Haupt des ganzen Leibes derer, die gerettet werden; oder Meth. Ol. symp. 3, 8: die Vollendeten u. Fortgeschrittenen werden in die Person u. den einen Leib der Kirche zusammengefaßt. Doch die Beispiele, die im übrigen keine wesentlichen Variationen untereinander u. im Verhältnis zu Paulus zeigen, sind zu zahlreich, um aufgezählt werden zu können. Ihr westlich antiker Einschlag ist auch dort zu erkennen, wo c. unter der Hand einen juridischen Sinn erhält, wie bei Tert. apol. 39, 1, wo die christiana factio bewußt so definiert wird: c. sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere, die Kirche also unter dem Gesichtspunkt eines korporativen religiösen Verbandes (einer societas) gesehen ist. Vgl. später in der Mailänder Konvention (Lact. mort. pers. 48, 7/10; Euseb. h. e. 10, 5/17): c. Christianorum (τὸ σῶμα τῶν χριστιανῶν). Auch finden sich gelegentlich solche griech.-röm. Formulierungen wie Orig. c. Cels. 8, 7, 5, wonach die Kirche der Leib Christi ist, der von dem Sohn ‚beseelt‘ ist. Die Glieder des Leibes sind die Gläubigen. Er wird in ihnen vom Logos bewegt.

II. Oriental. Linie. Die Entfaltung des Leib-Christi-Gedankens im Sinn der jüd.-orientali-

schen Vorstellungen ist zT. selbständiger. Man merkt sogar öfter, daß sie unabhängig von seiner Fixierung bei Paulus von den christl. Schriftstellern dargeboten wird. So können gerade diese Entwicklungen nachträgliche Belege für den Einfluß u. das Vorkommen des Anthropos-Erlösermythus sein. Am freiesten ist diese Entfaltung natürlich in der sog. Gnosis. Sie faßt im Lichte ihrer Grundüberzeugung von der substantiellen Einheit der Gnostiker mit dem Urmensch-Erlöser vor allem das corpus-caput-Verhältnis ins Auge. So in der sog. Naassenerpredigt, Hippol. ref. 5, 7/11, wo der obere Anthropos, zu dem der gefallene als zu seiner κεφαλή oder κορυφή zurückkehrt, beziehungsreich ὁ ἀκρογωνιαῖος ⟨ὁ⟩ εἰς κεφαλὴν γωνίας genannt wird. Der obere ist mit dem unteren, soweit dieser zurückkehrt, substantiell identisch. Er enthält in sich die Gnostiker. Nach den Spekulationen des Gnostikers Markos (ebd. 6, 44) erscheint unter der Hülle einer Buchstabenmystik die Aletheia als der kosmische Leib des Menschen. Ihre Kephale wird durch die Buchstaben α u. ω bezeichnet. Nach Iren. haer. 1, 5, 3 wird von den Valentinianern der Demiurg Haupt u. Prinzip (ἀρχή) der eigenen Wesenheit, Herr ... der ganzen Veranstaltung (seiner Schöpfung) benannt, ähnlich wie Hippol. ref. 7, 23, 3; 27, 9; 10, 14, 6 der große Archon, der seinen Sitz am Firmament hat, ‚Haupt der Welt' heißt. Ist in solchen u. ähnlichen Aussagen nicht von Christus, sondern vom Anthropos als dem die Rede, der in sich (in seinem hier nicht genannten Leib) den Kosmos bzw. die zu erlösenden Substanzen trägt, so ist zB. in den Exc. ex Theod. das Verhältnis der Ecclesia u. des Christus (Jesus) im corpus-caput-Schema des Anthroposmythus interpretiert. Exc. ex Theod. 42, 1/3 trägt Christus, der himmlische Anthropos, als die Kephale das Sperma der Kirche, des ‚Leibes Jesu', in das Pleroma (vgl. 33, 2; 26, 1; 36; 58). Dieser selbe Christus ist Exc. ex Theod. 43, 2 unter Hinweis auf Col. 1, 16 κεφαλὴ τῶν ὅλων genannt. Im Hintergrund steht also die Vorstellung vom kosmischen Anthropos-Erlöser, der in sich (in seinem Leib) Welt u. Kirche umschließt u. trägt, u. der als das Haupt des Kosmos in u. mit der Kirche wieder zu sich kommt. Anschaulich wird dieses Emportragen des Leibes (= der Glieder) des Anthropos-Christus am Kreuz in sich u. zu sich als zur Kephale (der ‚Stimme' des ‚Logos') in der mystagogischen Rede Act. Joh. 98/101 geschildert. Ohne spekulative Durchdringung kennen auch die Oden Salomos das corpus-caput-Schema. Am deutlichsten Ode 17, 14: ‚Und sie (die Gläubigen) empfingen meinen Segen u. wurden lebendig, u. sie versammelten sich bei mir u. wurden erlöst. Denn sie sind mir Glieder geworden u. ich ihr Haupt. Preis dir, unserem Haupte, Herr, Gesalbter.' In der Einheit der sich um ihn u. zu ihm sammelnden Glieder u. des (erlösenden) Hauptes ersteht der (neue) Mensch. Vgl. noch Ode 23, 16. 18; 24, 1. Act. Thom. 6 ist nach dem syr. Text der Basileus die Kephale der Kore-Sophia, die er als seinen Leib nährt. Die neue Entfaltung des Urmensch-Erlösermythus im Manichäismus sei hier nur erwähnt. Auch sie bestätigt nachträglich die Kraft dieser Anschauungsform im Osten. – Im kirchlichen Bereich, das praktisch natürlich oft keine scharfen Grenzen gegenüber dem gnostischen Denken kannte, findet sich die Interpretation des mit corpus Christi bezeichneten Sachverhaltes durch die Anschauungsform des Anthropos-(Adam)-Christusmythus zunächst bei Ignatius von Antiochien. Nach ihm führt die οἰκονομία Gottes ‚zum neuen Menschen Jesus Christus' (Eph. 20, 1; vgl. Smyrn. 4, 2). Durch das Kreuz ruft er in seinem Leiden seine ‚Glieder' zu sich in dem ‚einen Leib der Kirche' (Trall. 11, 2a; Smyrn. 1, 2; Eph. 4, 2; Smyrn. 11, 2). ‚Denn es kann das Haupt nicht ohne Glieder geboren werden, da Gott Einigung verheißt, die er selbst ist' (Trall. 11, 2b). Man wird bei allem sachlichen Unterschied die formale Parallele, die in der Gleichheit der Anschauungsform beruht, mit Act. Joh. 97/101 nicht verkennen. Man wird aber auch die Selbständigkeit der ignatianischen Aussagen gegenüber den paulinischen, die auf einem Weiterdenken in den erwähnten Anthropos-Christus-Anschauungen beruht, nicht übersehen. Ähnliches gilt von den Ausführungen in 2 Clem. 14. Dort ist um der asketischen Paränese willen die c. Christi-Vorstellung in einen Gegensatz von σῶμα u. σάρξ eingefügt. Der ‚Leib Christi' ist die ‚lebendige' oder ‚erste', ‚obere', ‚vor Sonne u. Mond' geschaffene, ‚pneumatische' ‚Kirche des Lebens'. Sie erschien in dem ‚Fleisch Christi', während Christus selbst ‚Geist' ist. Wir werden sie, die Kirche, den ‚Leib Christi' ‚empfangen', wenn wir unser Fleisch bewahren. In der Askese also bildet sich der in Christus bzw. in seinem Fleisch erschienene ‚Leib' Christi, der selbst wiederum Christus im Pneuma ist (vgl. Clem. Alex. strom. 7, 87, 3f; Exc. ex Theod. 26, 1). Das

σῶμα der Gereinigten ist nach Herm. P. sim. 18, 3f; 17, 5; 13, 5 die Kirche. Sie ist aber zugleich der himmlische Bau bzw. der ‚Turm‘ (vis. 3, 3, 3), dessen Felsen u. Tor der Sohn Gottes ist, durch den man also in den Turm, die Kirche, seinen Leib, der auf ihm beruht, hineinkommt (sim. 9, 12). Unter der Allegorie schimmert die Gleichung: Christus = Leib Christi = Kirche durch. – Diese kirchliche Linie, die noch eine gewisse ursprüngliche Verwendung der Urmensch-Erlöservorstellung zur Interpretation des corpus-Christi-Gedankens teils mit, teils ohne Anlehnung an Paulus verrät, setzt sich fort bei Irenäus. Seine Rekapitulationstheorie basiert auf dem Gedanken der Wiederaufrichtung Adams in Christus, der sowohl caput wie corpus (vieler membra) u. zugleich caput + corpus ist. Zwar finden sich natürlich bei Iren. einfache Anwendungen der paulinischen corpus-Christi-Lehre, zB. wenn er von dem magnum et gloriosum corpus Christi spricht, den die Häretiker zerschneiden, teilen u. vernichten wollen (haer. 3, 33, 7). Es finden sich bei ihm auch an 1 Cor. 11, 3 erinnernde Ausführungen über Gott als caput Christi, über Christus als caput ecclesiae (als verbum per omnia: 5, 18, 2), oder über Christus als caput des Geistes, der selbst wiederum caput des Menschen ist (5, 20, 2). Aber die entscheidenden Aussagen sind die, nach denen Christus in sich selbst ‚den Menschen‘ als Erstling auferstehen ließ u. ihn dem Vater darbietet, ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum (!) corpus omnis hominis .. resurgat, .. unoquoque membrorum habente propriam et aptam in corpore positionem .. quoniam et multa membra in corpore (haer. 3, 19, 3; vgl. 16, 6; epid. 33. 38. 39). Nach 5, 17, 4 weist das am Holz geoffenbarte Verbum die Dimensionen des Kosmos auf u. erfaßt die Menschheit (Juden u. Heiden) durch die beiden Hände. Das Haupt dieses allumfassenden Leibes am Kreuz weist auf Gott hin, der über allen ist. Es ist also auch hier in selbständiger Verwertung von Vorstellungen, wie sie Eph. 2, 15f; 3, 18 erschienen, das c. Christi als kosmisches u. ecclesiologisches corpus des Logos verstanden u. der Christus(-Adam) als corpus u. als caput u. als beides zusammen gesehen. Dieser Leib Christi, die Kirche, ist präfiguriert durch den ‚Leib‘ der Propheten, die einzeln ‚Glieder‘ Christi waren, eine eigentümliche Variante des Leib-Christi-Gedankens. In solchem Zusammenhang taucht dann verwandelt der alte Vergleich auf: ‚wie nämlich durch unsere Glieder die Tätigkeit des gesamten Leibes sich darstellt, die Gestalt des Menschen nicht durch ein Glied, sondern durch alle sich zeigt, sic et prophetae omnes quidem unum praefigurabant‘, jeder einzelne aber erfüllte die ihm als Glied zukommende Aufgabe u. bildete die entsprechende Tätigkeit Christi vor. Die Linie solcher corpus-caput-Interpretation mündet dann, nachdem sie nur noch gelegentlich etwa bei Meth. Ol. u. bei Gregor Nyss. sichtbar wird, mit jener anderen Linie vereinigt in die unermüdlichen u. immer wieder sich neu variierenden Ausführungen Augustins über dieses Thema. So gewiß Aug. von den paulinischen Aussagen selbst u. von der ihm vorliegenden Tradition bestimmt ist, so ist doch zu fragen, ob die Häufigkeit u. die Ursprünglichkeit seiner Aussagen über den totus Christus et caput et corpus (s. 137, 1; c. Don. ep. 6. 7 u. a. m.) nicht auch darin gründet, daß er sie in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, der ja den Anthropos-Erlösermythus in sich aufgenommen hatte, von neuem u. aus seiner Situation durchdenken mußte.

J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du principat (Basel 1953) 218/52. – L. Cerfaux, La théologie de l'Église suivant saint Paul[2] (Par. 1948). – J. Dupont, Gnosis (Louvain 1949) 427/53. – S. Hanson, The Unity of the Church in the NT (Upps. 1946). – J. Havet, Christ collectif ou Christ individuel en 1 Cor. 12, 12?: EphTheolLov 23 (1947) 499/520. – J. Horst, Art. μέλος: ThWb 4, 559/72. – E. Käsemann, Leib u. Leib Christi (1933). – W. L. Knox, Parallels to the NT use of σῶμα: JThSt 39 (1938) 243/46; St. Paul and the Church of the Gentiles (Cambr. 1939) 160ff. – L. Malévez, L'Église, Corps du Christ: RevScRel 32 (1944) 27/94. – T. W. Manson, A Parallel to a NT Use of σῶμα: JThSt 37 (1936) 385. – A. Médebielle, Art. Église: DictB Suppl. 2, 487/691. – E. Mersch, Le Corps Mystique du Christ 1[3] (Paris 1951). – W. Nestle, Die Fabel des Menenius Agrippa: Klio 21 (1927) 350/60. – E. Percy, Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologoumena u. Antilegomena (Lund 1942). – R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland (1926). – H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (1929); Christus u. die Kirche im Epheserbrief (1930); Art. κεφαλή: ThWb 3, 672/82. – K. L. Schmidt, Art. ἐκκλησία: ThWb 3, 502/39. – W. Straub, Die Bildersprache des Apostels Paulus (1937). – F. de Visscher, Les Édits d'Auguste découverts à Cyrène (Louv. 1940) 89/97. 118. –

A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus (1937).
H. Schlier.

Corpus iuris.

A. Begriff, Entstehung, Inhalt. Mit dem Namen C. i. civilis wird seit der Ausgabe des D. Gothofredus (1583) das gesamte Gesetzgebungswerk des oströmischen Kaisers Justinian I (527/65) bezeichnet, das sich zum Teil als Kodifikation des zu seiner Zeit noch geltenden röm. Rechtes ausgibt, zum Teil eigene, neue Rechtsschöpfung darstellt. Justinian ist mit Hilfe seiner juristischen Berater, Professoren, Advokaten u. hoher Reichsbeamten, an deren Spitze sein quaestor sacri palatii Tribonianus stand, ein Plan gelungen, der vor ihm von Theodosius II (Cod. Theod. vJ. 438 nC.) u. dem Westgotenkönige Alarich II (Brev. Alar. vJ. 506 nC.) angestrebt, aber nur in geringerem Umfange u. mit weit bescheidenerer geistiger Leistung durchgeführt worden war. – Entsprechend der herkömmlichen Scheidung in Juristenrecht (ius) u. Kaiserrecht (leges) zerfällt die in den Jahren 527/34 vollbrachte Kodifikationsarbeit in zwei Teile: Diese Teile sind: 1) Der uns nicht erhaltene Codex vetus, publiziert 529, u. dessen Neubearbeitung, der Codex repetitae praelectionis (534). Es handelt sich um eine Sammlung von kaiserlichen Reskripten, Erlässen u. leges generales von Hadrian bis auf Justinian, die auf den Vorarbeiten der privaten Codices Gregorianus u. Hermogenianus sowie auf dem Cod. Theod. aufbauen u. den Stoff auf den legislativen Stand des 6. Jh. bringen sollte. Dieses Werk verfolgt offenkundig praktische Zwecke u. wurde auch nachweislich von der Rechtsprechung, der Verwaltung u. den Notaren benützt. 2) Die Kodifikation des Juristenrechtes, die aus didaktischen Gründen wieder in zwei Unterteile zerlegt worden ist: a) Die institutiones, ein mit Gesetzeskraft versehenes Einführungsbuch für die cupida legum iuventus, zusammengestellt der Hauptsache nach aus den Institutionen des Gaius (2. Jh.) unter Heranziehung ähnlicher, für den Anfänger bestimmter Schriften. b) Die Hauptmasse des ius wurde aber in Form von 9123 Exzerpten, die in ihrer inscriptio Autor u. Werk nennen, in den 432 Titeln der digesta = pandectae gesammelt u. enthält Fragmente, angefangen von Mucius Scaevola (1. Jh. vC.) bis auf Arcadius Charisius (4. Jh. nC.), wobei die Werke der Spätklassiker Ulpian u. Paulus mehr als ein Drittel der ganzen Digesten ausmachen. Natürlich sind diese, viele Jahrhunderte zurückliegenden Autoren, deren Schriften nunmehr Justinian endgültig mit Gesetzeskraft ausgestattet hat, nicht in ihrer Urform in die Digesten u. Institutionen aufgenommen worden. Sie wurden zufolge kaiserlichen Befehlens von der Kompilationskommission durch Streichungen u. Interpolationen in den Jahren 530/33 überarbeitet, um eine Reihe von nicht mehr bestehenden Rechtsinstituten auszuscheiden, Streitfragen der Juristen durch posthume Entscheidung kraft kaiserlicher Autorität zu regeln u. dabei wohl auch der Rechtslehre des 6. Jh. anzugleichen. Der Zweck dieser, in der antiken Literatur nicht ohne Vorbild dastehenden Chrestomathie war aber keineswegs, ein möglichst vollständiges Gesetzbuch für die juristische Praxis zu schaffen; dafür waren die Digesten infolge ihres Umfanges u. der Schwierigkeiten ihrer geistigen Durchdringung gar nicht geeignet. Sie sind in erster Linie für den Unterricht in den Rechtsschulen bestimmt gewesen u. sollen den jungen Juristen des frühbyzantinischen Reiches den Schatz römischer Rechtsweisheit vermitteln, auch wenn ein erheblicher Teil der gesammelten Fragmente nicht mehr praktisch anwendbares Recht war. Die Digesten enthalten aber die gangbaren Juristenschriften, von den Interpolationen durch Tribonian abgesehen, in der Form, in der sie nach dem Textverfall um 300 nC. überliefert waren u. mit den paraphrastischen Erweiterungen, welche der Schulunterricht mit sich brachte. Als Gesetzbuch sind die Digesten wohl nur bei den höchsten Gerichten des Reiches, solange diese noch lateinisch amtierten, gehandhabt worden. – Die rechtsetzenden kaiserlichen Erlässe nach Abschluß der Kodifikation (534) bis zum Tode Justinians, für die der Name Novellen (sc. novellae leges) üblich geworden ist, wurden nicht mehr amtlich bearbeitet u. kodifiziert; sie liegen daher in ihrem vollen Wortlaut einschließlich des Motivenberichtes, aber nur in privaten Sammlungen vor, von denen die lateinische Fassung unter dem Namen Authenticum in die Ausgaben des C. i. aufgenommen worden ist.

B. C. i. u. Christentum. Die Frage, welchen Einfluß das Christentum auf das C. i. ausge-

übt hat, wurde um die Mitte des 19. Jh. gestellt, ist aber erst im 20. Jh. eingehend erörtert worden u., da der Standpunkt der Autoren nicht immer ganz objektiv war u. Urteile ohne entsprechende quellenmäßige Vorarbeiten gefällt wurden, ist es bisher zu keiner einheitlichen Meinung gekommen; doch geht heute der Streit nur mehr über das Ausmaß, nicht aber über die Tatsache der Beeinflussung. Die erste exakte Problemstellung rührt von Riccobono (1909) her; eine ausreichende Dokumentation für die Beurteilung des Problems wurde in jüngster Zeit (1952/54) von Biondi in seinem Diritto Romano cristiano erarbeitet. Eine unvoreingenommene Prüfung der Gesamtfrage muß von der selbstverständlichen Tatsache ausgehen, daß bei einem so komplexen Gesetzgebungswerk, wie es das C. i. ist, die Untersuchung getrennt geführt werden muß für die Bestandteile, die zur Gänze von christlich eingestellten Autoren herrühren, u. solchen, die in ihrer ursprünglichen Fassung aus der Zeit vor Konstantin stammen; ferner wird man auch sondern müssen das Recht, welches die christl. Religion selbst oder die christlichen Gemeinschaften betrifft, u. jene Partien, die, wie etwa das röm. Familien- u. Vermögensrecht, nur mittelbar durch christliches Gedankengut beeinflußt sein könnten.

1. Texte heidn. Juristen. Die von A. Toso: Acta congr. iur. intern. 2 (1935) 23/35 aufgeworfene Frage, ob nicht auch in den echten Texten heidnischer Juristen christliche Einflüsse nachweisbar sind, muß wohl negativ beantwortet werden. Das trifft also alle Digestenjuristen, da die Klassiker (auch der Jurist Tertullianus) sicherlich, die beiden einzigen unbedeutenden Nachklassiker Hermogenianus u. Arc. Charisius aller Wahrscheinlichkeit nach Nichtchristen waren. Wenn also in den Digesten, wie etwa bei der bekannten Definition der Ehe durch Modestinus (Dig. 23, 2, 1: Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio) oder bei den vielen Hinweisen auf pietas, humanitas, clementia u. moderatio, Anschauungen vertreten werden, die an die christl. Ethik anklingen, so liegen hier entweder Gedanken heidnischer Popularphilosophie vor oder die Stellen sind von christlich denkenden Bearbeitern durch Glosseme oder Interpolationen verändert worden. Manche der modernen Interpolationskritiker sind sogar geneigt, das bloße Vorkommen der eben zitierten sittlichen Begriffe schon als sicheres Indiz für das Vorliegen einer durch Christen bewirkten Textänderung anzusehen. Nachweise bei Albertario 88/90; Biondi, Dir. Rom. cr. 2, 127/174.

2. Kirchenrechtl. Partien. Offenkundig ist die christl. Einstellung in den Titel 1, 1/13 des Cod. Iust., da hier geradezu eine Kodifikation des staatlichen Kirchenrechtes beabsichtigt war. Ergänzt durch die auf Regelung kirchlicher Verhältnisse abzielenden Novellen, besonders 5/7, 9, 46, 54/8, 67, 76, 79, 83, 86, 111, 120, 123, 131, 133, 137 bilden sie die eine der beiden Grundlagen des in den Nomokanones niedergelegten Rechtes der Ostkirche. Dabei geht Justinian, der seine Gesetzgebungsgewalt auf Gott zurückführt (c. Deo auctore: Nov. 105, 2, 4 u. ö.) von dem Standpunkt aus, daß seine leges dem göttlichen Recht u. den canones der Kirchenversammlungen durchaus konform seien, daß zwischen sacerdotium u. imperium eine consonantia herrsche (Nov. 6 praef.) u. ein Widerspruch zwischen kirchlichem u. staatlichem Recht nicht möglich sei (Cod. Iust. 1, 1, 6, 3). Um dies besonders deutlich zu machen, hat der Kaiser die canones der vier ökumenischen Konzilien in der Nov. 131, 1 mit Gesetzeskraft ausgestattet u. in die const. 5 Cod. Iust. 1, 1 das Credo aufgenommen, der Gipfelpunkt der Verrechtlichung des Dogmas. Aber Justinian hat sich keineswegs damit begnügt, den kirchlichen Vorschriften sein weit gespanntes bracchium saeculare zu leihen, insbesondere durch harte Strafgesetze gegen Häretiker, Apostaten, Manichäer u. pagani das orthodoxe Bekenntnis der Reichskirche zu schützen; er hat in seinen Verordnungen oft tief in den innerkirchlichen Bereich eingegriffen, zugleich aber auch versucht, die kirchliche Organisation für die Kontrolle des staatlichen Verwaltungs- u. Justizapparates nutzbar zu machen, indem er den Bischöfen staatliche Funktionen übertrug u. die kirchliche Gerichtsbarkeit (*Audientia episcopalis, *Gerichtswesen) auch in zivilen u. Strafsachen anerkannte. Quellen bei Biondi aO. 235/461.

3. Partien mit christl. Tendenz. Auch außerhalb der kirchlichen Gesetzgebung zeigt sich der christliche Einfluß in jenen Konstitutionen, die nur zur Verwirklichung christlicher Anschauungen geschaffen worden sind. Aus der großen Menge können nur Einzelbeispiele herausgegriffen werden. So etwa das Gebot der Sonntagsruhe (Cod. Iust. 3, 12, 2), das Verbot der Strafe der Kreuzigung (Soz. h. e. 1, 8) u.

der Gladiatorenspiele (Cod. Iust. 11, 44, 1), die Aufhebung der l. Julia et Papia Poppaea (Cod. Iust. 6, 51, 1) u. der Gesetze, welche die Freilassungen beschränkten (Cod. Iust. 7, 3; 5; 6), die Begünstigung gewisser Schenkungen (Biondi 3, 351/7), vielleicht auch die Gesetze, welche die poenae secundarum nuptiarum einführten (Nov. 22, 22 u. 23). Unter Umständen konnte die christl. Tendenz dieser Gesetzgebung auch zur Schaffung neuer rechtlicher Institutionen führen. Als besonders charakteristisch kann hierfür mit Biondi 2, 203 auf die sog. piae causae verwiesen werden, das sind die zur Durchsetzung der Gebote christlicher caritas gegründeten Kranken- u. Armenhäuser, Fremdenherbergen u. Greisenasyle, die nunmehr als selbständige Rechtsträger anerkannt werden (Cod. Iust. 1, 3 u. Nov. 131). Auch die manumissio in ecclesia (*Freilassung) könnte trotz ihrer zweifellos vorchristlichen Wurzeln hierher gestellt werden.

4. Privatrecht u. Strafrecht im allgem. Hingegen ist die Frage, ob u. inwieweit die Umformung des Privatrechts u. des Strafrechts in der nachklassischen Periode u. im C. i. auch auf den Faktor Christentum zurückgeführt werden kann, äußerst umstritten. Die Schwierigkeiten liegen schon in der Problemstellung u. den Methoden (Brasiello). Eine stark theologisch orientierte Richtung geht davon aus, daß a priori ein solcher Einfluß auch im Privatrecht anzunehmen sei, weil die christl. Ethik zur Zeit Justinians das ganze soziale Leben durchdrungen habe u. deshalb Justinian als christlicher Monarch die Tendenz zur Verchristlichung des Rechtes auf allen Gebieten habe verwirklichen wollen. Hingegen weist der Historiker darauf hin, daß die Kompilationskommission in ihrer Instruktion (c. Deo auctore) keinen ausdrücklichen Auftrag zur Christianisierung des überkommenen, in hohem Ansehen stehenden heidnischen Privatrechtes erhalten hat, u. daß es sich beim Privatrecht großenteils um religiös indifferente Materien handle. Daher müsse die behauptete Umformung in christlichem Geiste in jedem einzelnen Falle erst bewiesen werden. Auch herrscht nicht immer genügend Klarheit darüber, was in diesem Zusammenhange unter Christentum zu verstehen sei: die moraltheologischen Forderungen der Kirchenväter oder formulierte Rechtssätze der Kirche, verbindlich mindestens pro foro interno, oder ein christlich getöntes ‚Volksrecht', das vielleicht den Entscheidungen der Bischöfe bei Ausübung ihrer Disziplinar- u. Schiedsgerichtsbarkeit (*Audientia episcopalis) zugrunde gelegen haben mag.

5. Sklavenrecht. Als Grund gegen eine stärkere Rückwirkung der christl. Ethik auf das Privatrecht des C. i. wird in erster Linie der Fortbestand des Sklavenrechtes u. die Zulässigkeit der Ehetrennung auch unter Christen angeführt. Das erste dieser Argumente beruht auf einer fehlerhaften Erwägung. Die Kirche hat die Gleichheit der Menschen vor Gott gelehrt, die Sklaverei aber als Einrichtung des profanen ius gentium hingenommen (Quellen bei Biondi 2, 375/382); zugleich hat sie aber versucht, das Verhältnis zwischen Herren u. Unfreien mit christlichem Geiste zu erfüllen: non enim christianum oportet sic possidere servum quomodo equum et argentum. hominemque nam homo tamquam se ipsum diligere debet (Aug. s. dom. in monte 1, 59: PL 34, 1260). Das Bestreben der Kirche geht dahin, die faktische Lage der Sklaven, deren Zahl übrigens in christlicher Zeit in starkem Rückgang war, zu verbessern u. auf ihre Freilassung hinzuwirken. Noch in den ägypt. Kinderverschenkungen (*Oblation) des 8. Jh. heißt es ganz unbedenklich, das hingegebene Kind solle dem Kloster dienen, wie ein um Geld gekaufter Sklave. Unter diesen Umständen kann natürlich nicht erwartet werden, daß die Gesetzgebung der christl. Kaiser das Institut abgeschafft, oder daß die Kompilatoren auch nur das Sklavenrecht aus den Digesten gestrichen hätten. Doch zeigt sich der kirchliche Einfluß ganz deutlich in einer Reihe von Normen, welche auch eine rechtliche Erleichterung der Sklaverei gegenüber den vorchristlichen Zuständen mit sich brachten: so der gegen früher verstärkte favor libertatis (*Libertas), eine, wenn auch bescheidene Anerkennung der Persönlichkeit des Sklaven u. vor allem ein verbesserter Schutz vor Mißbrauch der Herrenrechte, freilich mit staatspolitischen Erwägungen verbrämt. Expedit enim rei publicae ne quis re sua male utatur (Inst. 1, 8, 2). Weitere Quellen bei Biondi 2, 409/47.

6. Ehescheidung. Was die Stellung der Kaiser zur Ehelösung durch Scheidung im allgemeinen anlangt, so dürfte hier kaum eine allzugroße Divergenz zwischen der Gesetzgebung, der Praxis der Ostkirche u. dem lebenden Volksrecht, wie es die Papyri zeigen, bestanden haben. Wenn aber Justinian in den Novellen 117, 10 u. 134, 11 im Gegensatz zur bisherigen Ehegesetzgebung die einverständliche

Ehescheidung verbot, die erlaubte einseitige auf wenige, taxativ aufgezählte Gründe, die freilich noch immer über Mt. 5, 32; 19, 9 hinausgingen, beschränkte u. jede verbotene Ehescheidung mit schweren Leibes- u. Vermögensstrafen bedrohte, so wird man wohl daraus den Schluß ableiten dürfen, daß Justinian unter kirchlichem Einfluß einen Vorstoß unternommen hat, um die Ehescheidung entgegen der bisherigen laxen Gewohnheit erheblich einzuschränken. Sein Nachfolger Justinus II hat die einverständliche Ehescheidung wieder zugelassen (Nov. 140).

7. Ehebegriff, Ehehindernisse. Streitig ist, inwieweit die von den Kirchenvätern u. Päpsten geforderte Spiritualisierung des Ehebegriffes unmittelbaren Einfluß auf das Recht des C.i. gehabt habe, insofern als die Ehe allein durch den initialen Konsens begründet werden sollte, ohne daß die verwirklichte Lebensgemeinschaft für Beginn u. Fortdauer der Ehe erforderlich gewesen wäre (Belege für die kirchl. Forderungen bei E. Levy: Gedächtnisschrift E. Seckel [1927] 169f; Albertario, Studi di diritto rom. 1 [1933] 234). Die heutige Forschung ist geneigt, den Satz ,non enim coitus matrimonium facit sed maritalis affectio' (Dig. 24, 1, 32, 13, cf. 35, 1, 15) für interpoliert u. damit als Beweis für die Rezeption kirchlicher Anschauungen anzusehen; ebenso auch die Tatsache, daß im justinianischen Recht die Ehe durch die Kriegsgefangenschaft eines Teiles nicht mehr aufgelöst wird (Nov. 22, 7; A. A. Orestano, Struttura giuridica del matrimonio Romano [Mil. 1951] 263/303 mit überreicher Dokumentation aus den patristischen Quellen). – Hingegen sind unbestrittenermaßen eine Reihe von Ehehindernissen in die justinianische Kompilation unter christl. Einfluß aufgenommen bzw. ausgestaltet worden. Ja, Cod. Iust. 5, 4, 26, 2 (530) ist sogar der älteste Beleg für das impedimentum cognationis spiritualis. Zum Verlöbnisrecht vgl. *Arrha.

8. Patria potestas. Von den übrigen Privatrechtsinstituten, bei deren Umformung in nachdiokletianischer Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit christlicher Einfluß angenommen werden darf, sei als Beispiel zunächst die patria potestas genannt, die in der Gesetzgebung der christlichen Kaiser u. den entsprechend interpolierten Digestenstellen ihren ursprünglichen Charakter als autoritäre Macht verliert. Sie wird zu einer bloß disziplinären Befugnis herabgedrückt, der gegenüber nun auch die Kinder Rechte haben können. Das ius vitae ac necis wird dem pater familias schon von Konstantin genommen (Cod. Iust. 9, 17, 1), die *Kindesaussetzung durch Justinian endgültig verboten u. bestraft (Nov. 153), der Verkauf von Kindern sehr eingeschränkt (Cod. Iust. 4, 43, 2), die noxae deditio untersagt (Inst. 4, 8, 7). Statt von patria potestas sprechen christliche Quellen von patria pietas (Biondi 3, 9). Gewiß liegen die Ansätze zu diesem Verfall der altröm. Familie schon in heidnischer Zeit; aber wenn sich Justinian in diesem Zusammenhange auf die nova hominum conversatio gegenüber der asperitas früherer Gesetze beruft (Inst. aO.), so kann hier nur der Einfluß christlicher Ethik u. Rechtspolitik gemeint sein (E. Sachers, Art. Potestas patria: PW 22, 1, 1065; Biondi 3, 35).

9. Vermögensrecht. Auf dem Gebiete des Vermögens bleiben zwar die Grundlagen des röm. Sachen-, Schuld- u. Erbrechtes erhalten, aber, ganz abgesehen von den besonderen Begünstigungen der Zuwendungen an Kirchen u. für wohltätige Zwecke, begegnet im C. i. eine Tendenz zu einer verschwommenen Milde, die über das ius strictum triumphiert. Die klaren Grenzen zwischen Recht u. Moral, wie sie das klassische Recht aufgestellt hat, werden verwischt, Entscheidungen besonders im Schuldrecht aus den Erwägungen einer *aequitas, *humanitas, *pietas u. *clementia, nicht aber als Folge eines festen Rechtssatzes, gefällt. Zahlreich sind die Einzelverordnungen, die dem Schutz des Schuldners gegenüber seinen Gläubigern, des wirtschaftlich Schwächeren gegenüber dem potentior, der Bauern, Soldaten, ja auch der Frauen, dienen. Da aber ausdrückliche Bezugnahmen auf Gebote christlicher Moral meist fehlen (anders zB. bei der Einführung des sog. Dorftestaments: ad Dei humanitatem respicientes Cod. Iust. 6, 23, 31), muß es fraglich bleiben, ob sich hier nur christlicher Einfluß geltend gemacht hat oder auch andere Faktoren, besonders der schon im heidnischen Recht vorhandene Grundsatz der Humanität (F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts [1934] 142; S. Riccobono jun., Humanitas: Atti congr. intern. Verona 2 [Mail. 1951] 209/30). Am ehesten wird wohl eine christlich gemeinte subjektive aequitas als Triebfeder jenen Konstitutionen zugrunde liegen, welche von christlichen Kaisern herrühren u. in klarem Gegensatz zur echt römischen Auffassung der Billigkeit als einem ob-

jektiven Maßstab steht (F. Pringsheim, Röm. Aequitas der christl. Kaiser: Acta congr. iur. intern. 1 [Rom 1935] 138/52). Dabei bleibt aber immer noch zu prüfen, inwieweit die einschlägigen Formulierungen der Patristik autonom oder von heidnischen Philosophen beeinflußt sind. Bei den interpolierten Digestenstellen kann nur ganz selten eine direkte Beziehung zur Lehre eines Kirchenvaters erwiesen werden, wie dies E. F. Bruck, Über römisches Recht (1954) 127 für Dig. 39, 5, 1 pr. gelungen ist; die Worte ‚propter nullam aliam causam facit, quam ut liberalitatem et munificentiam exerceat' geben hier die Lehre des hl. Joh. Chrysostomus vom ‚fröhlichen Geber' wieder. Indirekte christliche Beeinflussung kann selbst bei philologisch nachgewiesenen Interpolationen keineswegs schon dann angenommen werden, wenn ein gewisser favor debitoris als sachlicher Grund für die Textänderung zu erkennen ist, sondern nur, wenn die gedankliche Übereinstimmung sowohl mit den Formulierungen der christlichen Kaiser u. der Kirchenväter vorliegt, gleichzeitig aber auch das christl. Motiv der Interpolation oder des Glossemes erschlossen werden kann. Denn eine Reihe von Erleichterungen der Lage der Schuldner kann in der Zeit des wirtschaftlichen Niederganges, wie er unter Justinian herrschte, auf rein ökonomische und staatsfinanzielle Erwägungen zurückgeführt werden. Zudem zeigen uns auch hier die Papyri, daß die humanitas u. clementia mehr dekoratives Element der byzantinischen Gesetzgebung war als Beweis für wirkliches, positives Christentum. Die übrigens erst in der Novellengesetzgebung erfolgte Neuregelung des gesetzlichen Erbrechtes ist sicher Ergebnis des unstillbaren Reformeifers Justinians, des Hauptmotivs seiner ganzen Kodifikationsarbeit, u. nicht, oder höchstens in letzter Linie, christlicher Ethik.

10. Strafrecht. Auch auf dem Gebiet des justinianischen Strafrechts sind christliche Einwirkungen unverkennbar. Sie sind selbstverständlich bei der Bestrafung der Religionsdelikte; aber auch bei Sexualverbrechen, wo besonders Nov. 77 u. 141 als gesetzgeberische Motive religiöse Erwägungen ins Treffen führen. Wenn in Cod. Iust. 5, 4, 23 pr., 1, 3, 55 pr. u. Nov. 24, 2 clementia, moderatio u. φιλανθρωπία als leitende Gedanken der Strafrechtspolitik hingestellt werden, so ist es wohl sehr wahrscheinlich, daß auch ähnlich lautende Sätze in den justinianischen Digesten auf Interpolationen zurückgehen werden (Nachweise bei Biondi 3, 439/41). Allerdings muß man sich klar sein, daß auch hier kaiserliche clementia u. humanitas zum Stil der byzantinischen Gesetze gehören u. Justinian nicht gehindert haben, auch harte Strafen, selbst Körperverstümmelungen zuzulassen (Mommsen, StrR 982), ebenso wie die berüchtigten Strafarten der isaurischen Ekloge unter der Marke einer ἐπιδιόρθωσις εἰς τὸ φιλανθρωπότερον verfügt worden sind.

E. Albertario, Introduzione storica allo studio di diritto romano (Mail. 1935) 86/90. – H. Alivisatos, Die kirchl. Gesetzgebung d. Kaisers Justinian I (1913). – B. Biondi, Giustiniano primo, principe e legislatore cattolico (Mail. 1936); Il diritto romano cristiano 1/3 (Mail. 1952/4). – A. Beck, Christentum u. nachklassische Rechtsentwicklung: Atti congr. intern. dir. Roma 2 (Pavia 1935) 89/123. – U. Brasiello, Premesse relative allo studio dell'influenza del Cristianesimo sul diritto romano: Scritti in on. C. Ferrini 2 (Mail. 1947) 1/29. – G. Baviera, Concetto e limiti dell'influenza del Cristianesimo sul diritto romano: Mélanges Girard 2 (Paris 1912) 568/95. – L. Chiazzese, Confronti testuali: Annali Sem. giur. Palermo 16 (1931) 399/401; Cristianesimo e diritto: Bull. Ist. Dir. Rom. 51 (1948) 222/37. – J. Gaudemet, Droit Romain et principes canoniques: Studi in on. E. Albertario 2 (Mail. 1953) 173/196. – C. Hohenlohe, Einfluß des Christentums auf das C. i. (Wien 1937). – E. J. Jonkers, Invloed van het Christendom op de Rom. wetgeving betreffende het concubinaat en de echtscheiding, Diss. Amsterd. (1938). – E. Kaden, L'église et l'état sous Justinien: Mémoires publ. par la fac. du droit de Genève 9 (1952) 109/44. – F. Leifer, Christentum u. röm. Recht seit Konstantin: SavZRom 58 (1938) 185/202. – A. Marchi, Dell'influenza del Cristianesimo sulla codificazione di Giustiniano: Studi Senesi 38 (1924) 61/103. – G. Padeletti, Roma nella storia di diritto: Archiv. giurid. 12 (1874) 214f. – G. Pfannmüller, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians (1902). – S. Riccobono, L'influenza del Cristianesimo nella codificazione di Giustiniano: Scientia 5 (1909) 122/52; Cristianesimo e diritto privato: Riv. dir. civ. 3 (1911) 37/70; L'influsso del Cristianesimo sul dir. rom: Atti congr. intern. dir. Roma 2 (1935) 61/78; Corso di Diritto Romano 2 (Mail. 1933) 568/95. – M. Roberti, Cristianesimo e collezioni giustinianee: Cristianesimo e diritto romano (Mail. 1935) 1/84. – F. Savagnone, Studi sul diritto romano ecclesiastico: Ann. Sem. giur. Palermo 14 (1930) 1/152. – E. Stein, Histoire du Bas Empire 2 (Brüss. 1949) 86/90. – R. Troplong, L'influence du christianisme sur le droit civil (Par. 1843). –

L. Wenger, Canon in den röm. Rechtsquellen (1942) 90/8; Die Quellen des röm. Rechts (Wien 1953) 298/304. *A. Steinwenter.*

Cosmas u. Damianus s. Kosmas u. Damian.

Creatio s. Schöpfung.

Crimen s. Strafrecht, Verbrechen.

Crocus s. Safran.

Crux gammata, Crux gemmata, Crux invicta usw. s. Kreuz.

Crypta s. Krypta.

Crystallus s. Kristall.

Cubicularius s. Hofbeamte.

Cucullus s. Kleidung.

Cunnus s. Genitalien.

Cupido s. Eros.

Curia s. Senat.

Curialis s. Munera.

Curiositas s. Neugier, Wißbegierde.

Cursor, Cursus publicus s. Post.

Cybele s. Kybele.

Cymbalum s. Musikinstrumente.

Cypressus s. Zypresse.

Cyprianus I (Bischof v. Karthago).

1. Leben u. Persönlichkeit. Thascius Caecilius Cyprianus ist zu Beginn des 3. Jh. wahrscheinlich zu Karthago als Sohn reicher heidnischer Eltern geboren u. erhielt die übliche rhetorische Ausbildung, war aber dann kaum Rhetor, wie Hieronymus angibt (vir. ill. 67), sondern eher hoher Beamter gemäß der Stellung seiner Familie; C. stand vermutlich sogar in senatorischem Rang: Freunde dieses Standes bieten ihm vor seinem Tode Unterschlupf an (Pont. v. Cypr. 14); die Behörden behandeln C. mit der größten angängigen Schonung; bei Verurteilung u. Hinrichtung zeigt C. Würde u. Selbstbewußtsein eines hochgestellten Mannes (Beck 136f). Um 246 wendet sich C. dem Christentum zu u. wird bereits 248 Bischof von Karthago. C. verkörpert als erster den Typus des westlichen ‚Beamten-Bischofs', der seit Konstantin in den kulturellen Zentren immer wieder auftritt u. in Ambrosius seine bedeutendste Ausprägung findet. Die zehnjährige Amtszeit des C. ist erfüllt von den Schwierigkeiten der Christenverfolgungen u. ihren innerkirchlichen Problemen, die die unitas ecclesiae bedrohen; die letzten Lebensjahre sind getrübt durch den Streit um die Häretikertaufe. In der valerianischen Verfolgung wird C. iJ. 257 zunächst verbannt u. dann am 14. Sept. 258 hingerichtet. – C. ist kein Mann der Theorie, sondern der Praxis, ein Gestalter des auf das Sittliche gerichteten Christentums. Als Bischof entfaltet er den Willen zu gesetzlich geordneter Gemeinschaftsbildung, zur unitas u. disciplina der Kirche, durch die das Volk Gottes zusammengehalten wird. Als erfahrener Beamter u. rhetorisch geschulter Mann ist C. seinem Klerus u. erst recht dem christl. Volk gegenüber der überlegene Bischof, der ziemlich selbstherrlich regiert. Sein schriftstellerisches Wirken ist fast ganz aus der bischöflichen Tätigkeit erwachsen. C. ist dabei nicht schöpferisch, neu oder tief; die Welt seiner Gedanken u. seiner Sprache ist begrenzt, er wiederholt sich oft; von christlichen Schriftstellern benützt er vor allem Tertullianus, aber auch Minucius Felix u. Novatianus (Koch 56/64. 97. 475f). C. ist klar u. gefällig im Ausdruck, echt u. warm in seiner Frömmigkeit, die trotz der Hochschätzung von Visionen immer streng kirchlich bestimmt bleibt.

2. Beziehungen zu Philosophie u. Rhetorik. C. macht zwischen Christentum u. Philosophie eine scharfe Trennung; gegen Novatianus gewandt, lehnt er das stoische Axiom von der Gleichheit aller Sünden ab, verurteilt die erbarmungslose Härte der Stoiker (ep. 55, 16; 60, 3) u. wendet sich gegen den stoischen Tugendstolz (test. 3, 4. 10; bon. pat. 2f). Trotzdem finden sich bei C. zahlreiche stoische Gedanken, Gemeinplätze u. Wendungen, vor allem in Anlehnung an Seneca (Koch 286/313); es geht C. natürlich nur um die praktischen, nicht die theoretischen Elemente der stoischen Philosophie. Die meisten stoischen Reminiszenzen u. viele wörtliche Entlehnungen aus Seneca finden sich in den Schriften, in denen C. mit den Farben der stoischen Weltbetrachtung arbeiten kann: in Ad Donatum

wird das lasterhafte Treiben der Heiden gegeißelt, in Ad Demetrianum werden heidnische Vorwürfe gegen die Christen abgewehrt u. den Heiden zurückgegeben, in der Trostschrift De mortalitate wird zu Todesüberwindung aufgemuntert. In C. wird der stoische Weise zum Christen u. Bischof, u. so ist er in der Vita Cypriani geschildert (Koch 312f); C. erkennt die Verfallserscheinungen in Welt u. Staat, manchmal geradezu mit römisch-stoischem Gefühl; trotz der Christenverfolgung zeigt C. keine Staatsfeindlichkeit, höchstens gleichgültige Ablehnung u. Resignation. – C. ist im Besitz der rhetorischen Bildung seiner Zeit u. benützt diese, allerdings mehr in den Traktaten als in den Briefen. Eine gewisse Verwandtschaft mit der Sprache des Apuleius (Koch 314/33) beruht nicht auf direkter Abhängigkeit, sondern auf der aus Schule u. Leben kommenden Sprach- u. Stilgemeinschaft. Mit der Schrift De mortalitate hat C. das antike Genus der *Trostschrift in die christl.-lat. Literatur eingeführt (hierzu Ch. Favez, La consolation lat. chrét. [Paris 1937] 17/8, der freilich die Unterschiedlichkeit zu andern, von den antiken Gattungstopoi stärker geprägten christl. Consolationes nicht genügend ins Licht stellt; vgl. auch testim. 3, 58). Das christl. Latein des C. ist gegenüber Tertullianus kräftig weiterentwickelt, viele Wendungen sind zu fester Terminologie der christl. Sondersprache geworden (Janssen 241/51); wieweit hier C. selbst sprachschöpferisch war, bleibt unentschieden. In Anlehnung an Tertullianus verwendet C. die Bildersprache der militia christiana derart häufig, daß sie manchmal fast zur Phrase wird (A. Harnack, Militia Christi [1905] 41f; Beck 144f).

3. Cyprianus u. das röm. Recht. C. ist wohl in seiner Beamtenlaufbahn mit dem röm. Recht in engere Berührung gekommen, wenn er auch keine gelehrte juristische Ausbildung besaß (Beck 154); so wird verständlich, daß C. seinen Kirchenbegriff u. sein Kirchenregiment vielfach in Analogie zum röm. Recht gestaltet. ,Die Kirche wird, um mit den analogen Begriffen des weltlichen Rechts zu sprechen, auf der übernommenen gesetzeschristlichen Grundlage von der privatrechtlichen zur staatsrechtlich-politischen Einheit umgestaltet' (Beck 150). Aus eigener Leistung entfaltet C. einen juristischen Kirchenbegriff, der zu einem guten Teil die spätere abendländische Entwicklung bestimmen sollte. Die Einherrschaft des Bischofs ist Grundlage u. Repräsentation der unitas ecclesiae in der Einzelgemeinde; in ihr wird alle caritas, fraternitas, pax u. concordia zusammengefaßt. Der Bischof regiert den ihm anvertrauten Teil der Herde Christi, Gott allein verantwortlich (ep. 59, 14). Nur in der Kirche ist das Heil, darum ist das Schisma zu fliehen (ep. 73, 21); die Bischöfe haben untereinander brüderliche Eintracht zu wahren u. so die Einheit der Gesamtkirche aufrechtzuerhalten. Das Verhältnis der Bischöfe zur Einheit des Episkopates u. der ganzen Kirche bestimmt C. in origineller Weise in Analogie zum komplizierten Solidarbegriff des römischen Privatrechts: episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur (unit. 5). Solidarität liegt im römischen Recht dann vor, wenn bei zusammenhängendem Schuldgrund entweder auf der Gläubiger- oder Schuldnerseite eine Mehrheit von Personen steht; gewöhnlich sind die Solidarschuldner oder -gläubiger wiederum durch ein besonderes Rechtsverhältnis miteinander verbunden (Beck 154). So ist solidarrechtlich die Einheit des Episkopats trotz der Mehrzahl der Inhaber ebenso gewahrt wie die gegenseitige Verbindung der Bischöfe u. ihrer Kirchen untereinander (Beck 154f). – C. beschreibt auch die Stellung des Bischofs innerhalb seiner Gemeinde u. das Kirchenregiment mit Hilfe von Rechtsvorstellungen, die im röm. Staatsrecht für die Amtsgewalt der Oberbeamten gelten (,Bischofsmagistratur': Beck 156/64). Der Bischof handelt alleinverantwortlich für die Gemeinde (ep. 33, 1), er hat eine Art von magistratischer potestas u. übt die administratio ecclesiae aus (ep. 35; 72, 3). Wie römische Magistrate mit gleichem imperium stehen die Bischöfe unter sich im Verhältnis von gleichgeordneten collegae (mort. 19; ep. 34, 1; 68, 1; 45, 1). Der Bischof hat gegen Klerus u. Volk das Recht der intercessio (ep. 4, 2; 20, 2) u. der coercitio (virg. 8; ep. 3, 3) wie der röm. Magistrat. Die Häresie fällt unter den strafrechtlichen Begriff des Aufruhrs (seditio, factio, rebellatio: Beck 163).

ALTANER, Patrol.[3] (1951) 142/51. – BARDENHEWER 2 (1914) 442/517. – L. BAYARD, Einleitung zur Ausgabe der Correspondance, tome 1 (Paris 1945) VIII/LII (dort auch Zeittabelle LIII). – A. BECK, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian (1930). – H. JANSSEN, Kultur u. Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian (Nijmegen 1938). – H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen (1926). – J. QUASTEN, Patrology 2 (Utrecht 1953) 340/83. *A. Stuiber.*

Cyprianus II (Magier).

A. Allgemeines 467. – B. Legende. I. Inhalt 467. II. Quellen 468. III. Literatur u. Geschichte 469. — C. Auswirkungen. I. Kult 473. II. Gebetsliteratur 474. III. Kunst 475. IV. Nachwirkung in der Weltliteratur.

A. Allgemeines. In der Vorstellung der christl. Spätantike nimmt C. v. Antiochia die Stelle des späteren ‚Doctor Faustus' ein u. ist in gewissem Sinne dessen antiker Vorläufer. Die Gestalt dieses Magiers, der angeblich nach seiner Bekehrung Bischof v. Antiochia war u. nach dem Martyrium verehrt wurde, ist durch verschiedene literarische Quellen bekannt (vgl. B II u. III). Reitzenstein hat erwiesen, daß die C.-Legende reine Dichtung ist u. mehrere Entwicklungsstadien durchlaufen hat (C. d. M. 38; vgl. B III). Der Name des Zauberers ist von dem berühmten gleichnamigen Bischof von Karthago entlehnt (Reitzenstein aO. 48. 70; Zu C. 236). Die Anknüpfung an einen Antiochener dieses Namens ist nicht möglich, da es in den Bischofslisten von Antiochia keinen C. gibt. Im Zusammenhang mit den legendären Volkserzählungen (vgl. B) beschäftigt sich mit C. eine volkstümliche Gebetsliteratur (vgl. C II). Im Anschluß an die Legende bildete sich der Kult des Heiligen aus (vgl. C I), der erst spät Gegenstand von Darstellungen der bildenden Kunst geworden ist (vgl. C III). Nachwirkungen des Stoffes in der Weltliteratur reichen bis in die Neuzeit (vgl. C IV). – Überblick über die Textgruppen, die Versionen u. Editionen der Hss. in griech., lat., syr., arab., äthiop. u. altruss. Sprache bei Bilabel-Grohmann 33/41; Festugière 369/74; für die griech. Texte vgl. BHG² 63, nr. 452/61, für die lat. Texte BHL 308f, nr. 2047/55. Die Legende war ursprünglich griechisch abgefaßt (Reitzenstein, C. d. M. 71/9; Ryssel 274 denkt an syr. Urtext).

B. Legende. I. Inhalt. Die Legende von dem Zauberer C. ist hauptsächlich in den drei Schriften: ‚Conversio' (I), ‚Confessio' (II) u. ‚Martyrium' oder ‚Passio' (III) überliefert, die aber inhaltlich nicht aneinander anschließen. Der Inhalt wird hier nur in großen Zügen wiedergegeben: Der Zauberer C. hatte sich nach weiten Reisen, auf denen er viele Zauberpraktiken kennengelernt hatte, in Antiochia niedergelassen. Dort wandte sich an ihn ein Jüngling namens Aglaidas, um mit Hilfe seiner Zauberkünste die Liebe der Jungfrau Justina zu gewinnen; diese war durch die Predigt eines Diakons zum Christentum bekehrt worden u. lehnte als Braut Christi alle Liebesanträge ab. C., der sich dann selbst in Justina verliebte, versuchte mit Hilfe der Dämonen u. des Teufels das Mädchen zu gewinnen, das aber alle Zauberkünste durch Gebet u. Kreuzeszeichen zunichte machte. Nachdem C. auf diese Weise die Ohnmacht der Dämonen erkannt hatte, bekehrte er sich, verbrannte seine Zauberbücher, wurde zunächst Presbyter u. später Bischof von Antiochia. Justina übernahm die Leitung eines Asketerions. Unter Diokletian (nach anderen Versionen unter Claudian oder Decius) wurden C. u. Justina wegen ihres Glaubens gefangengenommen u. gefoltert; sie erlitten nach einem vergeblichen Versuch, sie mit siedendem Pech zu verbrennen, in Nikomedia den Märtyrertod durch Enthauptung. Ihre Leiber wurden später in Rom feierlich beigesetzt.

II. Quellen. Die wichtigsten Quellen der C.-Legende sind: 1. ‚Conversio Iustinae et Cypriani' (griech. Text: Zahn 139/53; M. Dunlop Gibson, Apocrypha Arabica = Stud. Sin. 8, 64/71; ASS Sept. 7, 196; Radermacher, Qu. 76/113 in 3 Fassungen; lat. Version: Martène-Durand, Thes. nov. anecd. 3 [1717] 1621/8; ASS Sept. 7, 217/9; arab. Version: Stud. Sin. 8, 68; syr. Version: Acta mart. et sanct. syr. 3, 322 = Stud. Sin. 9, 245; zu den oriental. Versionen vgl. Bilabel-Grohmann 36f; dt. Übersetzung: Zahn 21/30; Radermacher aO. 76/113). Datierung: ca 350 nC. Die ‚Conversio' erzählt zunächst die Geschichte von der Bekehrung der Jungfrau Justina, dann die des Zauberers C.

2. ‚Confessio seu paenitentia Cypriani' (griech. Text: Baluzius-Maranus, S. Cypriani opera 3 [Par. 1726] 296/329 = ASS Sept. 7, 222/41; lat. Version: ebd.; J. Fell, Caec. Cypriani opera 2 [Oxf. 1682] 54/60; Martène-Durand aO. 1629/45; über die oriental. Versionen vgl. Bilabel-Grohmann 37; über die kopt. Hs. der Bibliothek Pierpont Morgan vgl. ebd. 61/145; Übersetzungen ebd. 161/97, bei Zahn 30/63 u. bei Festugière 374/83). Datierung: vor 379, aber jünger als die ‚Conversio'. Die ‚Buße' berichtet in einer Rede des C., die später in eine Erzählung in Ich-Form übergeht, über die Jugend des C., seine Einweihung in verschiedene Mysterien, seine Begegnung mit vielen fremden Kulten u. Zauberkünsten, seine Wundertaten, die Bekehrung der Justina u. des C. in Antiochia, das Bekenntnis der Verfehlungen des C., sowie seine Buße u. Taufe.

3. ‚Martyrium (Passio) Cypriani et Iustinae' (griech. Text: M. Dunlop Gibson aO. 72/8; ASS Sept. 7, 242/5; lat. Version, ebd.; Mar-

tène-Durand aO. 1645/50; zu den oriental. Ausgaben vgl. Bilabel-Grohmann 36/8. 146/60; dt. Übersetzung: ebd. 197/203; Zahn 63/72). Datierung: nach 379, Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh. Das ‚Martyrium' enthält außer der Bekehrung die Geschichte des Martertodes des C. u. der Justina (Folterung, Versuch ihrer Tötung durch siedendes Pech, Enthauptung in Nikomedia unter Diokletian, Beisetzung in Rom).

4. Das Epos der Eudokia ‚Περὶ τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ' (griech. Text mit lat. Übersetzung: PG 85, 831/64; A. M. Bandini, Graecae ecclesiae vetera monumenta ex bibliotheca Medicea 1 [Florenz 1762] 130/88; PG 85, 827; A. Ludwich, Eudociae Augustae etc. carminum Graecorum reliquiae [1897] 24/79; dt. Übersetzung von Buch 2: F. Gregorovius, Athenais [Leipz. 1882] 265/84). Um die Mitte des 5. Jh. hatte Kaiserin Eudokia II, die Gemahlin Theodosius II, die 3 Schriften Conversio, Confessio u. Martyrium in einer metrischen Paraphrase in 3 Büchern bearbeitet, von denen aus dem 1. Buch 322 u. aus dem 2. Buch 479 Hexameter erhalten sind. Außerdem sind noch Inhaltsangaben bei Photios (cod. 184) u. bei dem Metaphrasten Symeon (PG 115, 848/81) überliefert.

5. Gregor Naz., Oratio in Cypr. (= or. 24 [PG 35, 1169/93]). In der Predigt, welche Gregor von Nazianz in Kpel am Festtag des hl. C. von Karthago (14. IX. 379) gehalten hat, berichtet er über die Jugend u. das Martyrium des berühmten Bischofs nach der geschichtlichen Tradition, fügt aber in c. 8/12 eine angebliche Bekehrung dieses C. nach der Legende des antiochenischen C. u. der Justina ein. Diese Predigt stellt das früheste feste Datum in der Entwicklungsgeschichte der Legende dar.

III. Literatur u. Geschichte. Die C.-Legende, die ein bezeichnendes Produkt der spätantiken Volksliteratur ist, verdankt ihre Entstehung einer engen Verbindung von heidnisch-antiken u. christl. Elementen. In den Untersuchungen zur C.-Legende spielt außer dem Verhältnis der drei Bücher Conversio, Confessio u. Martyrium zueinander u. zu ihren mutmaßlichen literarischen Quellen u. Urfassungen die Frage nach der Geschichtlichkeit des C. eine wesentliche Rolle. Die historischen Namen in den Texten besagen nichts (vgl. Reitzenst., Zu C. 236f). So lebte der Märtyrerbischof Anthimos nicht in Antiochia, sondern in Nikomedia (Bardenhewer 2, 289; V. Schultze, Griech. Landschaften 2, 1 [1931] 276); Bischof Optatus von Karthago ist schon in den Perpetua-Akten eine bloß literarische Figur (PL 3, 46). Auch die Wahl des Namens C. für den bekehrten Zauberer der Justina-Legende ist rein literarisch (vgl. oben A). Wenn C. seine Reisen, auf denen er die vier charakteristischen Zweige des antiken Okkultismus: das Mysterienwesen, die Mantik, die Zauberei u. die Astrologie, kennengelernt hatte (vgl. Nilsson 170. 176), in Antiochia abschließt u. er so zum Antiochenus wird, geschieht dies, weil das syrische Antiochia als Hauptsitz der Zauberei gegolten hat (Euseb. h. e. 4, 19; Theodoret. hist. rel. 13 [3, 1211f Sch.]; Zahn 102). Bilabels These von der Verknüpfung einer nikomedischen mit einer antiochenischen Quelle, die er durch den kopt. Pap. P. Morgan, nach welchem C. in Antiochia bekehrt u. in Nikomedia zum Bischof erhoben wird, gestützt sieht (Bilabel-Grohmann 34), kann den historischen Charakter des C. auch nicht glaubhafter machen. Selbst das ‚Martyrium' enthält keine historischen Persönlichkeiten: sein ‚comes Orientis Eutolmius' ist freie Erfindung (Zahn 106f); auch Diokletian ist nur als einer der in Akten üblichen Christenverfolger genannt (Zahn 69). Während echte Akten gern mit dem am leichtesten kontrollierbaren Ereignis, der Verhaftung des Heiligen, beginnen u. der Passio eine Erzählung von seinem Leben erst sekundär vorangestellt wird (H. Delehaye, Les Passions des Martyrs et les genres littéraires [Brux. 1921]), ist der Vorgang bei den C.-Büchern umgekehrt. Das ‚Martyrium' ist hier erst entstanden, nachdem zumindest die ‚Conversio' (oder ein Vorläufer davon) existierte, die es geradezu ersetzen will (Reitzenstein, C. d. M. 43). Die ‚Confessio' schließt sich nicht direkt an die ‚Conversio' an, setzt jedoch die Kenntnis des Stoffs der Conv. voraus. Jedenfalls sind alle drei Schriften, die zur Ausbildung der C.-Legende geführt haben, als reine Dichtung anzusehen. Die Vorgeschichte, die Bekehrung der Justina durch die Predigten eines Diakons, ist den apokryphen Apostelakten entlehnt: sie bildet eine Parallele zu der Bekehrung Theklas durch den Apostel Paulus in den Thekla-Akten (übrigens wird die Lehrmeisterin Thekla in c. 3 der Conversio direkt erwähnt). Als Grundmotiv für die weitere Erzählung diente eine altgriech., bei Lukian philops. 14 überlieferte Novelle von der Liebe eines Jünglings Glaukias zu Chrysis, die mit Hilfe eines Zauberers gewonnen wird (so Ra-

dermacher, Zu C. 236; Qu. 5/15). Als Quellen für diese Erzählungen Lukians kommen in Betracht ein Buch des Herakleides Pontikos mit Geschichten von Gespenstern u. zurückkehrenden Toten u. ein anderes Buch mit Zaubergeschichten, das aus der Zeit Lukians stammen könnte (Radermacher, Qu. 14). Freilich konnte die C.-Legende auch noch aus anderen solchen Geschichten mit Zaubermotiven schöpfen (vgl. S. Eitrem, La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains: SymbOsl 21 [1941] 39ff). Auch in der ägypt. Literatur gibt es ähnliche Zaubergeschichten, die aber jedenfalls nicht allein als Wurzeln der Faustsage u. der C.-Legende gelten können, wie M. Pieper, Das ägyptische Märchen = Morgenl. 27 (1935) 66f gemeint hat. Während bei den verschiedenen Erzählungen dieser Art das Mädchen durch Anwendung von Zauberkünsten gewonnen wird, erweist sich der Liebeszauber, der sonst den Höhepunkt antiker Zauberpraxis bildet, bei der Christin Justina als unwirksam. Die christl. Legende kehrt den Vorgang um, weil sie die Ohnmacht der Dämonen gegenüber dem Christentum zeigen will. Nicht aus der heidn. Zauberliteratur stammt auch das Motiv der Bücherverbrennung, die, als Garantiewerk der Bekehrung vorgenommen (vgl. F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 266), eine biblische Wurzel hat (Act. 19, 19). Den Grundgedanken bildet also die Bekehrung eines heidn. Zauberers durch eine fromme christl. Jungfrau. Dabei spielt neben vielen anderen antiken u. christl. Motiven auch das des Kampfes des Christen mit dem Magier eine Rolle (vgl. den Kampf Petri mit *Simon Magus u. den des hl. Georg mit dem Zauberer Athanasius). Als einem spezifisch christl. Motiv wird das Thema des Zaubererkampfes dem Kreuzeszeichen, dem Siegel Christi, untergeordnet (Zahn 26f; Radermacher, Qu. 22; vgl. H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 84); es ist das allumfassende Apotropaion gegen die teuflischen Gewalten (vgl. F. J. Dölger, ACh 2 [1930] 129; 3 [1932] 195). In der C.-Legende stehen also folgende zwei Ideen im Vordergrunde: 1. Dem Christen kann der (auch in heidnischen Kreisen gefürchtete) Zauber nichts anhaben; 2. Das gilt besonders von dem jungfräulichen Weibe. – Die Legende von C. u. Justina berührt sich in der Fassung der ,Conversio' (I) nach Form u. Kunst der Darstellung mit Amphilochius von Iconium (Radermacher, Qu. 39). Die Entstehung dieser Erzählung fällt aber jedenfalls vor 379 (vgl. oben B II 5). Darum ist auch die ,Confessio' (II), welche den Magierphilosophen C. gleichsam als Gegenbild zu Apollonios von Tyana zeichnet, vor 379 anzusetzen, wenn auch etwas später als die ,Bekehrung', die in der ,Buße' bereits vorausgesetzt wird. Die ,Buße', die gerade wegen der Schilderung verschiedener Mysterien u. Zauberpraktiken als Quelle der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum bedeutsam ist (vgl. Nilsson), ist übrigens wegen der vom christl. Standpunkt aus sündhaften Machenschaften des C. vom Decretum Gelasianum für apokryph erklärt worden (1, 465 Thiel). Das Selbstbekenntnis des Sünders in der offenbar an die früheste Bußpraxis angelehnten literarischen Form der Confessio scheint erst im Kreis der C.-Erzählungen ausgebildet worden zu sein (vgl. Confessio der Strix: Catal. Reg. Bibl. Matrit. Cod. Graec. 1, 423; Radermacher, Qu. 5_1; Zahn 102f). Bezeichnend für die Art der Legendenbildung ist es, daß in der Predigt Gregors der Inhalt der ,Bekehrung' u. der ,Buße' mit der Geschichte des Bischofs von Karthago verbunden wird (Reitzenstein, C. d. M. 67; Delehaye 331). Seine zT. auch auf mündliche Überlieferung zurückgehende Darstellung des C. beruht dabei nicht auf ,Verwechslung' (Zahn, Bilabel) eines antiochenischen Märtyrerbischofs mit dem am 14. IX. 258 gemarterten C. von Karthago; mit diesem setzt er vielmehr die literarische Figur der Justina-Legende gleich, die vom Karthager den Namen übernommen hatte (Reitzenstein aO. 70f). Die in der ,Confessio' hervorgehobene Reise des Zauberers nach dem Osten ließ diese Identität als durchaus möglich erscheinen (Reitzenst. aO. 54f). So ist Gregors C. nicht nur ,Vorsteher der Kirche zu Karthago u. der von Afrika', sondern auch Kirchenvorsteher ,des ganzen Abendlandes u. fast auch selbst des Morgenlandes' (or. 24, 12 [PG 35, 1184B]); das steht im Einklang damit, daß der Karthager im Osten auch sonst als Gelehrter u. Wundertäter bekannt war (Macar. Magn. 3, 24 [109 Bl.]). Wahrscheinlich war die Verschmelzung des historischen u. des legendären C. zu einer Gestalt bereits in einer uns verlorenen Biographie des Bischofs von Karthago enthalten, die einer Ausgabe seiner Werke in Kpel um die Mitte des 4. Jh. angeschlossen war u. von Gregor benutzt wurde (Reitzenst. aO. 58f. 70f; Delehaye 321). In der lat. Literatur findet sich nur bei Prudent. perist. 13 eine Erwähnung der Zauberkünste

des C. von Karthago; dieser bringt auch sonst Angaben wie Gregor, so daß wohl beide die gleiche Quelle als Vorlage hatten, eben die verlorene Biographie. Nach der Predigt Gregors wird C. Bischof von Karthago u. erleidet das Martyrium durch Enthauptung. Dementsprechend erzählt das jakobitisch-arabische Synaxarion aus dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh. (PO 1, 285), daß C. nach seiner Bekehrung in Antiochia Bischof von Karthago wurde u. gemeinsam mit Justina unter Decius enthauptet worden sei. Das griech. Martyrium (III), das Gregor noch nicht bekannt war, also erst nach 379 entstanden sein kann, verlegt den von C. u. Justina angeblich gemeinsam mit Theoktistus in Nikomedia erlittenen Märtyrertod unter Diokletian. Um 440 hat dann Eudokia die drei von verschiedenen Verfassern stammenden Bücher (I, II, III) zu einem Epos vereinigt (vgl. B II 4). Die chronologische Reihenfolge der einzelnen Schriften, auf welchen die C.-Legende beruht, ist also etwa die folgende: Novelle (‚Bekehrung') um 350; Biographie des C. in der Ausgabe von Kpel; ‚Buße'; Predigt Gregors 379; Urtypen der Synaxarien-Berichte; ‚Martyrium'; Dichtung der Eudokia um 440 (Reitzenstein, C. der Mag. 79).

C. Auswirkungen. I. Kult. Im Anschluß an die Legende des Magus fand ‚C. von Antiochia', den Gregor von Nazianz u. Prudentius in Gleichsetzung mit C. von Karthago für historisch gehalten hatten, kultische Verehrung. Die liturgische Tradition beginnt mit dem 14. IX. 258 (9), dem Todestag des afrikanischen Kirchenvaters, dessen Feier später in der römischen Kirche auf den 16. IX. verlegt wurde (H. Delehaye, Cinq leçons sur la méthode hagiographique [Brux. 1934] 12). In der griech. Kirche wurde der 2. X. (Menelog. Basilian. [PG 117, 83 AB]; vielleicht veranlaßt durch den Festtag des Theophilus am selben Tage: ebd. BC), bzw. der 4. X. (Radermacher: LThK 3 [1931] 98f) als sein Festtag gefeiert; in einem nicht vor das 15. Jh. zurückreichenden jakobitisch-arab. Synaxar wird der 18. IX. als Todestag genannt (PO 1, 285f; die Unterschiede des 14., bzw. 18. IX. u. des 2., bzw. 4. X. beruhen wohl auf Verschiebungen der Zeitrechnung). Jedenfalls hat in keinem unmittelbar an die hypothetische Lebenszeit des Antiocheners anschließenden Kalender ein ‚C. von Antiochia' Platz gefunden (Delehaye 315). Wie die ‚Passio' (III) die Gebeine des hl. C. u. der Justina nach Rom gebracht u. ‚auf dem inmitten des Stadthügels gelegenen Forum des Claudius' bestattet sein ließ (Zahn 71), wurden diese beiden Heiligen dann auch im Westen verehrt. Da C. von Karthago hier genauer bekannt war (vgl. R. Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians = SbH 1913, nr. 14), galt ‚C. Antiochenus' seit dem 5. Jh. gegenüber dem Karthager als eine selbständige Heiligengestalt (Reitzenstein, C. der Mag. 70f). Als sein u. der Justina Festtag wird in der römischen Kirche, vielleicht aus Anlaß einer Reliquiendeposition, der 26. IX. gefeiert (Martyrol. Rom. = Propyl. ASS Dec. 417), während der Gedächtnistag des hl. C. von Karthago auf den 16. IX. fällt. Im 6. Jh. soll es an der Via Labicana in Rom eine Kirche des hl. C. gegeben haben u. gegen Mitte des 12. Jh. in der Lateran-Basilika eine neue Deposition vorgenommen worden sein; noch jetzt befinden sich im Lateran-Baptisterium u. in S. Maria Transtiberina C.-Reliquien (ASS Sept. 7, 247/9; Radermacher: LThK 3 [1931] 98). Vor 1000 nC. hat nach Bischof Siegfried von Piacenza eine Translatio beider Heiliger (oder von Reliquien von ihnen) nach Piacenza stattgefunden, wo später eine lokale Verehrung an sie anknüpfte (ASS Sept. 7, 258f). Wahrscheinlich hängen die Kulte der C.- u. Justina-Kirchen in den Alpen mit Einflüssen von hierher zusammen (vgl. C III).

II. Gebetsliteratur. An die C.-Legende schloß sich, besonders von der ‚Confessio' (II) beeinflußt, auch eine weitverbreitete Gebetsliteratur an, die in mehreren Versionen vorliegt. Sie geht von einem erst in Hss. des 15. Jh. faßbaren griech. Original aus, das Schermann veröffentlicht hat (OChr 3 [1903] 303/23). Die von A. Harnack (TU 4 [1899] 25/8) behauptete Urheberschaft des gallischen Cento-Dichters Cyprianus (5. Jh.) dürfte ebensowenig in Betracht kommen wie eine solche des Karthagers oder des hypothetischen Antiocheners (vgl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 [1909] 395). Zwei lat. Gebete, die dem orientalischen Original zT. näherstehen als die überwucherten griech. Texte, gab W. Hartel heraus (CSEL 3, 3, 144/51). Arab. u. äthiop. Versionen bearbeitete A. Grohmann (Studien; Bilabel-Grohmann 250/95). Die vielleicht auch hierher gehörende Schrift ‚Secreta Cypriani' (Fell, Cypr. op. aO. 61; vgl. PL 4, 847 C) konnte noch nicht wieder identifiziert werden. Ein kopt. C.-Zauberbuch (UB Heidelberg, Ms. nr. 1684, 11. Jh.) entdeckte u. veröffentlichte F. Bilabel (Bilabel-Grohmann

304/25). Bibliographische Übersicht über Hss. u. Ausgaben der C.-Gebete ebd. 38/41; Festugière 372/4. Wie der Zauberer C. einst Natur, Kreatur u. Menschen magisch gebunden u. behindert hat, so bittet in den C.-Gebeten C. als Christ Gott um lösende Kraft, welche dann dem Inhaber des Gebetstextes amulettartig zugute kommen soll. Zu den atl. Typen in den C.-Gebeten (Jünglinge im Feuerofen; *Daniel in der Löwengrube; *Jonas usw.) vgl. *Figura, *Paradigmen-Gebet, *Typos. Die C.-Gebete, die trotz ihres recht volkstümlichen Charakters nicht gegen die Meinung der Kirche waren, können paradigmatisch in jeder derartigen Not angewendet werden (Schutz vor Feinden, Tieren, Unglück, eigenen Sünden u. allgemein gegen Nachstellungen des Teufels; vgl. Franz aO. 394/6). Durch diese Gebetsliteratur lief die Gestalt des Heiligen Gefahr, wieder in den Bereich des Zaubers zu geraten, dem er durch die Bekehrung entronnen war. In deutschem Zauberbrauch hilft C. Mensch u. Vieh gegen Verhexung u. Fieber; auch wird er mit Maria u. Martin gegen Räuber u. wilde Tiere angerufen (ebd. 2, 139_5).

III. Kunst. Aus der Kunst der Spätantike sind keine bildlichen Darstellungen des Legendenkomplexes bekannt. Aus dem MA sind folgende Wiedergaben nachgewiesen: 1) C. als Zauberer u. Märtyrer u. Justina (Miniatur in BN gr. 510, 9. Jh. = Homilien Greg. Naz.; H. Omont, Fac-similés des Miniatures des plus anciens Mss. Grecs de la BN [Par. 1902] 26f, Taf. 47 = Radermacher, Qu. 234f; vgl. Künstle, Ik. 2, 173). – 2) C. u. das Martyrium der hl. Marina (Miniatur in BN gr. 426 vJ. 1488; vgl. Schermann 309, Abb. 304). Ohne Hinweis auf seine Legende ist C. als Idealbild eines Heiligen dargestellt; zur Verbindung mit Marina, die auf den Ähnlichkeiten mit Justina beruht, vgl. Zahn 128f. – 3) Enthauptung des C. u. der hl. Marina (Miniatur im Cod. Ottob. gr. 290, 16. Jh.; vgl. Schermann 309, ohne Abb.). – 4) Freskenzyklus der Justinalegende (Kirche S. Cyprian zu Sarntheim im Sarntal, Südtirol, 15. Jh.; K. Atz, Kunstgeschichte von Tirol u. Vorarlberg[2] [Innsbruck 1909] 714, Abb. 713; vgl. Künstle Ik. 2, 174). – 5) Szenen der Justinalegende (Flügelaltar um 1500 in St. Korbinian bei Aßling, Osttirol; Atz aO. 795f, ohne Abb.; G. Dehio, Handb. der dt. Kunstdenkm. 2, 1 [Wien 1933] 442. 471).

IV. Nachwirkung in der Weltliteratur. Die C.-Legende bildet neben anderen eine wichtige Quelle für die Entstehung der Faustsage. In der C.-Legende schließt C. allerdings keinen direkten Pakt mit dem Satan (Radermacher, Qu. 30_1 gegen Reitzenstein, C. d. M. 46_1, welcher im Eid des C. das älteste Beispiel für die Vorstellung eines Paktes mit dem Teufel erblickte). Der schriftlich fixierte Teufelspakt ist erst in den nachfolgenden Legenden des Helladius (Proterius) u. des Theophilus ausgebildet (Radermacher aO. 41/70; Texte ebd. 122/219). Diese christl. Volkserzählungen, die thematisch u. historisch zwischen den C.-Büchern u. den Faustlegenden stehen (vgl. C. Plenzat, Die Theophilus-Legende in den Dichtungen des MA = Germ. Stud. 43 [1926] 14f), entstammen im Unterschied zu C. einer Periode, in der sich eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum schon nicht mehr lohnte. So paktiert dort mit dem Teufel nicht ein Heide vor seiner Bekehrung, sondern ein abgefallener Christ (vgl. H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 330f). Diese C. nahestehenden Legenden wurden für die Weltliteratur aber bedeutsam, da auf ihnen durch Vermittlung der Legenda aurea Calderons religiöses Drama ‚Der wundertätige Magier' (El Magico prodigioso; vgl. L. Pfandl, Geschichte der span. Nationalliteratur [1926] 389) u. schließlich Goethes ‚Faust' beruhen (zum Abhängigkeitsverhältnis u. zur Motivgeschichte im einzelnen vgl. Zahn 1/20. 122f; R. Petsch, Magussage u. Faustdichtung: Gehalt u. Form [1925] 225f; Plenzat aO.). Der Grundgedanke der C.-Legende, die auf Faust vorausweist, entbehrt nicht der Größe, da C. ‚nach tiefer Erkenntnis gestrebt' u. ihn ‚die völlige, ursprünglich fromme Hingabe an den Kult der heidnischen Götter schließlich zu bewußtem Teufelsdienst geführt' hat (Reitzenstein, C. der Mag. 52). Daß aber Goethes weltergründender ‚Faust' eine ‚Erlösung' von der Kettung an Mephisto ‚ohne Reue u. Sühne' findet, ‚bezeichnet jedenfalls keinen Fortschritt' gegenüber der Legende des C. (Zahn 134f).

F. Bilabel-A. Grohmann, Studien zu Kyprian dem Magier = Veröffentlichungen der Bad. Pap.-Sammlungen Nr. 5 (1934) 32/325. – H. Delehaye, Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage: AnalBoll 39 (1921) 314/32. – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1[3] (1950) 37/40. 374/83. – A. Grohmann, Studien zu den Cyprianus-Gebeten: Wiener Zs. f. d. Kunde des Morgenl. 30 (1916) 121/50. – M. P. Nilsson, Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian: HarvThR 40 (1947)

167/76. – A. D. Nock, C. of Antioch: JThSt 28 (1927) 411/5. – L. Radermacher, Griechische Quellen zur Faustsage = SbW 206, 4 (1927); C. der Magier: ARW 21 (1922) 233/5; Art. C. v. Antiochien: LThK 3 (1931) 98f. – R. Reitzenstein, C. der Magier: NGGött 1917, 1, 38/79; Zu C. dem Magier: ARW 20 (1920) 236f. – V. Ryssel, Der Urtext der C.-Legende: Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen u. Literaturen 110 (1903) 273/311. – Th. Schermann, Die griechischen Kyprianosgebete: OChr 3 (1903) 303/23. – W. Wrede, Art. C.: Bächtold-St. 2, 111/2. – Th. Zahn, C. von Antiochien u. die deutsche Faustsage (1882). *L. Krestan-A. Hermann.*

Cyprianus III (gallischer Dichter).

A. Persönlichkeit. In den maßgebenden Hss. ist das atl. Bibelepos Heptateuchos unter dem Namen eines C. überliefert. Die Persönlichkeit dieses christl. Dichters ist nicht recht greifbar, da jede biographische Notiz über ihn fehlt. So kam es, daß dieses Epos verschiedenen Verfassern zugeschrieben wurde: C. von Karthago, Tertullian, Iuvencus, Salvian, Sedulius, Alcimus Avitus, C. von Toulon, ja sogar Aldhelm. Aber an der Existenz des Heptateuchdichters C. ist aus äußeren u. inneren Gründen nicht zu zweifeln. Brewer (94) versucht nachzuweisen, daß der Verfasser des Heptateuchos C. mit dem Presbyter C. gleichzusetzen ist, an den Hieron. seine um 418 geschriebene ep. 140 mit der Erklärung von Ps. 89 gerichtet hat. Gegen diese These wendet sich Haß, ebenso gegen die Identifizierung des Dichters mit dem Verfasser der Cena Cypriani. Für die Bestimmung der Lebenszeit des Dichters C. gibt sein Werk einige Anhaltspunkte, das wegen der Benutzung von Claudians paneg. de IV cons. Honorii erst nach 397 u. wegen Anlehnung des Cl. Marius Victor an C. vor dessen Tod (bald nach 425) entstanden sein muß (Peiper 25*; Schanz 4, 1, 213). Ferner ist auch zu beachten, daß C. bei seiner Umdichtung des AT noch die vorhieronymianische Bibelübersetzung benutzt hat. Aus all diesen Gründen wird mit ziemlicher Sicherheit angenommen, daß der Dichter im Anfang des 5. Jh. gewirkt hat. Ob er Kleriker oder Laie gewesen ist, bleibt ungewiß. Als seine Heimat wird allgemein Gallien, vor allem Südgallien angesehen, während Brewer (115) für Oberitalien eintritt. Peiper hat zur Unterscheidung des Heptateuchdichters C. von dem gleichnamigen Bischof von Karthago in seiner Ausgabe des Heptateuchs dem Namen des C. Gallus poeta hinzugefügt; vielleicht wäre der bloße Zusatz poeta empfehlenswerter, da die Heimat des Dichters nicht sicher feststeht. Dem Heptateuchdichter C. werden auch noch andere Werke zugeschrieben, die zT. unter dem Namen eines C. überliefert sind (vgl. B 2).

B. Werke. 1. Heptateuchos. Der Hept., dessen Titel durch einen Handschriftenkatalog des Klosters Lorsch aus dem 10. Jh. überliefert wird, ist eine metrische Bearbeitung von sieben historischen Büchern des AT in 5500 Hexametern u. umfaßt: Genesis (1498), Exodus (1330), Leviticus (309), Numerus (777), Deuteronomium (288), Iesu Nave [Josua] (585) u. Iudices (761). Aus verschiedenen Bibliothekskatalogen u. einzelnen Fragmenten, die bei Aldhelm u. Mico Levita erhalten sind, geht hervor, daß C. auch noch andere historische Bücher des AT umgedichtet hat, wie Könige, Esther, Judith, Makkabäer, Paralipomena. Diese Umdichtungen sind aber verlorengegangen. Der Hept. stellt also nur einen Teil eines ursprünglich alle geschichtlichen Bücher des AT umfassenden Epos dar. Im allgemeinen schließt sich der Autor inhaltlich eng an das AT an, ohne dichterische Ausschmückung einzelner Szenen u. mit Weglassung der vielen Ritual- u. Sakralvorschriften, die sich für eine Umdichtung wenig eignen. Die ziemlich nüchternen Hexameter werden durch drei schöne Cantica in Hendekasyllaben unterbrochen: Ex. 507/42 (Lobgesang des Moses nach dem Durchzug durch das Rote Meer), Num. 557/67 (Gesang der Israeliten am Brunnen) u. Deut. 152/278 (Abschiedsgesang u. Weissagung des Moses). C. benützt reichlich antike Vorbilder u. andere christl. Dichter.

2. Dubia. a. Cena Cypriani. Die C. C. ist ein biblischer *Cento in Prosa, aus ca. 470 Stückchen bestehend, von denen drei Viertel dem AT u. ein Viertel dem Bereich des NT entnommen sind, – darunter sind etwa 11 Devisen aus den Acta Pauli et Theclae u. 4 aus den Acta Pauli – (Harnack 15/9). König Joel (Gott selbst) gibt zu Kana ein Hochzeitsfest, zu dem eine große Anzahl von biblischen Personen eingeladen ist, die durch ihre besonderen Merkmale charakterisiert werden. Die Gleichsetzung des Verfassers der Cena mit dem Heptateuchdichter C. gilt als wahrscheinlich (Harnack 30; Brewer 95; Schanz 3, 368; Altaner 362), wenn sich dagegen auch Widerspruch erhoben hat (Haß). Die These

Lapôtres, wonach Bachiarius der Autor der Cena sein soll, wird abgelehnt (Morin 472; Lambert 60). Die Cena, für welche nach Brewer (104) der Traktat 2, 38 des Zeno von Verona Vorbild gewesen ist, dürfte um 400 entstanden sein, vermutlich in Südgallien, nach Brewer (108) in Oberitalien. Nachwirkung: Die Cena wurde 875 bei der Kaiserkrönung Karls des Kahlen in Rom vorgetragen, 855 von Hrabanus Maurus neu bearbeitet, in der 2. Hälfte des 9. Jh. von Johannes Diaconus versifiziert, um die Mitte des 12. Jh. von Herveus kommentiert u. war bis weit ins MA hinein sehr verbreitet.

b. De Sodoma. De Iona. Beide Gedichte, die in Sprache, Stil u. Verstechnik übereinstimmen u. inhaltlich Gegenstücke bilden, stammen von dem gleichen Verfasser. Sie sind teils unter dem Namen des C., teils unter dem des Tertullian überliefert. Hartel hat sie in seine Ausgabe des C. v. Karthago unter die opera spuria aufgenommen (CSEL 3, app. 289/301), Brewer (112) weist sie dem Heptateuchdichter C. zu, während sie Peiper (28*. 212) einem unbekannten Zeitgenossen u. Landsmann dieses C. beilegt. Beide Gedichte behandeln in freier Bearbeitung Stoffe aus dem AT: De Sodoma in 167 Hexametern den Untergang Sodomas (Gen. 19), De Iona in 105 Hexametern den Ninives (nach dem Propheten Jonas). Nach Ebert (118) sind beide Erzählungen typologisch verstanden: die Strafe Sodomas u. Gomorrhas als Typos der Höllenstrafe, das Schicksal des Jonas als Vorzeichen der Auferstehung Christi u. der Unsterblichkeit. Die Verwandlung von Loths Frau kann als christl. Gegenstück zu Ovids Metamorphosen bezeichnet werden.

c. Ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum. Dies unter dem Namen des C. überlieferte Gedicht (CSEL 3, app. 302/5) erzählt in 85 Hexametern den Abfall eines Senators vom Christentum zum Heidentum. Brewer (112) möchte auch dieses Gedicht dem Heptateuchdichter C. zuweisen, während Peiper (28*. 227) den Verfasser anonym läßt. Nach Schultze (290) muß es wegen Berührung mit der Satire gegen den Stadtpräfekten Flavianus um das J. 394 entstanden sein.

d. Oratio I u. II. Die beiden unter dem Namen des C. überlieferten Gebete, die sich in Hartels Ausgabe des C. Carth. finden (CSEL 3, app. 144/51), will Harnack (28/32) ebenfalls dem Heptateuchdichter C. u. Verfasser der Cena zuschreiben, weil sie der hl. Thekla gedenken u. wie die Cena die apokryphen Paulusakten benützen. Diese Gebete, von denen Oratio II einen biblischen Cento darstellt, sind in ihrer ursprünglichen Form wohl im Orient entstanden; als ihren Verfasser wollte Schermann (306) den unhistorischen C. von Antiochien ansehen (vgl. oben Sp. 474f). In nachkonstantinischer Zeit wurden sie aus dem Griechischen übersetzt u. infolge einer Verwechslung mit dem Magier C. von Antiochien C. von Karthago beigelegt (Bardenhewer 2, 452; Schanz 3, 382).

C. Antike u. Christentum. Der Heptateuchdichter C. weist sehr enge Beziehungen zur Antike auf. Sehr genaue Kenntnis der lat. Literatur bis zu seiner Zeit verraten die zahlreichen Entlehnungen aus verschiedenen lat. Dichtern, von denen er oft ganze Verse oder Versteile übernimmt (vgl. Peipers Indices 275/95). Ein Vergleich der Zitate mit den inhaltlich entsprechenden Stellen des AT zeigt, daß der Dichter seinen Vorlagen außer vielen gleichen Versanfängen und -schlüssen verschiedene sprachliche Wendungen, ähnliche Beschreibungen u. Sentenzen allgemeiner Art entlehnt, während mythologische Anspielungen ganz fehlen. Vergil ist sein bevorzugtes Vorbild, aber es finden sich auch Reminiszenzen an Lucrez, Catull, Tibull, Properz, Horaz, Ovid, Persius, Iuvenal, Martial, Lucan, Val. Flaccus, Statius, Sil. Italicus, ferner an die Prosaschriftsteller Cicero, Livius, Tacitus u. Sueton. Auch Anklänge an christl. Dichter sind häufig, so an Iuvencus, Prudentius, Paulinus Nol., ferner an Ausonius u. Claudian, die für die Datierung des C. herangezogen werden. Umfassend ist auch seine Bibelkenntnis. Die Wahl des Themas bringt es zwar mit sich, daß im Heptateuch, der das AT zum Gegenstande hat, das NT nicht berücksichtigt wird, wohl aber in den anderen ihm zugeschriebenen Werken. Interessant ist, daß an zwei Stellen des Heptateuchs Christus erwähnt wird, wo im AT Gott steht (Ex. 413 ~ c. 13, 21 u. Num. 106 ~ c. 6, 23). Der ganze Heptateuch stellt übrigens eine wichtige Quelle für die Itala dar, die C. zur Vorlage gedient hat. Nachwirkung des Heptateuchs findet sich bei Cl. Marius Victor, der die Genesis gelesen hat (Peiper 25*), ebenso bei Hilarius (gen.), Alcimus Avitus, ferner vereinzelt auch bei Augustinus, Hieronymus, Symmachus, Boethius, Arator, Corippus, Eugenius, schließlich noch bei Aldhelm, Beda, Alkuin u. Aethewulf (vgl. Manitius, Geschichte 169; Peipers Indices 275/95).

B. Altaner, Patrologie² (1950) 362. – Bardenhewer, Gesch.² (1903) 387. 451/3. – H. Brewer, Über den Heptateuchdichter Cyprian u. die Caena Cypriani: ZKTh 28 (1904) 92/115. – E. Dekkers, Clavis Patrum Latinorum (Steenbrugge 1951) 139f. – A. Ebert, Geschichte der christl.-lat. Literatur 1 (1874) 114/20. 302. – A. Harnack, Drei wenig beachtete cyprianische Schriften u. die Acta Pauli = TU, NF 4, 3b (1899). – W. Hass, Studien zum Heptateuchdichter Cyprian, Diss. Bln. (1912). – A. Jülicher, Art. Cypr. Gall. poeta: PW 4, 2 (1901) 1941f. – A. Lambert, Art. Bachiarius: DictHistGeE 6 (Paris 1932) 58/61. – A. Lapôtre, La Cena Cypriani et ses énigmes: RechScRel 6 (1912). – M. Manitius, Geschichte der christl.-lat. Poesie im MA (1891) 166/70; Zu Aldhelm u. Baeda = SbW 112 (1884) 535/43; Zu spätlat. Dichtern: ZÖstGymn 37 (1886) 401/11. – J. E. B. Mayor, The Latin Heptateuch critically reviewed (Lond.-Cambr. 1889). – D. G. Morin, Rez. von Lapôtre, Cena: RevBén 30 (1913) 472f. – L. Müller, Zu Ennius u. den christl. Dichtern: RhMus 21 (1866) 123/31. – R. Peiper, Cypriani Galli poetae Heptateuchos: CSEL 23 (1891). – Schanz, Gesch. 3³ (1922) 368; 4, 1² (1914) 212/4. – G. Schepss, Rez. von Mayor, Heptateuch: PhW 10 (1890) 601f. – Th. Schermann, Die griech. Kyprianosgebete: OChr 3 (1903) 303/23. – V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums (1887). – A. Stutzenberger, Der Heptateuch des gall. Dichters Cyprian, Diss. München (1903). – C. W. Weyman, Zum gall. Cyprian: Beiträge zur Geschichte der christl.-lat. Poesie (1926) 113/7.

L. Krestan.

Cyprus.

I. Geschichte in vorrömischer Zeit. Die Lagebeziehungen zur Südküste Kleinasiens wie zur syrisch-phönikischen Küste u. damit zum Weg von der Ägäis nach Ägypten haben C. früh eine hohe kulturgeschichtliche Bedeutung gegeben (ausführl. Darstellung der Geschichte bei Hill, der Geographie u. Geschichte bei Oberhummer). Kennzeichen der Kulturgeschichte Cyperns ist die Kontinuität der Kultur von der Steinzeit bis ins Mittelalter, die Assimilierung fremder Elemente, damit aber auch die Schwierigkeit, das eigentümlich Cyprische u. die Auseinandersetzung mit dem Fremden zu fassen. Dazu kam die Anziehungskraft, die die Insel durch den reichen Ertrag ihrer Kupferbergwerke seit frühester Zeit ausübte. Das Kupfer heißt nach der Insel, ‚ubi prima aeris inventio' (Plin. n. h. 34, 2). Sein Abbau hat noch in der 1. Hälfte des 3. Jtsds. begonnen; in dieser Frühbronzezeit weisen Siedlungsverteilung (Karte bei Hill) u. Keramikaustausch auf enge Beziehungen zu Syrien. In der Mittel-Bronzezeit (2100/1600) weiten diese sich nach Süden, in der Spät-Bronzezeit nach allen Richtungen aus, doch ist C. eher der Vermittler als der gebende Teil. Im 14./13. Jh. gehört Alaschia zum Hethiterreich; entgegen modernen Zweifeln ist an der Identität dieses Namens mit der damaligen Hauptstadt bei Enkomi u. mit der ganzen Insel festzuhalten (Cl. Schaeffer, Enkomi-Alasia 1 [Paris 1952]). Von hier bezogen die Könige von Ägypten u. Mari am Euphrat nach dem Zeugnis ihrer Korrespondenzen aus dem 14. bzw. 17. Jh. ihr Kupfer; engste Beziehungen bestanden im 14. Jh. zu Ugarit (Ras Shamra); dagegen wurde die Oberherrschaft Ägyptens von Ramses III (1192/1160) wohl nur behauptet. Die weite Verbreitung mykenischer Keramik auf der Insel u. ihre Weiterentwicklung zum submykenischen u. geometrischen Stil nach dem Abreißen der Verbindung mit den mykenischen Zentren der Ägäis, besonders auch Rhodos (als Folge des Seevölkersturms um 1220), trifft zusammen mit der sprachlichen Zuordnung des Griechentums von C. zum arkadisch-aiolischen Dialekt u. zahlreichen Sagenverknüpfungen mit der inneren Peloponnes (zu alten Elementen des Dialekts C. M. Bowra: JHS 54 [1934] 54/74; Mitford, Doc. 32). Danach darf die Gründung griechischer Siedlungen auf C. etwa gleichzeitig mit der Anlage mykenischer Burgen (der Achaier) auf Kreta um 1400 vC. angesetzt werden; die einheimische Bevölkerung zog sich vor den Griechen zurück. Um Amathus an der Südküste hielten sich diese ‚Eteocyprier' mit ihrer Sprache bis ins 4. Jh., hatten jedoch damals schon längst die cyprische Schrift der Bronzezeit zugunsten der Silbenschrift der archaischen Zeit aufgegeben (Mitford, Status 166/8); diese war ihrerseits dem Griechischen nicht angemessen, aber vielleicht wie jene von den Griechen (auf C. ?) aus der älter- (nicht aus der ihnen seit um 1450 bekannten jünger-) minoischen Schrift (Linear A) entwickelt worden. Die griech. Kolonisation hat in der Errichtung von Höhenburgen (Poleis) das Siedlungsbild von C. für das Altertum geprägt; auch deren Zahl ungefähr festgelegt (Idalion fällt seit ca 450 aus; so datiert Hill 153/5). An die griechische Besiedlung knüpft wohl auch die Benennung von C. bei den Assyrern als Jatnana

(Land der Ioner = Griechen ?) an. Doch gab es zur Zeit der assyrischen Herrschaft über C. (707/612, wohl mit Unterbrechungen) bereits eine Kolonie der Phoiniker auf der Insel: Kition, das von Tyros hergeleitet wurde, vielleicht zuerst Kartchadast, Neustadt, hieß (A. Dupont-Sommer: CRAcInscr 1948, 12/22). Von seinem Namen ist die Bezeichnung der ganzen Insel im AT abgeleitet (Kittim: Jes. 23, 1. 12; Jer. 2, 10, dann Gen. 10, 4; Num. 24, 24; als Holzlieferant Hes. 27, 6). Kition vermittelte den Import von Kunstwerken aus Phoinikien, so bedeutender Bronze- u. Silberschalen, wie sie in Idalion gefunden, aber auch um 670 nach Etrurien exportiert wurden. Die Kunst der hocharchaischen Zeit ist auf C. ganz vom Orient bestimmt; erst sekundär ist der Einfluß des ionischen Kleinasiens (zur Kunstentwicklung J. L. Myres: AnnBrSchAth 41 [1940/5] 100/4; St. Casson, Ancient Cyprus [Lond. 1937]; A. Borda: RendicPontAc 22 [1946/7] 87/156). Dagegen hat C. stark auf Rhodos gewirkt, wo das Heiligtum von Lindos voll von cyprischen Weihungen ist (Chr. Blinkenberg, Lindos 1 [Kopenh. 1931]). Etwa 560/ 538 steht C. unter ägyptischer, dann unter persischer Herrschaft. Die Perser siedeln Nubier hier an, lassen den Städten jedoch ihre Selbstverwaltung unter Stadtherrschern, wie sie auch Phoinikien kannte. Doch tritt das Priesterkönigtum der Kinyraden in Paphos (vgl. schon Il. 11, 21) nunmehr hinter Salamis zurück, dessen Geschichte fast allein bekannt ist. Die Perserherrschaft erschließt jene für die Kunstentwicklung so wichtige Verbindung mit der kleinasiatischen Westküste, ermöglicht aber, insbesondere nach der Strafaktion für die Teilnahme am Jonischen Aufstand 499/498 u. wieder nach dem Scheitern der athenischen Expedition 449, die Ausdehnung des phoinikischen Einflusses von Kition nicht nur auf das eteocyprische Amathus, sondern auch auf Tamasos, Chytroi, sogar auf Lapithos u. Marion (Hill 99); den Weg dahin öffnete die Besetzung von Golgoi u. die Eroberung von Idalion. Damit war die Inselmitte von der Süd- bis zur Nordküste in der Hand der Phoiniker (als Stadtkönige oder auch Festungsbefehlshaber wie gegen Soli im Palast von Vuni, der jedoch um 450 gräzisiert wurde). Gegen die Ersetzung der griechischen, von Teukros abgeleiteten Dynastie in Salamis durch phoinikische Abenteurer erhob sich 411 der Teukride Euagoras u. begründete in Anlehnung an Athen eine neue griech. Herrschaft, die er 391 auf fast die ganze Insel, 387 auch auf Kition, Amathus, Soli ausdehnen konnte. Bis 380 gegen Persien erfolgreich, behauptete sich Euagoras I bis zu seinem Tode 374/3 als Förderer der griech. Kultur (Beziehungen zu Isokrates, Münzprägung im griech. Stil u. erstmals mit griechischer, nicht mehr Silbenschrift). Sein Sohn u. 2. Nachfolger Euagoras II verlor als Vasall Persiens 351 den Thron von Salamis durch eine antipersische Bewegung, die sich 344 unterwarf u. dadurch behauptete. Nach der Schlacht von Issos 333 schlossen sich die Stadtkönige von C. sämtlich an Alexander d. Gr. an. Wiederum ohne Bruch begann C. den Weg in den Hellenismus (Geschichte bis dahin: Exped. 4, 428/507). – Seit 321 bereits von Ptolemaios I beansprucht, aber von den Diadochen umkämpft u. 306/294 nach dem Seesieg bei Salamis Stützpunkt des Demetrios Poliorketes, steht C. 294/58 vC. unter ägyptischer Herrschaft, die 168 gegen den Angriff der Antiochos IV von Syrien durch Rom bestätigt wird. Am Schiffahrtsweg zu den ptolemäischen Ägäisbesitzungen gelegen, blüht Paphos auf, das am Ende der klassischen Zeit von der seit spätmykenischer Zeit besiedelten, seit dem 8. Jh. u. erneut um 400 befestigten Burghöhe von Kuklia 15 km weiter nach NW nach Ktima-Baffo verlegt ward (zu Alt-Paphos vgl. F. G. Maier: Historia 3 [1954] 121/5). Den Namen der Königin Arsinoe tragen fortan Marion, dazu Häfen bei Famagusta u. nahe bei Alt-Paphos. Als Lieferant von Silber, Schiffsbauholz u. Getreide steht C. unter strenger Kontrolle eines ptolemäischen Strategos, der seit dem 2. Jh. zugleich Oberpriester der Insel ist. In den Städten liegen starke Garnisonen fremder Söldner unter dem Befehl griechischer Offiziere, vereinzelt in Lapithos auch einer einheimischen phoinikischen Familie oder in Kition eines phoinikischen sog. Sufeten (CIS 1, 47). Um 250 vC. kommt die phoinikische Sprache jedoch außer Gebrauch (Mitford, Doc. 26_{10}). Die Bergwerke sind königlicher Besitz, die Städte aber entwickeln jetzt die Formen innerer Selbstverwaltung griechischer Art mit Rat u. Gymnasion (Mitford: JHS 57 [1937] 33/4; Status 172). Doch ist noch im 1. Jh. vC. die Silbenschrift in Verwendung. Eine Einteilung der Insel in die vier Bezirke von Salamis, Paphos, Amathus u. Lapithos geht vielleicht in ptolemäische Zeit zurück; erst jetzt erscheinen Chytroi u. Karpasia als selbständig (Jones 371). Der Zusammenschluß der Städte in

einem Κοινὸν Κυπρίων ist für sie gesichert (Ditt. Or. 165). Im 2. Jh. wird C. die Basis für Thronkämpfe in Ägypten; so gibt es in, doch nicht über C., Ptolemäerkönige, gestützt auf den reichen Kronschatz aus den Grubenerträgen. Dieser weckt die röm. Begehrlichkeit und führt 58 vC. zu der unmotivierten Annexion durch Rom mit Einbeziehung in die Provinz Cilicia (so unter Cicero 51/50, trotz Strabo 14, 684f). Römische Statthalter u. Kommissare wie Brutus beginnen mit der Aussaugung der Insel, die sich schon einige Zeit im Niedergang befindet. Im J. 47/30 vC. an Ägypten zurückgegeben (Hill 210f), wird C. 27 kaiserliche, 22 senatorische Provinz unter Prokonsuln (Liste bei Hill).

II. Kulte u. Heiligtümer. Aus keinem Gebiet griechischer Besiedlung sind wohl so viele, auch ländliche Heiligtümer bekannt geworden wie aus C., doch hat im 19. Jh. die turbulente Art ihrer Aufdeckung meist durch Raubgrabungen u. die Ungenauigkeit der Berichterstattung in den meisten Fällen sichere Anhaltspunkte nicht nur für die Bestimmung ihrer Inhaber, sondern vor allem für die Dauer ihres Bestehens vernichtet (Ohnefalsch 1/31). Bis in allerjüngste Zeit überwog dann das Interesse an Vorgeschichte u. Frühzeit der Insel bei planmäßiger Erforschung (zu Heiligtümern: Exped. 4, 1/23; ausführlich besprochen von B. Schweitzer). Eine Kartierung aller einmal bekannt gewordenen Heiligtümer u. die Zusammenstellung der Kulte fehlt ebenso wie ein Corpus der Inschriften aus C. So kann aus großen Sammlungen hier nur weniges herausgegriffen werden. Über die vorgeschichtlichen Kulte vgl. R. Dussaud: Syria 27 (1950) 57/81, auch Power 11/7. Einzelstücke bis zur Kaiserzeit bei Cesnola. Der berühmteste Kult von C. ist der der Aphrodite von Paphos, der auf die arkadischen Ansiedler zurückgeführt wurde (Stellen bei Hill 67/76; J. Schmidt: PW 18, 2, 951/64 u. AnzAkW [1941] 58/85). Die anikonische Darstellung der Göttin, die Verbindung mit hl. Tauben u. die Gestalt ihres Tempels weisen jedoch auf Beziehungen zur minoischen u. südkleinasiatischen Kultur (Chr. Blinkenberg: BullAc Copenh 9, 2 [1924]; A. Westholm: ActaArch 4 [1933] 201/36; ders., Soli 158/74). Nach Herodot 1, 105 wurde die Göttin aus Syrien (Askalon) hergeleitet (so wohl auch Asklepiades bei Porphyr. abst. 4, 15). Dagegen hat E. Oberhummer, Die Insel C. 1 (1903) 107/10 den Mythos von der Schaumgeburt der Aphrodite aus einem Naturphänomen gerade der Küste bei Paphos erklärt (Hom. hymn. Ven. 1ff). Die Entstehung von Kult u. Stadt in spätmykenischer Zeit scheint gesichert (F. G. Maier: Historia 3 [1954] 121/5), dagegen beruht die Kenntnis des Heiligtums noch immer nur auf den Münzbildern (zuletzt in PW 18, 2, 954f), Grabungen von 1888 u. auf der Beschreibung von L. Roß, Inselreisen 4 (1852) 180/2, neu bei Gunnis 286/8. Die Verbreitung des Aphrodite-Kultes in C. dürfte ihn jedoch der eteocyprischen Bevölkerung zuweisen (Dussaud 78/81); für Amathus scheint die mittelbare Bezeugung einer Tamira auf deren syrische Beziehungen zu führen (PW 18, 2, 960/1); nur hier heißt die Göttin im Kult Kypria (Mitford, Doc. 40/1). Hier wie dort wurden Gräber der Aphrodite bzw. Ariadne gezeigt (PsClem. hom. 5, 23; Vita Typh.: Delehaye 230). Die Gleichung mit Ariadne u. Zweigeschlechtlichkeit folgt aus Plut. Thes. 20 u. a. (Hill 78/80), der Charakter als Herrin der Vegetation (der Κάρπωσις nach Hesych.) ist für Amathus bezeugt (Inscriptions Brit. Mus. 4, 975). Im Hellenismus wurde die Göttin gräzisiert (Theokrit u. Paphos: W. Vollgraff: RevArch 6, 31/2 [1949] 1075/87); um ihretwillen führte nun eine Prozession von Neu-Paphos zur Altstadt (Strabo 14, 683). Noch 58 vC. ist ihr Oberpriestertum die höchste Würde von C. nach dem Königtum u. wird darum von Rom dem letzten Ptolemäer angeboten; Paphos ist also noch immer ein Tempelfürstentum nach Analogie derer an der benachbarten kilikischen Küste. Im J. 22 nC. sichern sich die Aphrodite-Heiligtümer von Paphos u. Amathus u. das des Zeus von Salamis in Rom Anerkennung ihres Asylrechts (Tac. ann. 3, 62/3). Die Orakel von Paphos beeindrucken 69 nC. Titus stark (Tac. hist. 2, 2/4; Suet. Tit. 5); auch Apollonios v. Tyana besuchte das Heiligtum (Philostr. v. Apoll. 3, 58). Vielleicht noch auf die Autopsie der Lokalliteratur geht die Schilderung bei Claudian. epithal. de nupt. Hon. 49/73 zurück. Beobachtungen an anderen Aphrodite-Heiligtümern oder auch nur Aphrodite-Altären der Insel (bei Ohnefalsch 14/22) erhellen den Kult nicht weiter; mit der Verehrung der Aphrodite Akraia an der NO-Spitze der Insel (Strabo 14, 683) dürfte die Benennung der benachbarten Siedlung von Aphendrika als Urania (Hill 166, 2) zusammenhängen, da die paphische Göttin auch als Urania verehrt wurde (J. Schmidt: AnzAkW [1941] 58/62; über ein Grottenheiligtum nahe Urania

Ohnefalsch 30). Im Hellenismus war Aphrodite in Paphos mit Zeus Polieus u. Hera verbunden; da kann Hera als ihre Gräzisierung gelten (ein Hera-Heiligtum bei Moni nördlich von Paphos: Gunnis 367); Hera wurde auch in Idalion u. Amathus u. als Heleia verehrt (Hesych.; Hill 81); in ihrem Kult trat der hl. Hain des Hieros Gamos an die Stelle der hl. Bäume der Aphrodite in Golgoi. Eine Phoinikisierung derselben Göttin war wohl die Verehrung der Astarte in den phoinikischen Orten der Insel (s. u.); für Lapithos ist sie im 4. Jh. bezeugt neben dem Gott von Byblos (Baal oder Adonis), Osiris u. Melkart v. Narnaka, d. h. wohl dem Poseidon Narnakios, durch LeBas-Waddington 2779 (E. Honeyman: Muséon 51 [1938] 285). Auch Amathus verehrte die Astarte unter phoinikischem Einfluß (Hill 77); neben ihr standen Osiris u. Adonis (Steph. Byz. s. v. Paus. 9, 41, 2). Die Fortentwicklung der Kultvorstellungen zeigt Soli, wo um 250 vC. ein Aphrodite-Tempel in der dreizelligen Form des Tempels von Paphos erbaut ward (Westholm 143/53); die Göttin wurde als Oreia der Kybele gleichgestellt, um 60 vC. mit Isis u. Sarapis verbunden, wie es deren Bedeutung im Ptolemäerreich entsprach (Hill 182); noch unter Alexander Severus wurde der Tempel der ägypt. Gottheiten erneuert (dagegen ist der Umbau unter Julian unsicher). Die Kenntnis der Mysterien von Paphos aber wird erst christlichen Autoren verdankt (Hill 71): Clem. Alex. protr. 2, 13, 4; Arnob. 4, 24; 5, 19; Lact. inst. 1, 17, 9f; Firm. Mat. err. 10. Wie für Aphrodite, die schlechthin ‚die Herrin', Anassa, heißen konnte (T. B. Mitford: Anatolian Studies Buckler [Manch. 1939] 197/9), wurde für einen Stiergott der Kult in der Bronzezeit begründet, in der er in Ayia Irini nachweisbar ist (Exped. 2, 820/4; Hill 59/63). Er scheint, dem ägypt.-phoinik. Reseph gleichgesetzt, auch in Paphos verehrt worden zu sein (Hill 73; Dussaud 72/5). In Salamis wurde mit Zeus Olympios ein männlicher Gott gleichgesetzt, dem Menschenopfer dargebracht wurden, vielleicht noch bis in den Anfang der Kaiserzeit (Porphyr. abst. 2, 54, 55; danach Euseb. praep. 4, 16; Cyrill. Alex.: PG 76, 697; Ampel. 8, 20 mit Hill 64/5; Weihungen: Mitford, Doc. 32). Nach Lact. inst. 1, 21, 1 wurde der Brauch auf die ersten griech. Kolonisten unter Teukros zurückgeführt; doch ist griechischer Ursprung wohl nicht sicher. In Amathus wurden Fremde dem Zeus Xenios geopfert (Ovid. met. 10, 224), bei Kurion wurde nach Strabo 14, 683 ins Meer gestürzt, wer den Altar des Apollon berührt hatte. Es läßt sich nicht entscheiden, ob hier ein Zusammenhang mit dem Stierkult besteht; daß der Kult von Ayia Irini im 1. Jh. vC. wiederauflebte, haben die Ausgrabungen gelehrt (Hill 59). – Sicher ungriechisch, doch erst historischer Zeit angehörig sind die Kulte des Herakles Malika in Amathus (Hesych. s. v.; nach Hill 101 mit aramäischen Beinamen) u. des Baal vom Libanon in den Kupferminen der Stadt, das älteste inschriftliche Kultzeugnis der Insel überhaupt (CIS 1, 5; Hill 107). Astarte ist durch phoinikische Inschriften für Kition bezeugt (CIS 1, 11. 13. 86), ebenso Reseph (CIS 1, 10. 14). Ein tempelloser Herakles-Kult in Kition bis 312 dürfte dem phoinikischen Melkart gegolten haben (Exped. 3, 1/75) nach der Darstellung des Gottes als Herakles u. vielen Weihungen an Eschmun (CIS 1, 16. 23/8; R. Dussaud: Syria 25 [1946/8] 216/22). – Sicher den griech. Einwanderern um 1400 ist der Apollonkult zuzuschreiben (doch bleibt unklar, ob Apollon Amyklos wirklich zu Reseph Mikal semitisiert wurde; CIS 1, 89. 94; R. Dussaud: aO. 229; Prümm, Handb. 680). Zahlreiche Apollon-Heiligtümer sind festgestellt oder aus der Weihung männlicher Gestalten in Ton oder Kalkstein erschlossen worden; auch hier gehört der männliche Priester zur männlichen Gottheit; vereinzelt weiht eine Frau daneben der Artemis (Ohnefalsch 3. 236). Wie das Heiligtum von Frangisso im Gebiet von Tamassos scheinen die Kulte aber nur bis zum Anfang des Hellenismus gepflegt worden zu sein (Exped. 4, 9); auf hohes Alter weist, daß einmal der Gott den Beinamen Alasiotes nach dem vorgriechischen Namen der Inselhauptstadt trägt, den offenbar die Juden für den griech. Teil der Insel (im Unterschied von Kition) bewahrten (Gen. 10, 4. 1; Chron. 1, 7; dazu aber Hill 47f). An mehreren Orten ist Apollon Hylatas bezeugt, wohl der Herr der dichten Wälder, die C. lange bedeckten (Eratosthenes bei Strabo 14, 684; Hill 80). Einmal liegt seine Kultstätte in einer Höhle, einmal bei einer Quelle (Ohnefalsch 236/8; dagegen zu Kurion J. L. Myres: Archaeologia 78 [1928] 41). Größere Bedeutung hatten Apollon Melanthios u. Mageirios (Ohnefalsch 24. 30; Mitford, Doc. 38; zu letzterem S. Besques: RevArch 6, 8 [1936] 3/11). Phallische Züge trug Opaon Melanthios (H. Herter: PW 19, 1696; Mitford, Doc. 36/9). Seit Anfang des 5. Jh. wurde Apollon Lykios (der Lykier ?) in Mersinaki im Ge-

biet von Soli verehrt (Exped. 3, 340/99); vielleicht ebenso aus Kleinasien stammt Zeus Labranios (Hill 80; Mitford, Doc. 25/32). Die Publikation der Freilegung des Apollon-Heiligtums von Kurion steht noch aus. – Herrin der griechischen Burgen ist auch in C. Athena, so wohl in Soli, sicher in Idalion (Exped. 2, 626/8; 4, 2. 12; bezeugt durch eine berühmte Bronzeinschrift Hill 153 u. Ohnefalsch 205). Ihre Deutung auf einen Fruchtbarkeitskult ist problematisch (E. Sjöquist: ARW 30 [1932] 315/8). Von den Phoinikern wird Anat der Athena in Idalion, der Athena Soteira Nike in Lapithos gleichgesetzt (CIS 1, 95; Ohnefalsch 16f. 229). Als Stadtherrin verliert sie ihren Kult mit der Einnahme von Idalion wie von Kition; umgekehrt erhält die neue Siedlung Vuni sofort einen Athena-Kult, erst sekundär mit Tempel (Exped. 3, 75; 4, 15/6). Aus dem Bereich der Städte hinaus führt dagegen die Verehrung der Artemis Paralia bei Kition u. Salamis (Ohnefalsch 324/7), die Errichtung ländlicher Kapellen (Exped. 4, 2/3. 17), die Pflege von Höhlen- u. Quellheiligtümern u. die Verehrung der Nymphen (dazu Fr. Johansen, Weihinschriften aus dem Nymphenheiligtum des Kafizin-Heiligtums: Ark.-Kunsthist. Medd. Kopenh. 4 [1953] 1; Mitford, Status 170). Nur in zwei Fällen ist dabei Fortdauer des Kultes bis in die Spätantike ausdrücklich beobachtet (Lithrodonda: Ohnefalsch 20. 230; Lefkoniko: J. L. Myres: AnnBrSchAth 41 [1940/5] 54/68). – Eine neue Schicht der Kultentwicklung wird in C.durch die Ptolemäer-Herrschaft begründet. Mit ihr beginnt sogleich die Verehrung des Sarapis (Macrob. sat. 1, 20, 16/7; Ditt. Or. 163; Le Bas-Waddington 2837/8). Der ägyptische Herrscherkult wird eingeführt, speziell für Arsinoe (Arsinoeion in Idalion, zahlreiche Weihungen: Hill 182/5). In Paphos gibt es ein Ptolemaeion (Ditt. Or. 172). Der ptolemäische Strateg wird Oberpriester aller Heiligtümer der Insel, alle Aphrodite-Heiligtümer werden einem Oberpriester unterstellt wie in der Kaiserzeit alle Demeter-Heiligtümer; von den letzteren hören wir erst damals (Hill 184). Hellenistisch ist die Verehrung des Zeus Polieus u. der Kybele Oreia (s. o.), der Tyche, wohl kaiserzeitlich die der Nemesis wie der Theoi Uranioi (Mitford, Doc. 24/6). Für Kaiserkult gibt es wenig Zeugnisse (Hill 234/6). Doch der Kalender von Paphos verherrlicht Augustus, in Lapithos ist ein Tiberius-Tempel bezeugt (IGRom 3, 933). In Amathus wird Titus mit Aphrodite verbunden im Heiligtum τῶν ἐντὸς τῶν στηλῶν ἑπτά (Mitford, Doc. 40). Die Zeugnisse für typisch kaiserzeitliche Kulte sind selten: Zeus Keraunios, auch Keraunia, ferner Theos Hypsistos (Le Bas 2739; CIG 2641; Mitford, Doc. 36 u. Inscr. 116). Die Errichtung eines Mithraeums im Tempelbezirk von Soli im 4. Jh. nC. ist nicht erwiesen (gegen Westholm 151), auch kein Mithraeum sonst in C. bekannt geworden. Der letzte größere Bau in diesem weit vor der Stadt gelegenen Heiligtum (Tempel E) ist nach einer Verödungsphase gegen Mitte des 3. Jh. nC. für Sarapis u. andere (ägyptische) Gottheiten errichtet worden; ein Priapos-Heiligtum in ihm ist inschriftlich bezeugt; in den Acta Auxibii heißt der Hauptgott von Soli u. Besitzer eines außerhalb der Stadt gelegenen Heiligtums Jupiter (ASS Febr. 3, 124/8). Nachweislich waren im 4. Jh. (bis zu seinem Ende) auch die älteren Tempel des Heiligtums noch in Benützung, die nach Strabo 14, 683 auf Aphrodite u. Isis bezogen werden können (Westholm 17/9. 149). Gewiß zu viel Vertrauen in die späten Acta setzt Westholm 153, wenn er die Verödung des Heiligtums zwischen 100 u. 230 auf die Christianisierung der Stadt zurückführt. Der Plan von Tempel E (Grundriß u. Rekonstruktion bei Westholm 92) ordnet sich zu syrisch-mesopotamischen Bauten der gleichen Zeit; dagegen ist es wiederum zu kühn, von ihm her Verbindungen zum Plan der christl. Basilika zu suchen (gegen Westholm 181/4). Kontinuität des Kultplatzes ist bisher in C. nirgends beobachtet worden. Ausdrückliche Gegenüberstellung des heidn. u. des christl. Stadtpatrons in Kurion besagt das Mosaikepigramm aus dem 5. Jh. bei McFadden-Daniel: Univ. Pennsylv. Mus. Bull. 7 (1937/9) 2, 3/8; vgl. Hill 250. Allerdings ist Apollon als solcher sonst für Kurion nur über die Verehrung des Hylatas bezeugt. Die Vernichtung des Kultbildes der Aphrodite von Amathus wird den Christen erst in der Vita des hl. Typhon zugeschrieben (Delehaye 230).

III. Kaiserzeit u. Spätantike. In der Kaiserzeit entfaltet sich in C. das typische Bild der griech. Stadtkultur auf hellenistischer Grundlage mit Agora u. Gymnasion, auch einer Bibliothek in Soli (Hill 240; Jones 373/5). Monumentale Reste kennen wir freilich nur aus Salamis (Zeus-Tempel, zwei weitere Tempel), Neu-Paphos (Hill 251/3), Theater aus Kurion, Neu-Paphos u. Soli (Exped. 3, 548/82). Hellenistische Denkmäler wurden durch rö-

mische ersetzt (Mitford: AnnBrSchAth 42, 1947, 209). Große Nekropolen umgaben die Städte, so Salamis, wo hellenistisch-römische Gräber später als die des hl. Barnabas u. der hl. Katharina galten (J. L. Myres: Archaeologia 66 [1915] 179/94; Hill 21). In Kurion sollte der hl. Hermogenes ein solches Grab erhalten haben (Gunnis 225/8). Wirklich untersucht ist von all diesen Resten jedoch nur neuerdings das Peristyl-Gymnasion von Salamis (bisher als Marmor-Forum bezeichnet); es wurde nach einem Erdbeben von Kaiser Trajan erneuert (Megaw 31 f). In Kition ist die Erneuerung des Asklepieion schon für augusteische Zeit bezeugt (ebd. 30), in Kurion Bautätigkeit des Trajan u. Hadrian (Antinoeion? Mitford, Status 172). Die wirtschaftliche Autarkie der Insel blieb bis in die Spätantike erhalten (betont von Amm. Marc. 14, 814; Expos. t. m. 63). Den Römern war sie wie dem Ptolemäer-Reich wichtig als Lieferantin des Schiffbauholzes (weitere Erzeugnisse Oberhummer 70/4). Noch Fest. Ruf. 13, 1 nennt sie ‚famosa divitiis'. Allerdings wurde das einstige Bestehen von 9 regna auf der Insel von Mela 2, 102 fälschlich im selben Sinne ausgelegt; das waren die Stadtfürstentümer, deren Gebiet sich in nichts von der Größe unbedeutender Poleis in Griechenland unterschied. Noch immer hatten auch die Kupfergruben der Insel Bedeutung; Augustus hatte 12/4 vC. ihren Ertrag mit Herodes v. Judaea geteilt, später waren sie im Alleinbesitz des Kaisertums (Hill 238). Galen (antid. 14, 7; Op. 9, 214. 226. 234. 238/9 K.) hat sie um 150 besucht. Sie erforderten die Einsetzung eines Procurator neben dem Provinzstatthalter (Zeugnisse bei Hill). Dessen Sitz war Paphos, das nach den Erdbeben von 15 vC., 77/8 nC. als Augusta Claudia Flavia aufblühte. Gegenüber Ciceros Zeit nahm auch die Zahl der röm. Bürger, meist Händler, auf C. in der Kaiserzeit beträchtlich zu (Mitford, Publ. Inscr. 225/7). Eine Kohorte konnte aus ihnen ausgehoben werden (CIL 3, 14216, 27; IGRom 1, 195/6). Der Einsatz römischer Truppen ist für 117 bezeugt (Hill 242). Umgekehrt sind die zahlreichen Cyprii in Rom zunächst wohl die Sklaven des Ptolemäerhofs gewesen, die Cato 58 vC. nach Rom brachte. Die Anlage von römischen Militärstraßen ist durch Itin. Anton. 526 u. Tab. Peut. bezeugt, durch den Fund von Meilensteinen seit dem 3. Jh. bestätigt (Mitford, Milest. 184/98; ders., Inscr. 169; 10 Meilensteine sind aus dem 4. Jh.). Ab Claudius prägt der Landtag (Koinon) der Insel Münzen; dagegen entwickelt sich kein politisches Leben in den Städten. Der Judenaufstand von 116/7 (s. u.) bringt schwere Verheerungen, besonders für Salamis, das von Hadrian wieder aufgebaut wird (Hill 242/3 mit Mitford, Inscr. 114 zu IGRom 3, 989). Dann hat Septimius Severus die Insel begünstigt; aber gleichzeitig bezeugt die Einsetzung eines curator civitatis in Kition u. Paphos die Verschärfung der röm. Kontrolle; bald werden die Dekaprotoi zur Steuerzahlung herangezogen (Rundgrab eines solchen: Mitford, Publ. Inscr. 201/6). Die Verheerung von C. durch gotische Schiffe 269 ist nicht sicher (dafür Mitford aO. 217/8). Jedenfalls kann C. 324 selbst 30 Schiffe zur Flotte des Licinius stellen. Im selben Jahr wird es durch eine Hungersnot heimgesucht. Nach einem Erdbeben 332 macht sich der Statthalter Kalokairos 333 zum Usurpator, wird aber rasch gefangengenommen. Die Erdbeben von 332 u. 342 veranlassen die Übertragung der Rechte der Hauptstadt (Metropolis) von Paphos an Salamis, das fortan Constantia heißt. Diese Stadt blühte, auch als Sitz des Erzbischofs, im 4./5. Jh. auf, während Paphos lange in Trümmern lag (Hieron.: PL 23, 50; Mitford, Inscr. 156). Doch hat auch dies als Bischofssitz weiterbestanden (Bauten des 5. Jh. in Salamis: Le Bas 2760; H. A. Tubbs: JHS 12 [1891] 194, auch Megaw 33). Auch Kurion hat nach Mosaikfunden des 5. Jh. noch Bedeutung (McFadden-Daniel: UnivPennsMusBull 7 [1937/9] 3/6; Illustr. Lond. News 1952, 494/5). In Constantia residierte seit der diokletianisch-valentinianischen Reichsreform ein Statthalter des comes orientis oder dux von Antiochia (Theod. Balsamon: PG 137, 365). Eine Verödung der Insel im 4. Jh. ist nicht gesichert (trotz Mitford, Stat. 173). Die wirtschaftliche Bedeutung der Insel blieb erhalten (Expos. tot. mundi 63; zitiert PW 12, 70). Auch der Bergwerksbetrieb geht nach 400 noch weiter (Hill 239). Von der Piraterie der benachbarten Isaurier 404/7 heimgesucht, litt C. allerdings unter seiner Abgelegenheit (daher schon 399 Verbannungsplatz für Eutropius). Eher gegen jene als gegen die Vandalen befestigten sich Lapithos u. Soloi neu (Mitford, Inscr. 136/9. 149). Die Aufzählung der Städte bei Hierokles geht auf die Zeit um 420 zurück; er nennt Constantia, Tamasos, Kition, Amathus, Kurion, Paphos, Arsinoe, Soloi, Lapithos, Chytroi, Karpasia, Keryneia, Tremitthus, Kirboia; Georg. Cypr. läßt Kirboia u.

Leukosia weg, das auch bei Hierokles nur interpoliert ist. Nanesos-Neapolis erhielt den Namen Theodosiana. In den Akten des Konzils von Chalkedon erscheinen Tamasos, Lapithos, Soloi, Amathus, Chytroi, Arsinoe, zT. vertreten durch den Bischof von Theodosiana, unter der Metropolis Constantia, dazu fünf weitere Bistümer, deren Namen verloren sind (E. Honigmann: Byzant 16 [1945] 50/62). Das ist also der Bestand an Siedlungen in C. in der Spätantike (E. Schwartz, Bischofslisten = AbhM 1937, 54; Hill 263). Ein Reskript (des Kaisers Anastasios ?) an den Erzbischof enthält die Inschrift Mitford, Inscr. 162/5. Justinian bestimmt 535/6 die Rechtsstellung der Insel neu (geradezu als einen Vorläufer des Thema der Insel) unter einem quaestor justiniani exercitus (Nov. 8, 5. 41. 50; Fragment eines Reskripts: Mitford, Inscr. 128/34). Er hat einen Aquädukt bei Paphos erneuert (Proc. aed. 5, 9 mit Hill 280), wohl auch Kastelle in Salamis, Peyia u. Keryneia gebaut (zu letzterem G. Soteriou, Τὰ Βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Κύπρου [Athen 1935] Taf. 23). Unter Kaiser Herakleios wird 626/628 der Aquädukt von Salamis unter Mitwirkung seiner Erzbischöfe neu erbaut (Mitford, Inscr. 116/25). Steuerbeschwerden werden nach 571 erwähnt (Honigmann 223f), 626 wird in Salamis eine Münzstätte errichtet. Die Steuer der Insel an den Kaiser betrug im 7. Jh. 7000 Goldstücke (so viel forderte Muawija 647). Unter Justin II wurden Flüchtlinge aus Arzanene am Tigris in C. angesiedelt (Hill 281; Mitford, Inscr. 143). Die ersten Schritte der Organisation im byzantinischen Reich des Mittelalters auf C. sind unbekannt (Hill 259f). Mit dem ersten sicher bezeugten Angriff der Araber, der Einnahme der Hauptstadt Constantia 647, von Lapithos 653/4 u. der Errichtung eines festen Lagers für 12000 Araber endete die antike Geschichte von C. Die christlichen Einwohner suchte Justinian II 692 nach Nova Justinianopolis bei Kyzikos zu verpflanzen; doch schon mit Tiberius II beginnt 698 die byzantinische Herrschaft über C. neu.

IV. Judentum u. Christentum in C. Schon seit Ptolemaios I von Ägypten kamen jüdische Emigranten nach C. (vielleicht noch vorher: W. Jaeger: JournRel 18 [1938] 131). Sie lieferten dann Tempelwein nach Jerusalem. Juden in C. setzt auch das Senatsschreiben von 139/8 voraus (1 Macc. 15, 23; zum Wert der Überlieferung aber Hill 241). In der frühen Kaiserzeit waren sie einflußreich (Jos. ant. 13, 284; eine Gemeinde in Tremithus unter Domitian: Mitford, Inscr. 116; ders., Status 173). Philo leg. ad Gaium 282 setzt C. selbstverständlich unter die Länder mit jüdischer Bevölkerung. Ihre große Zahl ergibt sich aus der (wenn auch gewiß übertriebenen) Menge ihrer Opfer beim Judenaufstand 116/7: 240000 nach Dio 68, 32 (Hill 242/3). Dieser Aufstand endete mit der völligen Vertreibung der Juden aus C.; erst im 3. Jh. sind solche wieder bezeugt (Hill 243). Aus dem 6. Jh. stammen Bauinschriften von Synagogen aus Constantia u. Golgoi (Mitford, Inscr. 110/6). – Die christl. Mission beginnt (vor 40 ?) mit der Tätigkeit von Cypriern als Angehörigen des Stephanos-Kreises in Jerusalem, die nach C. u. Antiocheia gehen (Act. 11, 19f; Harnack, Miss. 57/8. 676/7); auf C. selbst setzt sie ein mit der Missionsarbeit des Joseph-Barnabas von C. (Act. 4, 36; 13, 4; 15, 39), u. zw. zuerst 45 in Gemeinschaft mit Paulus (Act. 13, 5). Sie knüpft dabei an die starke jüd. Besiedlung an, die mehrere Synagogen am Reiseweg des Apostels von Salamis nach Paphos hatte, aber auch die Diaspora-Erscheinung der Magie kannte (Prümm, Hdb. 680). In Paphos wurde auch der röm. Proconsul Sergius Paulus (46/48 ?) bekehrt. Sonst wird aber Heidenmission, wie sie die Cyprier in Antiocheia betrieben, hier nicht erwähnt. Nach ASS Febr. 3, 124ff; Sept. 5, 467/8 wurden noch von Barnabas Bischöfe in Soloi u. Tamassos geweiht. Doch die von diesen Legenden vorausgesetzte Kontinuität hat es nicht gegeben (vgl. Delehaye 237; Hill 248). Die Judenvertreibung von 117 hat offenbar auch die Christengemeinden stark getroffen. Mit Recht betont Mitford, Inscr. 168, doch ohne Hinweis auf diesen Grund, die Seltenheit christlicher Denkmäler in C. vor Konstantin im Gegensatz zu Kleinasien (3 kryptochristliche Grabinschriften ?); sie stehen einer großen Zahl (meist unpublizierter) Cippi mit der üblichen Formel χρηστὲ χαῖρε gegenüber (ohne den Reichtum der Varianten auch der Formen auf dem gegenüberliegenden Festland: Mitford, ebd. 170). Im 2. Jh. soll der Ägypter Valentinus in C. gepredigt u. sich hier von der Orthodoxie abgewandt haben (Epiph. Panar. 30, 7, dazu H. Leisegang: PW 7A, 2262). Angeblich wurde unter Decius Konon zum Märtyrertod, Bischof Spyridon unter Galerius zur Grubenarbeit verurteilt (Martyr. Rom. 8. März u. 14. Dez.; Delehaye 261); doch ist Konon erst durch Textverderbnis nach C. gesetzt; immerhin

gab es früh einen Märtyrerkult für Konon, dessen Armenasyl Justinian erneuerte (Procop. aed. 5, 9). Auch die Biographie des hl. Spyridon bleibt über seine Teilnahme am Konzil von Nicaea hinaus weithin legendär (Rufin. h. e. 5; Socr. h. e. 1, 12; Sozom. h. e. 1, 11; Joh. Georg v. Sachsen, Der hl. Sp. [1913]). Als Gefangene kamen Christen aus Palästina u. Syrien in der Verfolgung des Galerius in die Bergwerke nach C. (Euseb. mart. Pal. 13, 2). Eine intensive Christianisierung um die Wende zum 4. Jh. folgt aus der Anwesenheit der Bischöfe von Salamis, Paphos, Tremithus in Nicaea (Patr. Nic. nom. ed. Gelzer). Bis zur Mitte des 4. Jh. kamen die Bischöfe der übrigen Städte hinzu; 344 waren es 12, um 400 15 (Mansi 3, 69; Hieron. ep. 92). Als Bischofssitze kommen in Frage: Constantia, Paphos, Kition, Ledrai (nicht Chorbischof), Tamasos, Tremithus, Amathus, Arsinoe, Chytroi, Karpasia, Kurion, Lapithos, Soloi, vielleicht auch Keryneia, Neapolis, dazu nach Sozom. h. e. 7, 19 *Chorbischöfe. Provinzialsynoden u. die Herkunft der Bischöfe aus der Juristen- u. der Grundherrenschicht bezeugt Sozom. h. e. 7, 19 (PG 67, 147). Das Anachoretentum begründete auf C. Hilarion (ASS Oct. 9, 16/54; Hakkett 407 ff). Zu seiner Zeit begann für C. die Distanzierung von Antiocheia (Harnack, Miss. 677). Apollinarier auf C. erwähnt Basil. ep. 258. Von Kämpfen mit den Verehrern der Aphrodite u. Artemis um 400 spricht die Vita des hl. Tychon von Amathus (Delehaye 229/32; zum Wert ebd. 240/1). Daß in diesem selbst ein heidnischer Gott fortlebe, hat H. Usener, Der hl. Tychon (1907), nicht erweisen können (H. Herter: PW 7 A, 1698/1702). Dagegen gibt ein Mosaik-Epigramm des 5. Jh. aus Kurion mit der Gegenüberstellung von Apollon u. Christus einen schönen Beleg für die Christianisierung (Mitford, Inscr. 170). Von einem zerstörten Tempel stammt vielleicht ein Block, der die Mauerinschrift von Lapithos aufnahm (Mitford aO. 136; zum Ende des Heiligtums von Soloi oben II). Eine Auseinandersetzung mit heidnischen Formeln der Grabinschriften hat nicht stattgefunden; die Wiederverwendung eines Sarkophags des 2. Jh. für eine Inschrift in schlechtem Griechisch (eines Zugewanderten ?) mit der Bezeichnung des Grabs als σωρός ist einmalig (Mitford aO. 165/7). – Mit *Epiphanios v. Salamis (368/403) beginnt der Beitrag von C. zur patristischen Literatur. Er ließ auf einer Synode von Constantia 401 Origenes' Werke verdammen, sah sich aber in seiner Stadt dann durch Markioniten geradezu belagert; auch bei seiner Bestattung kam es zu Unruhen (Joh. Chrysost. ep. 221: PG 52, 733). Zeugnisse über weitere Häresien in C. sind legendär (Hill 249). Um 400 schreibt Philon v. Karpasia einen Kommentar zum Hohenlied (PL 40, 27 ff; PW 19, 2531; zu ihm, Epiphanios u. Triphylios v. Ledrai: Bardenhewer 3, 293/304). Größere kirchengeschichtliche Bedeutung erhält C. durch seinen Kampf gegen die Unterstellung unter das Patriarchat von Antiocheia seit 431 (Hill 274/9; Hackett 13/33). Mit Zustimmung Innozenz' I (402/17) fordert Patriarch Alexander für sich das Recht, den Erzbischof von Constantia einzusetzen; auf dem Konzil von Ephesos 431 wird dieser Anspruch zurückgenommen. Seither steht C. selbständig neben den Diözesen der Reichsverwaltung; 488 wird das gegen den Patriarchen Petrus verteidigt (zum Datum Hill 277). Noch im Exil 692 (oben III aE.) wird die Autokephalie bestätigt (Mansi 11, 961). Die zum Erweis apostolischen Ursprungs in diesem Streit durchgeführte Aufsuchung der Reliquien des hl. Barnabas (488) durch Erzbischof Anthemios u. die daran anknüpfende Abfassung der Barnabas-Akten durch einen mit der Insel-Topographie gut vertrauten Zyprier begründet eine Intensivierung des kirchlichen Lebens. An sie schließt sich um 550 noch das Enkomion auf Barnabas an (ASS Juni 2, 436 ff). Die christl. Grabinschriften von C. entstammen dem ausgehenden 5. u. dem 6. Jh.; sie sind in der geringen Zahl von 9 zusammengestellt bei Mitford, Inscr. 169/70, eine der älteren nennt das Grab Heroon (ebd. 158/9). Auch Psalmenzitate auf Stein gehören in diese Zeit (ebd. 160/1); eins davon gehört zur Gruppe gemalter Inschriften einer Zisterne in Constantia (J. P. Taylor: AntJourn 13 [1933] 97/109). Die Brücke zum kleinasiatischen Festland schlägt (wie das Zusammenwirken von Soloi u. Soli-Pompejupolis zum Mauerbau um 410) die Bitte in EphArch 1914, 2/3: Μάρτυρος Θέκλης μνήσθητι (Mitford, Inscr. 147/9. 170). – Die christliche Kunst in C. ist vertreten durch Felsgräber u. Grabbauten (nur einmal auch eine Loculus-Inschrift); sie behandelte G. Soteriou, Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Κύπρου I (Athen 1935). Die Nekropolen speziell derselbe in: Κυπριακὰ Γράμματα 2 (1936) 309/11. Die bedeutendsten sind die von Keryneia; aus Gräbern bei Lapithos dagegen stammen Silberarbeiten des 6. Jh., jetzt in London u. Ni-

kosia, deren künstlerische Heimat Syrien sein dürfte (O. M. Dalton: Archaeologia 57 [1900] 159/74; 60 [1906] 1/24; ders., Byz. Art and Archaeology [1911] 572/6). – Kirchenbauten auf C. sind bisher nur verstreut behandelt u. meist nicht sicher datiert (Soteriou aO.; ders., StBizNeoell 6 [1940] = Atti V Congr. StudiBizant. 2 [1940] 401/9). Erst neuerdings hat ihre planmäßige Erforschung eingesetzt (Megaw 33; Zusammenstellung der Bauinschriften bei Mitford, Inscr. 170/1). Die Datierung der ältesten auf die Zeit des Epiphanios ist nach Megaw (wie die einer Paulos-Inschrift von Constantia: Mitford, Inscr. 106) sehr zweifelhaft. Zwei Basiliken fanden sich in Aphendrika, vier in H. Georgios auf Kap Drepanon in einer antiken Nekropole, darunter eine Transept-Basilika der 2. Hälfte des 5. Jh. mit großem Baptisterium u. Mosaiken antiochenischen Stils (Megaw 33/4; Mitford: JHS 66 [1946] 48/56). In Kurion sind eine Basilika u. Mosaiken gefunden worden (Bull. Penns. Univ. Mus. 7 [1938] 2; 14 [1950] 4). Weitere Mosaiken fanden sich in Kanakaria (Megaw: Atti VIII Congr. Studi Bizant. [1951] 199f; Report 1952, 14). Zu den bei Soteriou behandelten frühchristlichen Basiliken von H. Mone bei Statos u. H. Barnabas bei Paphos bzw. Salamis sind weitere Bauten in H. Philon, Karpasia, Nikosia (unter dem Bedestan), Kato Paphos u. Sykada gekommen (Erwähnungen in Report 1935, 14/6; 1937/9, 216. 192. 217 u. JHS 66 [1946] 48/56; zu Karpasia auch Mitford, Inscr. 125/7, auch über dortiges Bischofssiegel). Nach freundl. Mitteilung von Megaw weisen in Kyrenia u. H. Herakleidion Kapitelle, in Yeroskipos, Lambusa-Lapithos Reste unter späteren Bauten auf das Bestehen frühchristlicher Kirchen, die auch für Pyla, Polis u. Soli vermutet werden. Auch im berühmten Kloster der Panagia Acheiropoietos von Karavas ist die Apsis einer frühchristlichen Kirche als Kern neuerdings nachgewiesen, dabei ein Mosaik des 5. Jh. festgestellt worden (Megaw 35). Insgesamt gewinnt man den Eindruck einer regen Bautätigkeit erst im 5./6. Jh. Das bezeugen auch die Bauinschriften bei Mitford, Inscr. 109. Darüber hinaus näher an den Arabersturm heranzurücken sind das Siegel der Kirche von Arsinoe u. Bauinschriften eines Bischofs von Soloi für ein Gästehaus u. einen unbekannten Bau (Hill 269; Mitford, Inscr. 150/4). Erst dem Mittelalter gehören die Kirche H. Solomon in Paphos, die Klöster Stavrovuni u. H. Nikolaos auf Akrotiri, die Kirche von Aphendrika u. ein Mosaik von Kiti an (Hill 266. 272/3. 322). – Nur literarische Überlieferung bezeugt uns den Einfluß des Monophysitismus auf C. im 6. Jh. Im J. 532 wird der Monophysit Philoxenos von Doliche Bischof v. Kition (Honigmann 73. 151). Monophysiten besuchen C. um 551/2 (ebd. 167/8). Bischof Stephanos v. Constantia schwört den Monophysitismus 571 nach Folterung ab, doch noch 577 gibt es monophysitische Bischöfe, nach 619 nur Flüchtlinge aus Edessa (ebd. 223/4. 20). Die geringe Wirkung der Häresie ergibt sich jedoch wohl auch daraus, daß sich C. später nicht wie die monophysitischen Länder den Arabern fügt, sondern zum byzantinischen Reich u. damit zur orthodoxen Kirche zurückstrebt. Ein Schreiben des Kaisers Herakleios gegen den Monotheletismus, um 624 aus Armenien an Erzbischof Arkadios gerichtet, ist vielleicht aus der Ansiedlung armenischer Christen zu erklären (Hill 281/3), die Mosaikinschrift des 7./8. Jh. in Kiti Ἡ ἁγία Μαρία vielleicht aus der Flucht alexandrinischer Monophysiten nach C. (Megaw: Atti aO. 200). – Späte Spuren des Heidentums sind auf C. kaum zu verzeichnen. Entgegen den Theorien von Ohnefalsch ist es beim Fehlen von Kultkontinuitäten nicht zu entscheiden, ob neuzeitliche Baumkulte oder das Halten von Katzen bei einer Kirche (von Akrotiri) auf die Antike zurückgehen (Hill 63; Gunnis 151). An den oben II erwähnten Kultbrauch von Kurion erinnert der Meersprung des Bischofs Philonides derselben Stadt in der Legende (Gunnis 231). Doch ist auch das Legendengut der Insel meist später Entstehung (Delehaye 233/74). Die Insel hat offenbar erst im Mittelalter eine ganze Reihe östlicher Heiliger für sich in Anspruch genommen; auch die Auffindung des Grabes des Lazarus in Kition (Synaxar. 17. Oct.) ist kaum noch antike Überlieferung, wenn auch Lazarus' Tätigkeit auf C. schon von Barhebraeus erwähnt wurde (Delehaye 257/8). Doch beginnt die hagiographische Literatur der Insel noch in der Spätantike mit dem von hier stammenden Patriarchen Johannes dem Barmherzigen, der dann vor den Persern in seine Heimat flüchtet u. hier 616 in Amathus stirbt. Dessen Lebensbeschreibung wiederum von Leontios v. Neapolis auf C. enthält einige glaubwürdige Züge aus den Verhältnissen auf C. in Johannes' Zeit (Text u. Überlieferungsgeschichte bei H. Delehaye: AnalBoll 45 [1927] 1/74). Die Überlieferung über andere Bischöfe ist meist jüngeren

Ursprungs (V. Laurent, Fastes épiscopaux de C.: RevÉtByz 6 [1948] 153/66).

L. Palma di Cesnola, Cypern, übers. v. L. Stern (1879). – H. Delehaye, Saints de Chypre: AnalBoll 26 (1907) 161/301. – Swedish Cyprus Expedition 1/4 (Stockholm 1934/48); zitiert ‚Exped.'; dazu B. Schweitzer: Gnomon 11 (1935) 449/62; 13 (1937) 1/19; 15 (1939) 1/17. – R. Gunnis, Historic Cyprus² (Lond. 1947). – J. Hackett, History of the Orthodox Church of C. (London 1901). – G. Hill, History of Cyprus 1 (Cambridge 1949). – E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites: CSCO Subs. 2 (Louvain 1951). – A. H. M. Jones, Cities of the Eastern Roman Provinces (Oxf. 1937). – A. H. S. Megaw, Archaeology in C.: JHS 75 (1955) 28/34. – T. B. Mitford, Milestones in Western C.: JRS 29 (1939) 184/98; Some published Inscriptions of Roman Date from C.: AnnBrSchAth 42 (1947) 201/30; Religious Documents from Roman C.: JHS 66 (1946) 24/40; Some new Inscriptions from Early Christian C.: Byzantion 20 (1950) 105/75; The Status of Cypriot Epigraphy: Actes 2 Congr. d'Épigr. 1952, 166/75. – E. Oberhummer, Art. Kypros: PW 12, 59/117. – M. Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel u. Homer (1893). – E. Power: DictBSuppl. 2 (1934) 1/17. – Reports, Annual, of the Direction of Antiquity in C. – A. Westholm, The Temples of Soli (Stockholm 1936).

E. Kirsten.

Cyranides s. Koiraniden.

Cyrenaica s. Kyrene.

Cyrill v. Alexandrien.

A. Leben. In Ägypten geboren, hat C. sein ganzes Leben in diesem Lande, u. zwar meist in Alexandria verbracht; er verließ es nur zu einigen zweckbedingten Reisen wie zur Eichensynode (402/3) u. zum Konzil v. Ephesus (431) sowie für einen Aufenthalt in Palästina (438; M. Richard, Les traités de C. contre Diodore et Théodore: Mélanges F. Grat 1 [Paris 1946] 101f. 439; Abel, C. d'A. 220/6). Er war ein Neffe (mütterlicherseits nach Isid. Pelus. ep. 1, 310) des 385 zum Bischof von Alexandrien erhobenen Theophilos. Über Geburtsdatum u. erste Lebensjahre des C. wissen wir nichts. Auf der Eichensynode überzeugte sich C. von der Schuld des Johannes Chrysost.; bei dieser Überzeugung blieb er. Am 17. X. 412 folgt er unter schwierigen Umständen seinem Oheim auf dem Bischofsstuhl von Alexandria. Die folgenden Jahre wahrt er Rom gegenüber Zurückhaltung, widersetzt sich offen den Bestrebungen, Johannes Chrysost. zu rehabilitieren (ep. 76: AbhM 32, 6, 25/8); er trägt aber schließlich den Namen des Geächteten in die Diptychen seiner Kirche ein (vor 428, vielleicht unter staatlichem Druck). Mit Seelsorge u. gelehrter Arbeit beschäftigt, tritt er, sobald die ersten Diskussionen um Nestorius beginnen, religionspolitisch in den Vordergrund. Ab Ende 428 spricht er sich eindeutig gegen Nestor. aus. Er läßt ihn in Ephesus verurteilen, betreibt die Versöhnung mit den Orientalen u. unterzeichnet mit Johannes v. Antiochia das Unionsedikt (ep. 38. 39: AConcOec 1, 1, 4, 7/9 u. 15/20). Bis zu seinem Tod (27. VI. 444) hält C. die Beziehungen zu Antiochien hartnäckig aufrecht, u. dies oft unter größten Schwierigkeiten. Zeitweise (438/40) war er nahe daran, Theodor v. Mopsuestia offiziell zu verurteilen; um ein Wiederaufflammen des Streites zu vermeiden, hat er sich auf dem Sterbebett schließlich dagegen erklärt.

B. Bildung. Die Ausbildung C.s kann man sich am besten an den Frühwerken (vor 428) u. an den ersten Briefen verdeutlichen (PG 68, 70/1. 73 ganz; ferner 69, 9/678; 72, 9/364; 74, 9/756; 75, 9/1124; die ep. fest. vJ. 414/28 = hom. 1/16 nach der Zählung bei Aubert-Migne; Liébart, S. C. stützt seine Darstellung der Bildung des C. fast ausschließlich auf c. Julian.). C.s Ausbildung wurde zweifellos weitgehend von seinem Oheim bestimmt. Da Theophilos ein Gelehrter war, bildete die Grundlage eine für die damaligen Zeitverhältnisse gründliche u. umfassende klassische Schulung. Auch das Studium des Lateinischen wurde einbezogen (nach Abel, Parall. 97, dem Kerrigan 435/9 zustimmte, konnte C. lateinische Texte lesen; vielleicht hat er aber auch lateinisch geschrieben; zumindest konnte er Übersetzungen berichtigen, vgl. Richard aO. 121f). Für C.s Griechisch beachte man die bestehenden Beziehungen seines Wortschatzes zum Lexikon des Hesychios (vgl. Vaccari 37f u. K. Latte, Hesychii Lexicon 1 [1953] XLIVf). Von seiner Ausbildung her bewahrt sich C. die Vorliebe für seltene Wörter (wie viele Alexandriner, zB. Didym. Alex.) u. für attische Sprachformen u. Redewendungen (Vaccari ebd.); diese Feststellung kann durch C.s gegenteilige Versicherungen nicht erschüttert werden (PG 77, 429 A/B. 580 A. 581 A. 748 B/C. 820 D/821 A. 875 B; nach F. L. Cross: Actes VIe Congr. Int.

Étud. Byz. 1 [Paris 1950] 392 kann man die echten Schriften C.s geradezu am ungewöhnlichen Wortschatz erkennen). Stil u. Komposition beschäftigen ihn im allgemeinen viel weniger, wenngleich dies auf einige Stellen, vornehmlich in den Festbriefen, nicht zutrifft (vgl. die Frühlingsschilderung: PG 77, 429 C/D. 581 A/C. 752 A/D ff). Dichter benutzt C. zB. PG 68, 209 A. 444 C/445 A. 453 B/456 A. 468 D/469 A; 71, 616 D; 72, 91 A. 265 A; er tut es übrigens auch in Festbriefen, so PG 77, 420 C/D. 460 C. 509 A/512 A. 592 B/C. 744 B/C. In dieser Hinsicht huldigt C. der Zeitmode. Dahin gehört es auch, wenn er sich während seiner Anfänge gern auch in der Kunst des Dialogs übt, ohne sich darin übrigens besonders geschickt zu zeigen (adorat.; s. et consubst. trin.). Sein Werk über die Trinität las C. in einer Prunksitzung zur Zufriedenheit einer erlesenen Zuhörerschaft vor (AConcOec 1, 1, 1, 24f). Das sind aber Ausnahmen; im ganzen läßt C. seiner Feder allzugern freien Lauf; als echter Alexandriner ist er beim Schreiben weitschweifig, ohne aber nachlässig zu sein. – Von sich aus scheint C. wenig Neigung gehabt zu haben, Philosophie zu treiben. Es sieht so aus, als habe er sie, vor allem in seinen Anfängen, abgelehnt (mehr oder minder bestimmte Äußerungen: PG 77, 505C/513C. 556B/557A. 572A; 68, 361C/364A. 449D/452B; 69, 200B/D. 432B/D; 71, 393A/B. 961D; 72, 137C/D; 70, 708A/C. 880A. 944D/945B. 1209C/D. 1220C/1221A). Die einschlägigen Äußerungen sind aber doch wohl nur Parallelen zu ähnlich abfälligen über Dichter u. Schriftsteller (PG 77, 460B/C. 509B/512Cff. 717A; 71, 132A/B. 616C/617A; 70, 869A/D. 893D/896A. 908D/909A. 944D/945B. 984C/D. 1220C/1221B). Im ganzen ist C. weit davon entfernt, die Dienste der profanen Kultur zu verschmähen (PG 77, 484C/D; 68, 204D/205B; 72, 137C/D. 264B; 70, 1333B/D). Es bleibt aber bestehen, daß er bis gegen 423 von der Philosophie u. ihren Lehren u. Argumenten tatsächlich wenig Gebrauch gemacht hat (PG 77, 505Cff; 71, 961D; 70, 708A. 1185B/C), außer wenn es um die mehr volkstümlich als wissenschaftlich verstandene Idee des Fatums geht (vgl. PG 77, 509B/512A). Man hat sogar gemeint, C. habe damals in Alexandrien den Unterricht der Philosophie unterbinden wollen (Bell, Eg. 115). Später, etwa seit 423, hat C. bei geeigneter Gelegenheit sogar in der Theologie bestimmte philosophische Begriffe benutzt (vgl. den in dieser Hinsicht merkwürdigen Festbrief vJ. 424: PG 77, 689B/692B; hiermit könnte die Wende eingeleitet sein). Dieser Wandel ist mE. die Folge seiner Auseinandersetzungen mit den Eunomianern, die C. wohl eben in diesem Augenblick unternommen hat (sein thesaur. ist in dieser Hinsicht das am meisten charakteristische Werk). Diese Abweichung von seiner ursprünglichen Linie hat C. aber rasch wieder aufgegeben. In der christologischen Kontroverse nimmt er ab 428 regelmäßig die Worte φύσις, ὑπόστασις usw., wenn er sie auf Christus bezieht, in ihrer vulgären oder biblischen Bedeutung. Nie hat er sich aus eigenem Antrieb oder mit wirklichem Behagen auf spekulatives Gebiet begeben, wie Hebensperger (6ff) unter Bezugnahme auf T. Liaschtschanko, Sb. Kirill (Kiew 1913) 27/48 gemeint zu haben scheint. Selbst wenn C. sich in der Schrift c. Julian. auf diesem Boden bewegt, ist er dazu nur durch den Gegenstand veranlaßt. – In seiner Theologie möchte man Einflüsse des Didymos erwarten, an dessen Unterricht in Alexandria C. wie jeder andere Ägypter u. selbst jeder Ausländer seiner Zeit teilgenommen haben muß (Euagrios, Palladius, Rufinus, Hieronymus). Der Einfluß des Didym. auf C. scheint aber ziemlich gering gewesen zu sein. Vielleicht ist an die Stelle der Beeinflussung auf exegetischem Gebiet schließlich sogar der offene Widerspruch getreten (Abel, Parall. 97f). Ob hierin die Folge des Antiorigenismus des Theophilos greifbar wird? Dies wäre nicht ganz unmöglich, obgleich der Antiorigenismus bei Theophilos erst sehr spät auftritt (399) u. bei ihm keineswegs konstant geblieben ist. Ebendeswegen könnte hier auch eine persönliche Reaktion des C. vorliegen, der sich hierin seiner Umwelt anpaßt, ohne aber etwa mehr als sein Oheim Alexandriner zu sein. – Hat C. während seiner Ausbildungszeit durch gelegentliche Besuche u. durch Briefwechsel Beziehungen zu den Mönchen unterhalten? Dies ist kaum zu bezweifeln. War er aber länger bei den Mönchen in der Wüste? Man hat das im Hinblick auf bestimmte Briefe des Isidor v. Pelusium angenommen (bes. 1, 25, 310. 370). Severus v. Antiochien hat diese Briefe verdächtigt (CSCO 101, 252f); über seine Gründe spricht er sich nicht aus; aber man sieht deutlich: diese Briefe genieren ihn. C. spielt aber nie auf einen solchen Aufenthalt an, selbst da nicht, wo er die Mönche für seine Politik zu benutzen versucht (diese Tatsache steht fest, aber man müßte feststellen, auf

welche Weise; vgl. E. Schwartz, C. u. der Mönch Victor: SbW 208, 4 [1928]; zu berücksichtigen auch P. Peeters: AnalBoll 24 [1905] 230/3; R. Devreesse: RevScPhilTheol 19 [1930] 301 f. 303_1; A. van Lantschoot: Muséon 47 [1934] 13 ff). Vor 428 findet man nur einige Stellen, wo C. das Asketenleben erwähnt (PG 70, 840D/841C. 972B. 1364D/1365A; 68, 400C/D; nur die zwei ersten Stellen betreffen Ägypten als solches). Gewiß ist C. ein Intellektueller vom ausgesprochen zerebralen Typus; es wäre aber doch verwunderlich, wenn er nicht eingehender von den Dingen des asketischen Lebens gesprochen hätte, falls er es lange u. gründlich geteilt haben sollte. – Nichtsdestoweniger ist C. ein ,πνευματικός' (du Manoir, Dogme; ders., Art. C. d'Alex.: DictSpir 2, 2672/83). Er gebraucht das Wort πν. oft. Seine Werke vermitteln den Eindruck, daß er dabei vornehmlich auf der Hl. Schrift fußt, besonders auf Paulus u. Johannes. Überhaupt scheint er sich hauptsächlich an der Hl. Schrift gebildet zu haben, also wie Athanasius; außerdem hat er durch Studium von Schriftkommentaren gelernt. Wenn er die Bibel zu lesen hat, geht er grundsätzlich auch die älteren Interpreten durch (selbst Hieron.; vgl. Abel, Parall.; Kerrigan 435/9). Leider zitiert C. die benutzten Kommentare nicht; daher ist es heute schwierig, sie zu bestimmen (ein Versuch, die Benutzung von Origenes, Euseb. Caes. u. Basilius bezüglich des AT im einzelnen nachzuweisen, bei Kerrigan 419/27. 439. 442 u. im Index). Diese Schwierigkeit betrifft vor allem seine ersten, dem AT vor 423 gewidmeten Arbeiten, weil sie besonders persönlich gehalten sind (adorat.; glaph.; comm. in proph.; bezüglich des Datums anders: Charlier u. Liébaert 12/6). Zwischen 423 u. 428 veranlaßt ihn eine von ihm eingeleitete Polemik gegen die Arianer (thesaur.; s. et consubst. trin.; comm. in Joh.), mehrere Autoren zu lesen u. zu verwenden, welche die Arianer im 4. Jh. widerlegt hatten; darunter befindet sich Athanasius u. wahrscheinlich auch Didymos v. Alexandria, neben anderen, offensichtlich orthodoxen Autoren, die wir heute nicht mehr feststellen können (Charlier, Liébaert); außerdem benutzte C. damals verschiedene heterodoxe Tendenzschriften, welche nicht alle von Arianern herrühren. Seit 428 veranlaßte die Kontroverse mit Nestorius, dann die mit den Orientalen C. dazu, sich erneut in der Patristik umzusehen. Er gewinnt dabei eine gründlichere Kenntnis der Väter u. nicht mehr bloß der Exegeten; besonders werden ihm jetzt die Väter nichtalexandrinischen Ursprungs näher bekannt. Er wird auch vertraut mit ,apollinaristischen' Arbeiten, die er als Werke des Athanasius ansieht u. aus denen er ziemlich flüchtig u. sklavisch einige Formeln übernimmt (besonders zum Thema der ,μία φύσις'). Als C. auch Theodor v. Mopsuestia u. Diodor v. Tarsos bekämpfen muß, wird er das Opfer eines ähnlichen Verfahrens. Es fehlt ihm an Instinkt u. Kritik, vor allem vielleicht, wenn bei der gerade behandelten Frage irgendein persönliches Interesse im Spiel war, wie das ja leicht vorkommt. Oft hat C. übrigens unter solchen Umständen aus zweiter Hand gearbeitet, indem er sich fertiger Florilegien bediente, statt auf die Originale zurückzugreifen (M. Richard: Mélanges F. Grat [Paris 1946] 99/116). Ohne Zweifel hat er solche Hilfsmittel mehr als einmal benutzt, als er in der Schrift c. Julian. wiederum u. diesmal ganz unmittelbar, gegen das Heidentum zu Felde zog (ein Beispiel: ZNW 36 [1937] 89f). Die Gelehrsamkeit, die C. hier an den Tag legt (du Manoir 448/53; Liébaert, S. C. 8/21), dürfte in weitem Maße erborgt sein. Gewagt wäre es jedenfalls zu behaupten, er habe alle in diesem Werk von ihm aufgeführten klassischen Autoren selber gelesen (gegen den gedruckten Text der Zitate in der Schrift c. Julian. ist Mißtrauen am Platz, wie für Plotin P. Henry, Études Plotiniennes 1 [Brüssel 1938] 71/4. 125/40 gezeigt hat; der Text der Mss. des C. ist erheblich besser).

C. Auseinandersetzung. I. Heidentum. Das Heidentum besaß in Ägypten zu Beginn des 5. Jh. noch starke Positionen, viel stärkere, als man zumeist annimmt. Die Skizze Rémondons entspricht genau dem, was die Schriften des C. erkennen lassen: es gibt zahlenmäßig bedeutende heidnische Gruppen, hauptsächlich wohl unter den kleinen Leuten; daneben gibt es kraftvolle, dem Christentum feindliche Persönlichkeiten in den führenden Schichten, besonders bei den Intellektuellen; es gibt viele Christen, die an dem kranken, was C. διψυχία nennt, die also mit dem Herzen halb beim Christentum u. halb beim Heidentum sind u. je nach Umständen Riten beider Bekenntnisse praktizieren (ein Beispiel dieses Synkretismus ist der Amulettext POxy 7, 1060, kurz vorgelegt von C. Wessely: PO 18, 3402/3; vgl. Hopfner, OZ u. Art. Mageia: PW 14, 1, 301/93; eine ähnliche διψυχία, welche die christliche vorbereitet u. beeinflußt, be-

stand schon bei den Juden, u. zwar nicht nur in vergangener Zeit in Elephantine, sondern noch zu Lebzeiten des C.; vgl. Simon 394/431). Daher in den ersten Festbriefen des C. die lebhaften Angriffe gegen die Dipsychia überhaupt (vgl. zB. 12 u. 14; bes. PG 77, 669C/672A. 717Cf) u. gegen die falschen Götter nebst ihren Anhängern im besonderen (vgl. vor allem 6 u. 9). Die gleiche Polemik findet sich auch in den gelehrten Werken C.s. Das ganze Material müßte gesammelt werden in der Art, wie es Th. Hopfner, Fontes hist. rel. egypt. 4 (1924) 653/7 getan hat; für die heidnischen Kulte wäre, abgesehen von c. Julian., mancherlei aus dem comm. in Jes. u. vor allem aus dem comm. in Os. zu lernen (für den Hermetismus vgl. M.-J. Lagrange: RevBibl 34 [1925] 388/96; A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste 2 [Paris 1949] 3). Hier erhält man den Beweis dafür, daß die heidn. Kulte damals keineswegs vergessen waren; C. selbst stellt es fest für Adonis (PG 70, 441B), obwohl er sich durchaus nicht für dieses Thema zu interessieren scheint u. für die Kulte des ägyptischen Landes am allerwenigsten (Drioton). Man muß freilich berücksichtigen, daß die ägypt. Kulte hellenisiert waren; außerdem verrät C. durch seine Gleichgültigkeit gegenüber diesem Gegenstand, daß er sich als Alexandriner u. demnach kaum als Ägypter fühlte (Harnack, Miss. 2, 725/7 ist zu berichtigen nach Maspéro 188_1 u. G. Bardy: RevHistEccl 45 [1950] 11. 20/2). Praktisch hat also C. im Kampf gegen das Heidentum konsequent den Weg weiter verfolgt, den Theophilos vorangegangen war, mit dem Erfolg, daß man ihn beschuldigt hat, die Mönche u. das Volk von Alexandrien aufgewiegelt u. dadurch den Mord der Hypatia provoziert zu haben. – Bei der Bekämpfung der Dipsychia hat sich C. wohl nicht nur mit Ermahnungen begnügt, sondern auch die indirekte Methode zu Hilfe genommen. So hat er zB. in Menuthis durch Überführung der Leiber der hl. Cyrus u. Johannes den Isiskult zu verdrängen versucht (H. Delehaye: AnalBoll 30 [1911] 448/50 gegen L. Duchesne; vgl. die drei Reden des C. bei diesem Anlaß: PG 77, 1101A/1105B; davon betreffen nur die beiden letzten dem gegenwärtigen Textzustand nach direkt den Kult der Heiligen; vgl. Th. Nissen: AnalBoll 57 [1939] 65). Im vorliegenden Falle dürfte C. nur unvollkommen Erfolg gehabt haben, wenn er die Dipsychia nicht gar in gewisser Weise begünstigt hat (vgl. R. Herzog, Der Kampf um den Kult v. Menuthis: Pisciculi F. J. Dölger [1939] 120f). – Da das Heidentum in seinen Augen auf jeden Fall eine lebendige Realität war u. da es in den höheren Schichten Einfluß hatte (Maspéro; Diehl 434f; Rémondon), überrascht es durchaus nicht, daß C. nach mehr als 25jähriger Tätigkeit als Bischof, aber noch vor 441, sich veranlaßt sah, ein umfangreiches Werk gegen Kaiser Julian zu schreiben (ähnlich wie einige seiner Zeitgenossen, zB. Theod. Mops., Philipp. Sid., Theodrt.). Von dieser Schrift c. Julian. besitzen wir im griech. Wortlaut nur 10 Bücher (PG 76, 509/1058; die Einleitung in besonders gehobenem Stil gehalten mit Rücksicht darauf, daß das Werk Theodosius II gewidmet war); diese 10 Bücher entsprechen nur dem ersten Buch von Julians Werk κατὰ χριστιανῶν. Von 10 weiteren Büchern sind nur griech. u. syr. Fragmente auf uns gekommen (ed. C. F. Neumann-E. Nestle [1880] 64/87; vgl. außerdem PO 14, 1, 245/6 u. R. Draguet: ByzZ 39 [1929/30] 278f). Man vermag weder zu sagen, ob die Schrift c. Julian. mehr als 20 Bücher umfaßte, noch, ob das Werk des Julian im ganzen widerlegt wurde. Das, was vorliegt, verfährt mit Julians Text nach Art von Orig. c. Cels., wir finden also eine analytische Kritik ohne große synthetische Gesichtspunkte. Dabei wird allerdings der Text Julians nicht vollständig angeführt (bei Neumann 162/233 findet man das zusammengestellt, was er als Zitat glaubt festhalten zu können). C. gibt sich keine Mühe, in den Gedankengang seines Gegners einzudringen. Es geht ihm nur darum, ihn mit Energie zu erledigen. Er ist sich dabei der Aufgabe bewußt, die ihm gegenüber kultivierten Menschen seiner Zeit, den möglichen Lesern Julians, obliegt. Er entledigt sich dieser Aufgabe so, wie er auch die gleiche Aufgabe als Seelsorger aller Gläubigen in den Festbriefen anfaßt: er ist in erster Linie Vorkämpfer u. Verteidiger des Christentums, nicht aber unparteiischer Richter, der Für u. Wider gegeneinander abwägt.

II. Judentum. In den Schriften des C. wird das Judentum noch schlechter behandelt als das Heidentum (Juster 1, 65); das gilt besonders von den ersten Festbriefen (zB. 1. 4. 5. 6; man beachte die lange u. scharfe Anklagerede PG 77, 513D/533A). Diese Briefe fallen zeitlich mehr oder weniger mit den Unbesonnenheiten zusammen, die in Alexandria den Anfang des Episkopats des C. kennzeichnen (Socr. h. e. 7, 13; vielleicht in Verbindung zu bringen mit PG 77, 421A/C). Die Juden muß-

ten sofort die Stadt verlassen, zumindest zu einem Teil (obwohl man vor der arab. Eroberung in Alexandrien erneut Juden antrifft, nimmt Bell, Anti-Sem. 17f doch an, daß die Ausweisung im 5. Jh. eine totale u. für Jahrhunderte wirksame war; hier wären exakte Beweise am Platz). Nun weiß man aber, welche bedeutende Stellung die Juden in Alexandrien zuvor innehatten (Schürer 3, 35/7; Juster 2, 6/11). Vielleicht erklärt sich die Animosität C.s gegen sie ebensosehr aus der Anziehungskraft, welche das Judentum auf gewisse christl. Elemente ausübte (vgl. Simon 356/93), wie aus der Aktivität der Juden im Lande u. ihrem Bestreben, Proselyten zu machen (ebd. 334/55). Denn warum hätte C. sonst immer wieder auf die Hinfälligkeit des Gesetzes so nachdrücklich hingewiesen, wie er es bis zum J. 428 in fast allen seinen Festbriefen getan hat? Die Situation der Kirche dem Judentum gegenüber ist also wohl ganz ähnlich gewesen wie die gegenüber dem Heidentum. Nach Gennad. vir. ill. 57 hätte die akute Gefahr C. sogar veranlaßt, ähnlich wie Theodoret, ein besonderes Werk gegen die Juden abzufassen (de synag. defectu). Daß das Fragment PG 76, 1421/24 aus diesem Buch stammt, ist zweifelhaft; sonst ist nichts davon erhalten. Wie immer dem sei, man findet in den exegetischen Schriften, die ich auf die Zeit vor 423 ansetzen möchte, mehr als eine Warnung vor den Judaisierungstendenzen (PG 68, 397 B/D; 700 C/701 D; 69, 664 D/665 C; 72, 317 D/320 A; 70, 1161 D/1164 C. 1376 D/1377 C). Außerdem findet man dort konstant das Thema behandelt: das Gesetz ist nur ein Schatten der kommenden Wirklichkeiten; man muß es also spirituell interpretieren, d. h. nicht auf jüdische Art u. Weise (Kerrigan 385/7). Das besagt keineswegs, daß C., um gegen den ‚Buchstaben' im jüdischen Sinne anzugehen, übertrieben allegorisierte. Er geht zur Benutzung der Allegorie erst über, nachdem er die ‚ἱστορία', wie er sagt, festgestellt hat. Für ihn ist diese ἱστορία Grundlage jeder gesunden Exegese. Er bleibt bei der ἱστορία selbst im Grenzfall des Osee (PG 71, 25 A/36 C; vgl. Abel, Parall. 99/105); bei dieser Gelegenheit stellt er das Prinzip auf: ‚kein Argument wird mich dazu bringen, die Schrift zu verschmähen; geschweige denn die ἱστορία leichtfertig zu verdammen' (ibid. 25 B). Diese ἱστορία ist für ihn die von einem Christen im Lichte des Hl. Geistes verstandene hl. Geschichte. In den Augen C.s entfaltet sie sich leicht zur Allegorese, wenn er sie erst fixiert u. registriert hat. Die ἱστορία enthält übrigens ein gut Teil von dem, was wir Literalsinn nennen würden, viel mehr jedenfalls als sonst gewöhnlich in Alexandria, für mein Gefühl sogar mehr als oft bei Hieronymus. Auch hierin erweist sich also C. als ein Alexandriner besonderer Art.

III. Häresie. So ausführlich u. heftig sich C. in den ersten Festbriefen gegen das Heidentum u. besonders gegen das Judentum ausspricht, so zurückhaltend ist er gegenüber der Häresie. Nicht, daß er Scheu hätte, sie zu stellen, wo er ihr begegnet (Socr. h. e. 7, 7 notiert einen scharfen Vorstoß C.s gegen die Novatianer gleich nach seiner Bischofswahl); aber die Fälle sind ziemlich selten u. C. erledigt sie im allgemeinen mit knappen Worten. Diese Feststellung trifft auf ziemlich alle Werke zu, die ich dieser Periode zuschreibe, wohl nur mit dem Unterschied, daß bei ihrem großen Umfang die Zahl der Stellen viel beträchtlicher ist (Kerrigan 387/9). Ein christologischer Irrtum besonderer Art bildet gleichwohl zufällig eines der Hauptthemen des Festbriefes für das J. 420 (8, 4/6 [PG 77, 568 A/576 B]). Im Brief für das J. 424 wird der Arianismus ausführlich u. scharf angeprangert (12, 3/6 [PG 77, 681 B/692 B]); dabei nimmt C. ungewöhnlicherweise philosophische Methoden zu Hilfe (PG 77, 689 C/D). Dies ist einer der Gründe, weswegen ich gegen Charlier u. Liébaert die Abfassung der zwei umfangreichen Werke gegen den Arianismus in die Zeit zwischen 423 u. 425 setze (thesaur. [PG 75, 9/656]; s. et cons. trinit. [PG 75, 657/1124]). Der enorme Kommentar zu Johannes wäre gleich dahinter einzureihen; auch er ist im wesentlichen gegen den Arianismus gerichtet (PG 73 u. 74, 9/756; besser in der Ausgabe Puseys [Oxf. 1872]; die Bücher 7/8 fehlen; die Fragmente daraus in der PG u. bei Pusey sind in ihrer Echtheit umstritten). Bei Gelegenheit werden hier auch andere irrige christologische Tendenzen vorgenommen, vielleicht sogar schließlich Nestorius selbst. In diesem Fall wäre der Kommentar erst gegen 428/9 vollendet worden. Von letztgenanntem Jahr an wendet sich die Aufmerksamkeit C.s dem Christus-Problem zu, das er bis dahin nur indirekt berührt hatte. C. hatte wohl selbst zu gewissen Zeiten die Tendenz, bei diesem Thema zu bleiben u. sogar Exegese unter diesem Gesichtswinkel zu treiben, so wie er es anläßlich des Arianismus im Joh.-Kommentar getan hatte (comm. in Ps.; Kommentare zu den ein-

zelnen Paulusbriefen; comm. in Mt.; hom. in Lc.; diese Homilien allein erhalten, u. zwar fast allein in syr. Überlieferung). Zwischendurch folgen einander neben minder bedeutenden Schriften theologische Traktate, zunächst gegen Nestorius, dann viele gegen die Orientalen gerichtet, einige gegen Diodor v. Tarsus u. Theodor v. Mops., u. auch gegen die Apollinaristen (die letzteren leider verloren). Die Schrift c. Julian. unterbricht u. begleitet dann diese Serie u. verrät damit, daß C. auch in dieser zweiten Hälfte seines Episkopats das nicht aus dem Auge verlor, was eines seiner beherrschenden Anliegen geworden war. Auch das Judentum blieb weiter in seinem Gesichtskreis (vgl. u. a. ep. fest. 21, 3 u. 23, 1/3).

D. Wirkung. I. Persönlichkeit u. Lehre. a. Heiden u. Juden. Hat C. bei Heiden u. Juden Konversionen erreicht? Und in welchem Umfang? Gelegentlich, allerdings selten, hat C. jedenfalls die Juden zum Eintritt in die Kirche aufgefordert (PG 77, 465 B/469 A). Dabei machte er sich offenbar keine großen Illusionen (ebd. 468CD. 476C/477C), wenn anders es sich bei dieser Aufforderung nicht vor allem um eine rhetorische Floskel handelte. C. rechnete auf mehr Erfolg bei den Heiden (ebd.). Man wüßte gerne, welche Erfolge er wirklich erzielte; doch fehlt jeder sichere Anhaltspunkt. Aus den Nachrichten, die uns Socr. h. e. 7, 13/5 mitteilt, hört man nur heraus, daß Heiden u. Juden zu dieser Zeit öfters heftig gegen C. reagiert haben müssen, zumal im Anfang seines Episkopats.

b. Kirche. C.s Wirksamkeit bleibt bis 428 fast ausschließlich auf Ägypten beschränkt, wo sie außerdem auf religionspolitischem Gebiet mehr als einmal von den Vertretern der Staatsmacht durchkreuzt wird (Socr. h. e. 7, 7, 13/5); diese stützen sich in einigen Fällen auf heidnische, vielleicht auch auf jüdische Elemente. Abgesehen von der Frage der Rehabilitierung des Johannes Chrysostomus scheint C. sich allerdings auch kaum sehr darum bemüht zu haben, außerhalb seines Landes Geltung zu gewinnen: er versucht, eine neue kirchliche Osterberechnung durchzusetzen; er antwortet den Bischöfen Afrikas wegen einer Aktensammlung über das Konzil von Nizäa, die er ihnen besorgen soll (419); er hat mit herumziehenden lateinischen Pelagianern zu tun; all das hat, soviel wir wissen, keine weittragende Wirkung. In den Augen C.s hat ihm die Abfassung seiner großen Werke weit größere Geltung eingetragen. In der Tat stellen diese Werke auch den bei weitem größten Teil dessen dar, was wir heute von seinen Schriften haben. Er hat sie übrigens sofort veröffentlicht (nur die erst später herausgebrachte Schrift de s. et consubst. trin. macht eine Ausnahme). Über die Wirkung dieser Werke selbst wissen wir nur wenig. – Von 428 bis 431 läßt sich C. mit soviel Ungestüm u. zunächst so sehr zum Mißfallen seiner Kollegen griechischer Zunge auf die Kontroverse gegen Nestorius ein, daß er bald sehr wider Willen sein Unvermögen feststellen muß, zu einer Einigung mit ihnen zu kommen. Er versucht daraufhin eine Annäherung an Rom, was ihm im Prinzip keineswegs sympathisch war. Seine ersten Fühler werden von Rom gegen Mitte 430 mit besonderer Genugtuung aufgenommen. Noch nötiger scheint ihm die Unterstützung durch Papst Coelestin, als C. im Anschluß an die römische Synode vom Sommer 430 u. die ägyptische Synode vom Herbst seinen Brief τοῦ σωτῆρος mit den Anathematismen verschickt hat (ep. 17: AConcOec 1, 1, 1, 33/42); denn dieser Brief ruft im Orient sogleich einen Skandal hervor. In Ephesus bleibt C. nichtsdestoweniger siegreich, dank eben der römischen Hilfe u. dank den Winkelzügen Theodosius' II. – Von 431 bis 444 bleibt C. in der griech. Welt umstritten. Zunächst sind es die Orientalen, die ihn bekämpfen u. ächten (nämlich gewisse Leute in Ägypten: AConcOec 1, 4, 186/7). Später, als er das Unionsedikt unterschrieben hat, sind auch seine alten Parteigänger unzufrieden mit ihm. Einige sind nur beunruhigt, andere skandalisiert. Um sie bei der Stange zu halten, muß C. mehr als einmal Konzessionen machen u. lavieren; das gleiche muß er tun, um nicht bei der Gegenpartei allzuviel Leute zu reizen u. zu erschrecken. Wenn alles schließlich relativ gut ausging, so dank seiner ungewöhnlichen, manchmal skrupellosen Geschicklichkeit, sowie dank einer Hingabe an die Sache des Friedens, die man nicht übersehen sollte. – Nach seinem Tode wuchs die Autorität C.s im griech. Osten so, daß er eines Tages als der Theologe par excellence in Fragen der Christologie betrachtet wurde, u. zwar nicht nur bei denen, die wir Monophysiten nennen (zB. Timotheus Aelurus, Severus v. Antiochien), sondern auch bei Orthodoxen, die mit jener Richtung nichts gemein hatten (Mahé 2523/6; du Manoir 511/8). Schon in Chalcedon (451) war diese Autorität C.s deutlich in Erscheinung

getreten (Galtier, der weit von den extremen Auffassungen Diepens entfernt ist; auf der Räubersynode von Ephesus iJ. 449 war man natürlich noch viel weiter gegangen). C.s Brief καταφλυαροῦσι (ep. 4: AConcOec 1, 1, 1, 25/8), dessen Lehre in Ephesus (431) als mit derjenigen des Konzils von Nicäa übereinstimmend anerkannt worden war, wurde in Chalcedon erneut gebilligt, dagegen nicht der Brief τοῦ σωτῆρος u. die Anathematismen, die man lieber im Halbdunkel beließ, wie man es schon 431 in Ephesus getan hatte. Trotzdem hatte sich seit diesem Konzil die Meinung festgesetzt, daß die Anathematismen in Ephesus formell gebilligt worden seien, was man denn auch von Chalcedon behauptet hat. Das geschah so oft u. gründlich, daß viele schon im 6. Jh. die Tendenz verraten, cyrillische Christologie, einschließlich der Anathematismen, mit der Orthodoxie gleichzusetzen. Diese Tendenz hat dann eine Zeitlang auch die Politik Kaiser Justinians verfolgt. Diese Politik führt schließlich zur Verdammung der ‚Drei Kapitel' (553), unter Berufung eben auf die cyrillische Doktrin. Die Vorstellung, daß C. u. Orthodoxie dasselbe sei, behauptet sich in der byzantin. Theologie, wenn man auch in der Folge nicht immer so weit gegangen ist, Orthodoxie in der Christologie nur an C. zu messen. Man zog auch die anderen Väter als Maßstab heran, wenn man auch C. gern den Vorrang einräumte. – In den Gemeinden nichtgriechischer Zunge verfuhr man sichtlich ebenso, nur oft mit um so mehr Entschiedenheit, als man dort monophysitischen Vorstellungen zuneigte, u. zwar nicht immer nur den Formulierungen, sondern in mehr als einem Falle auch der Überzeugung nach. Ein Faktum enthüllt den Einfluß C.s auf diese Kreise: die Übersetzung zahlreicher seiner Schriften. Diese Übersetzungen manifestieren u. steigern zugleich die Autorität, die man C. zuerkannte. Unter diesem Gesichtspunkt wären die Übertragungen, die überall im Orient entstehen, ihre Bedeutung, ihre Abfassungszeit, ihr Fortleben in direkter Überlieferung u. in Katenen zu prüfen; ebenso wären auch die Ephesus zugeschriebenen Konzilsakten zu untersuchen, in denen vieles steckt, was auf C. zurückgeht (Beiträge hierzu bei W. Kraatz, Kopt. Akten z. Ephesin. Konzil vJ. 431 [1904]; I. Rucker, Ephesin. Konzilsakten in armen.-georg. Überlieferung: SbM 1930, 3; das wenige, was syrisch erhalten ist, hat im allgemeinen schon Ed. Schwartz in den AConOec 1 verwertet). Im folgenden findet man nur summarische Angaben über die wichtigsten bereits durchgeführten Untersuchungen. – In der syr. Welt war mit Übersetzungen schon zu Lebzeiten des C. u. auf seine Veranlassung hin begonnen worden, die erste zweifellos durch Vermittlung von Rabbulas v. Edessa (über diese Übersetzung u. die möglicherweise anschließende vgl. Baumstark, Syr. Lit. 71f; ebd. 160f wird über die Übersetzertätigkeit des Moses v. Aggel im 6. Jh. berichtet). Man hat bereits beträchtliche Teile der Homilien zum Lc.-Evangelium wiedergewonnen (CSCO 70 u. 140), außerdem eine Anzahl Fragmente, deren vom kritischen Gesichtspunkte aus wertvollste sich aus den syr. Übersetzungen der so zahlreichen u. wichtigen Werke des Severus v. Antiochien ergeben. Das Ganze zeigt, daß C. für viele syrisch sprechende Theologen u. Gemeinden ‚der Meister' gewesen sein muß. – Ähnlich muß es in den Gemeinden armenischer Zunge gegangen sein, als diese zu monophysitischen Vorstellungen übergingen, sei es noch zu Lebzeiten des C. oder ein wenig später. Nach F. C. Conybeare dürften wir in armen. Mss. noch ziemlich viele Schriften C.s besitzen, deren griech. Wortlaut man teils gar nicht, teils nur fragmentarisch kennt (F. C. Conybeare, The Armenian Version of the Revelation .. [Lond. 1907] 165/8). Das gilt zB. von den Scholia de incarnatione unigeniti u. dem Begleitbrief zur Ostertafel (Texte bei Conybeare 93/162 [armenisch]; 165/221 [englisch]). Hingewiesen sei ferner auf die noch wenig ausgewertete Sammlung der ‚Siegel des Glaubens' u. die armen. Zeugnisse des Florilegiums des Timotheus Aelurus. – Für das Georgische vgl. die Liste bei G. Peradze: OChr 30 (1933) 89/90. – Das Äthiopische bietet das große Florilegium ‚Qêrlôs', das in Wirklichkeit eine Art Kompilation aus den Akten von Ephesus ist; A. Dillmann hat einzelne Stücke bekanntgemacht; vgl. dessen Chrestomatia Aethiopica (1866) 88/98; XI/XIII. – Zur arab. Überlieferung vgl. die umfangreiche Notiz von G. Graf, Geschichte der arab. Literatur 1 (Città del Vatic. 1944) 358/65. – Dagegen hat die koptische Literatur bis jetzt anscheinend nichts außer Stücken zweifelhafter Echtheit hergegeben. – In der latein. Welt, besonders in Rom, war C.s Ansehen zur Zeit des Konzils von Ephesus recht groß, aber seine Schriften kannte man wenig, nämlich die ep. καταφλυαροῦσι als dogmatischen Brief, sowie einige von C. (offenbar lateinisch) übermittelte oder von Lateinern übersetzte Aktenstücke

(als Übersetzer kennen wir Marius Mercator u. Arnob. Iunior; als Werk des ersteren ist nur das AConcOec 1, 5, 5/70 edierte Stück zu betrachten). Im allgemeinen schenkte man den übrigen Schriften, wenn man sie überhaupt kannte, wenig Beachtung (vgl. allerdings Papst Xystus nach Richard 125/8). Man dürfte aber auf alle Fälle Anfang 433 eine latein. Fassung der Scholia de incarnat. unigen. gekannt haben (AConcOec 1, 5, 184/215); sie wurde von Leo d. Gr. benutzt (Richard). Dionysius Exiguus dürfte es gewesen sein, der Anfang des 6. Jh. die merkwürdige Situation erfaßt u. durch Übersetzung einiger Stücke der alten Kontroverse, darunter auch die Ep. τοῦ σωτῆρος (AConcOec 1, 5, 233/44). Dieser Brief ist jedenfalls von Papst Johannes I (534) schon vor den ‚Drei Kapiteln' benutzt worden (Schäfer 446f; Mahé 2526). Er erscheint mit mehreren anderen von C. herrührenden Dokumenten in verschiedenen latein. Konzilssammlungen; dann geht er mit ihnen in die kirchenrechtlichen Sammlungen über. Hauptsächlich durch diesen Kanal scheint einiges von der Christologie des C. das Hochmittelalter erreicht zu haben (für die Karolinger vgl. Haring 13/7). Ob Robert Grosseteste in seiner unersättlichen Wißbegier nicht darüber noch hinausgekommen ist, müßte noch festgestellt werden (vgl. M. R. James: JThSt 23 [1922/3] 183/5 mit Haring 12). Thomas v. Aquino empfängt Anregungen von dieser Seite u. verleibt seiner Theologie allmählich einige Elemente aus C. ein (J. Backes, Die Christologie des hl. Thomas u. die griech. Kirchenväter [1931] 14/25; zu überprüfen nach Haring 18/9; über Einwirkungen des Konzils v. Ephesus Backes 25/9). Im 15. Jh. unternimmt Georgios v. Trapezunt weitere lateinische Übersetzungen (vgl. D. Amand: RevBén 53 [1941] 125_3). Man findet Übersetzungen auch im Ottob. lat. 70 (ByzZ 39 [1939] 152); man müßte diese Hs., wie überhaupt die ganze abendländische C.-Überlieferung im einzelnen untersuchen, um die Wirkung C.s auf den Westen von den Anfängen bis heute richtig einschätzen zu können (für die Feststellung des griech. Textes u. die Zitate alter Autoren wären die latein. Übersetzungen, selbst die neueren heranzuziehen; vgl. zB. für Oecolampadius: P. Henry, Études Plotiniennes 1 [1938] 73/4).

II. Theologische Methode. C. wirkte auf die Theologie (u. indirekt wohl auch auf andere Disziplinen) nicht allein durch seine Ideen, sondern auch durch seine Methode.

a. Väterzeugnisse (du Manoir 454/90). Seit Beginn seiner Kontroverse mit Nestorius (eine merkwürdige Vorwegnahme vgl. im Festbrief für das J. 420: PG 77, 572 A), kommt C. zu der Ansicht, daß er, um über seinen Gegner siegen zu können, die Debatte auf den Boden der Vätertradition verlegen müsse. Er tut dies schon 429 im Brief an die Mönche (ep. 1: AConcOec 1, 1, 1, 11/2; vgl. 12/3). Er entwickelt das Verfahren besonders in or. ad dominas (AConcOec 1, 1, 5, 65/8). Beim Konzil v. Ephesus wird diese Beweismethode erneut angewendet (Sitzung vom 22. VI.: AConcOec 1, 1, 2, 39/45; Sitzung vom 22. VII.: ebd. 1, 1, 7, 89/95). Sie ist von da an in der orientalischen Welt bei der theologischen Beweisführung klassisch. C. hat sie nicht erfunden; dies Verfahren war schon früher eingeschlagen worden (M. Richard, Les florilèges diphysites du V[e] et du VI[e] s.: A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil v. Chalkedon 1 [1951] 721/2), niemals aber mit solcher Leidenschaft u. technischer Fertigkeit wie bei C. Dieser ist sicher mitverantwortlich dafür, daß die patristischen ‚χρήσεις', wie man sich bald ausdrückte, in der Theologie als Autorität neben die Hl. Schrift treten (vgl. besonders die oben erwähnte Oratio: AConcOec 1, 1, 5, 70/118). Es scheint in der Tat, daß C. bewußt das seit langem in der Kirche übliche Verfahren, Testimonia anzuführen, auf die Väterliteratur ausgedehnt hat.

b. Vernunftgründe. Währenddessen hatte C., allerdings vielleicht in geringerem Maße, auch das Verfahren der rationalen Argumentation zur Anwendung gebracht. Man sieht dies am allerbesten im Thesaur. während der arianischen Kontroverse. In diesem Traktat findet man Thesen, denen eine Reihe von Vernunftargumenten folgt, wobei das eine vom anderen durch ein einfaches ἄλλο getrennt ist (PG 75, 24ff; gelegentlich neben den Vernunftargumenten auch Schriftzeugnisse: ebd. 957 D ff. 604 BC. 605 BC. 609 ABC ff. 613 A/D. 616 B/D. 617 A/B, u. vor allem 617 C/656 D). C. hat sich im Fortgang des Werkes so sehr an diesen Typ der Darlegung gewöhnt, daß er bis zu seinem Comm. in Joh. immer wieder darauf zurückgreift (PG 73, 31 D/37 C; Pusey 1, 25/30); so in Buch 1 des Comm., dann nicht aber mehr auf so strenge Weise. Dies Verfahren wird bei den Katholiken weniger schnell klassisch als das zuerst genannte. Er hat aber nicht weniger die Scholastik in der latein. Welt bestimmt. Daraus entspringt eine Abhängig-

keit von C., die wir deutlich verspüren; ob diese Abhängigkeit auf direktem Wege zustandegekommen ist, oder wie sonst, wäre noch zu untersuchen. C. ist nicht der Erfinder des Verfahrens gewesen; er konnte es bei seinen Vorgängern unter den Katholiken, zumindest bei Didymus v. Alexandrien finden (J. de Ghellinck: RevHistEccl 26 [1930] 32/3; J. Lebon: Le Muséon 50 [1937] 75/7), erst recht bei den Arianern u. den Apollinaristen, um nicht noch weiter zurückzugehen.

F.-M. Abel, Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. C. d'Alexandrie: Vivre et Penser 1 (1941) 94/119. 212/30; C. d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine: Kyrilliana (Le Caire 1947) 203/30. – Altaner, Patrol. 243/7. – Bardenhewer 4, 23/74. – H. I. Bell, Anti-Semitism in Alexandria: JRS 31 (1941) 1/18; Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest (Oxf. 1948); Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt (Liverpool 1953). – N. Charlier, Le Thesaurus de Trinitate de s. C. d'Alexandrie: RevHistEccl 45 (1950) 25/81. – Ch. Diehl, L'Égypte chrétienne et byzantine: G. Hanotaux, Histoire de la Nation égyptienne 3 (Par. 1933) 399/557. – H.-M. Diepen, Les Trois Chapitres au Conc. de Chalcédoine (Oosterhout 1953). – E. Drioton, C. d'A. et l'ancienne religion égyptienne: Kyrilliana (1947) 231/46. – L. Fuchs, Die Juden Ägyptens in ptolemäischer u. römischer Zeit (Wien 1924). – P. Galtier, S. C. d'A. et S. Léon le Grand à Chalcédoine: A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil v. Chalkedon 1 (Würzburg 1951) 345/87. – E. R. Hardy, Christian Egypt. Church and People (New Y. 1952). – N. M. Haring, The Character and Range of Influence of St. C. of A. on Latin Theology (430–1260): Medieval Studies 12 (1950) 1/19. – J. N. Hebensperger, Die Denkwelt des hl. C. v. A. (Augsburg 1927). – Hopfner, OZ. – G. Jouassard, L'activité littéraire de s. C. d'A. jusqu'à 428: Mélanges E. Podechard (Lyon 1945) 159/74. – J. Juster, Les Juifs dans l'Empire romain (Par. 1914). – A. Kerrigan, St. C. of Alexandria Interpreter of the O. T. (Roma 1952). – J. Liébaert, La doctrine christologique de s. C. d'A. avant la querelle nestorienne (Lille 1951); Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique: Mélanges de Sciences Relig. 12 (1955) 5/26. – J. Mahé, Art. C.: DThC 3, 2476/527. – H. du Manoir de Juaye, Dogme et Spiritualité chez s. C. d'A. (Par. 1944). – J. Maspéro, Horapollon et la fin du paganisme égyptien: Bull. Inst. fr. Archéol. orient. 11 (1914) 163/95. – P. Regazzoni, Il Contra Galileos dell' imperatore Giuliano e il c. Julian di S. C. Alessandrino: Didask 6 (1928) 1/114 (wertlos). – R. Rémondon, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V.–VII. siècles): ebd. 51 (1952) 116/28. – Schäfer, Die Christologie des hl. C. v. A. in der römischen Kirche (432–534): ThQS 77 (1895) 421/47. – Schürer. – Ph. D. Scott-Moncrieff, Paganism and Christianity in Egypt (Cambridge 1913). – M. Simon, Verus Israel (Par. 1948). – A. Vaccari, La grecità di S. C. d'Alessandria: Studi P. Ubaldi (Milano 1937) 27/39.

*G. Jouassard.**

Cyrus u. Johannes s. Kyros u. Johannes.

D

Dach I (Architektur).

Name. Griech. τέγος, στέγος (στέγη), am verbreitetsten ὀροφή. Diese Wörter können auch Decke u. Zwischendecke bedeuten. In der LXX u. im NT sowie bei späteren Schriftstellern erscheint häufig δῶμα u. δωμάτιον; κέραμος (Ziegeldeckung) bezeichnet ebenfalls das Dach (vgl. für den griech. Tempel die Fachausdrücke für das Dach u. seine Teile bei Ebert 35ff; vgl. ferner Lidell-Scott s. v.). Lateinisch ist tectum das allgemein gebräuchliche Wort (Forcellini, Lex. 4, 673 s. v.). Für die einzelnen griech. u. latein. Termini vgl. die folgenden Abschnitte.

A. Nichtchristlich. I. Dachformen. a. Flachdach. In Ägypten ist seit den ältesten Zeiten für den Monumentalbau, bes. für die Tempel, das Flachdach üblich geworden, nachdem die frühgeschichtl. Kult-Kapellen mit geschweiftem D. in den Hintergrund traten. Bei den ägypt. Tempeln besteht das Dach aus Steinbalken mit durch Mörtel abgedichteten Fugen; im NR werden über die Fugen Deckleisten gelegt, also Vorgänger von Deckziegeln (zur Technik vgl. S. Somers Clarke u. R. Engelbach, Ancient Egypt. Mausonry [Oxford 1930] 7. 153ff). – Ebenso herrschte in Vorderasien das Flachdach: die Tempel Mesopotamiens sind mit flachen Terrassendächern zu rekonstruieren (vgl. Ziggurat von Ur: L. Wooley, Ur Excavations 5 [Oxf. 1930] Taf. 86), ebenso auch die späteren babylonischen Bauten, wo auf den Dächern häufig Kulthandlungen stattfinden (vgl. B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 72ff. 86ff; vgl. unsere Abb. 6). – Kultische u. andere Handlungen auf Dächern setzen auch in Palästina Flachdächer bei Häusern (zB. Dtn. 22, 8. 2; Sam. 16, 22; Neh. 8, 16; Jes. 15, 3; 22, 1; Jer. 19, 13; Soph. 1, 5) u. beim Tempel zu Jerusalem voraus (4 Reg. 23, 11f); sie sind noch zu Christi Zeit üblich (Mt. 4, 5; 24, 17; Lc. 4, 9; 12, 3; Jos. bell. Jud. 2, 610f). – Wohl alle Dächer des Palastes von Persepolis waren flach (vgl. Rekonstruktion des sog. Harems bei E. F. Schmidt, Persepolis 1 [Chicago 1953] 101 Taf. 118. 124. 189. 192). Der parthische Palast von Hatra hatte ausschließlich Flachdächer (W. Andrae, Hatra 2 [1912] 16 Abb. 7; 136 Abb. 228); die dortigen Grabbauten hatten Steinbalkendächer (Andrae aO. 78 Abb. 99; 86 Abb. 118f). Die wohl auf älterer Tradition fußenden, über Schwibbögen errichteten flachen Steinbalkendächer des Haurangebietes sind erst in röm. Zeit nachzuweisen (Palast von Inhil: H. C. Butler, Syria 2A [Leiden 1919] 312 Abb. 282). – Flache Balkendächer waren in Dura Europos üblich (Excavations of Doura Europos. Prelim. Report 6th Seas. [New Haven 1936] 268. 326; 9th Seas. [ebd. 1952] 5ff, Taf. 8). – Im hethitischen Bereich herrschte sicher bis zum Ende des 2. Jtsd. vC. allein das Flachdach, das wahrscheinlich aus Rundhölzern u. Reisig u. Rindenschichten darüber bestand, worüber eine Lehmschicht mit einer Dachhaut aus Schiefer lag (solche Dächer erscheinen noch später auf den kleinasiatischen Felsfassaden; vgl. E. Petersen u. F. v. Luschan, Reisen im südwestl. Kleinasien 1 [Wien 1884] Taf. 39. 43. 46; 2 [ebd. 1889] Taf. 4. 5. 10. 15). Auch auf hethitischen Dächern spielten sich Kulthandlungen ab (vgl. zum Ganzen: R. Naumann, Architektur Kleinasiens [1955] 148ff). – Im ägäischen Kreis ist für das Megaron IIA ein Flachdach gesichert (Naumann aO. 150 m. Lit.); analog zu den kretischen Dächern sind auch über den Megara des Palastes von Tiryns Flachdächer zu rekonstruieren (K. Müller, Tiryns 3 [1932] 189ff, vgl. Rekonstruktion bei W. H. Schuchhardt, Geschichte der Kunst im Altertum [1940] Abb. 13). Hinweise auf Flachdächer finden sich auch bei Homer (zB. Od. 10, 552f). Noch hocharchaische griech. Tempel waren wahrscheinlich mit flachen Balkendächern versehen: Prinias

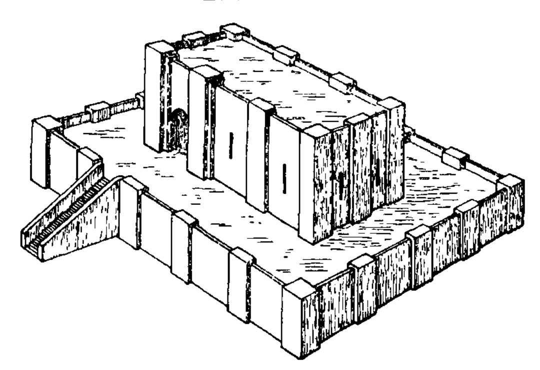


Abb. 6. Flachdach mit „Obergemach“ (Tempel von Chafajah nach P. Delougaz).

(L. Pernier: Annali Scuola Archeol. d'Atene 1 [1914] 81 ff) u. Dreros (S. Marinatos: BCH 60 [1936] 214ff, Taf. 26. 31 [Rekonstruktionsversuche]). Ein dem 7. Jh. vC. entstammendes Tonmodell vom Heraion von Argos hatte über der Vorhalle ein Flachdach (G. P. Oikonomos: EphArch [1931] 1 ff; vgl. unsere Abb. 7a). Plinius (n. h. 36, 25) schreibt die Erfindung der flachen subdialia den Griechen zu. – In der röm. Architektur beschreibt Vitruv (aed. 6, 3, 9) Flachdächer über den Seitenschiffen der oeci aegyptii. Analog war nach Josephus (ant. 15, 11, 5) die Deckung der Seitenschiffe der von Herodes am Tempelplatz zu Jerusalem erbauten Basilika; diese Flachdächer bestanden aus einer hölzernen contignatio (Vitr. aed. 4, 2, 1) mit Abdeckschicht: ein System von starken Traghölzern (trabes, Unterzüge), über ihnen rechtwinklig dazu schwächere Hölzer (tigna) mit aufgenagelten Dielen (axes); die Konstruktion ist dieselbe wie bei den Zwischendecken der Stockwerke (*Decke) u. bei den schrägen Dachflächen (vgl. zum Ganzen Sackur 124). – Flache Terrassendächer werden für Häuser am Stadtrande von Pompeji (F. Noack-K. Lehmann-Hartleben, Baugeschichtliche Untersuchungen am Stadtrand v. P. [1936] 230) sowie bei Stockwerkhäusern in Ostia angenommen (G. Calza: NotScavi 5, 13 [1916] 578; Architett. e Arte decor. 3 [1924] 8ff). Dachartige Terrassen zeigt ein Gemälde im Hause der Livia auf dem Palatin (vgl. G. E. Rizzo, Le pitture della Casa di Livia [Roma 1936] 23 Abb. 16). Begehbare massive Dachterrassen sind bei den römischen Kaiserthermen nachzuweisen (zB. E. Brödner, Untersuchungen an den Caracallathermen [1951] 19ff. Taf. 2. 13. 16).

b. Schrägdächer (Pultdach, Satteldach, Walmdach). In Griechenland erscheinen sicher seit hocharchaischer Zeit neben den Flachdächern Schrägdächer in Holzkonstruktion, wie aus einer Reihe von Baumodellen hervorgeht. Am Modell vom Heraion von Argos (vgl. Sp. 519; unsere Abb. 7a) ist die Cella mit einem steilen Satteldach abgedeckt, unter dem eine horizontale Innendecke lag (*Decke); bei einem Modell von Perachora (H. Payne, Perachora [Oxford 1940] 34 ff. Taf. 8. 9) hat das Dach einen gerundeten Walm über einem apsisartigen Ausbau (ebenso bei dem jüngeren Modell aus Sparta; R. M. Dawkins, The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta [London 1929] 194 Taf. 72). Ein einfaches Walmdach zeigt ein Modell oder Weihgeschenk von der Akropolis (Th. Wiegand, Archaische Porosskulptur der Akropolis [1904] 191 nr. 19 Abb. 210); auf einem Poros-Giebel ist ein beiderseits abgewalmtes Dach eines Heiligtums ohne Peristase dargestellt (Wiegand aO. 199ff. Abb. 215 Taf. 14). – Das Satteldach mit geraden Dachflächen (konvexe Dachflächen waren im westlichen Kleinasien, vor allem in Lydien üblich; vgl. Petersen-Luschan aO. 1, 51 Abb. 33; 2, Taf. 5. 13 u. a.) bleibt für die gesamte antike Tempelarchitektur charakteristisch, ebenso wie für eine große Anzahl der Profan- u. Nutzbauten. Der Dachstuhl des Tempeldaches war nicht im Dreiecksverband hergestellt, sondern die Dachschrägen mit ihrer geringen, sich nach der Giebelschräge richtenden Neigung lagen auf Giebeln, Gebälk u. Zwischenmauern auf; es ist ein einfaches Pfettendach, bei dem vor allem die Firstpfette (κορυφή) durch die Giebel u. die Zwischenmauern getragen ist (das größte griech. Satteldach war wohl das am Telesterion zu Eleusis über einer zwölfsäuligen Front, vgl. Rekonstruktion bei Dinsmoor Taf. 66). Bei Pultdächern stützen sich die Dachflächen unten auf das Gebälk, oben auf die rückwärtige Mauer, wie es allgemein bei Stoa u. Portikus der Fall war, falls diese nicht als doppelte Stoai ein Sattel- oder Walmdach hatten; in diesem Falle stützte die innere Stützenreihe die Firstpfette ab (Südstoa von Korinth: O. Broneer, Corinth 4, 1 [Princeton 1954] 79ff; Aegae: R. Bohn: JbInst Erg. Heft 2 [1889] 21 Abb. 24 [Rekonstruktion]; Halle mit vielen Innenstützen in Delos: G. Leroux, Exploration archéol. de Délos 2 [Paris 1909] Taf. 4. 5). – Die Konstruktion der Dachschrägen entsprach der von Vitruv (aed. 4, 2, 1) geschilderten contignatio (vgl.

Sp. 519). Für die Rekonstruktion der nirgends erhaltenen griech. Dächer ist wichtig die den Bauauftrag enthaltende Inschrift der dreischiffigen Skeuothek des Philon in Zea aus dem 5. Jh. vC. (IG 2, 2, 1054; vgl. dazu W. Dörpfeld: AM 8 [1883] 160ff; unsere Abb. 7b; V. Marstrand, Arsenalet i Pireus og oldtidens byggeregler [Kopenh. 1922]). Es handelte sich um ein Sparrendach mit stehenden Sparren bei dreifacher innerer Längsunterstützung, den ἐπιστύλια über den inneren Kolonnaden u. der Firstpfette (κορυφαῖον), zu deren Unterstützung über den Säulen liegende Querhölzer (μεσόμναι) dienten. Zwischen Firstpfette u. Querhölzern lag noch ein Sattelholz (ὑπόθημα). Alles ist durch eiserne Bolzen (κερκίδες) miteinander verbunden. Von der Firstpfette bis zum Steingeison reichen die Sparren (σφηκίσκοι), quer über ihnen liegen Bohlen (ἱμάντες), zwischen denen Fugen entstehen; sie sind durch Bretter (καλύμματα) überdeckt. Diese Holzverschalung wurde mit einer starken Lehmschicht überzogen (δοροῦν), als Unterlage für die Dachziegel (κεραμίδες κορίνθιοι, vgl. Sp. 524; für die griech. Terminologie vgl. Ebert 35ff). – In Italien erscheinen die Sattel- u. Walmdächer ebenfalls seit archaischen Zeiten, wie aus den Tonmodellen hervorgeht (vgl. die Zusammenstellung bei Andrén XXVff). Eine besondere Dachform hatte der von Vitruv (aed. 4, 7, 4. 5) beschriebene tuscanische Tempel: über Gebälk u. Mauern ruhte wohl eine longitudinal verlaufende Lage starker Balken (traiecta mutulorum), deren Köpfe eine Verkleidung (antepagmenta) trugen. Darüber erhob sich der Giebel (tympanum fastigii); auf ihm lagen die Firstpfette (columen), die Unterzüge oder Sparren (cantherii) u. quer dazu verlaufende Pfetten oder Bohlen (templa = ἱμάντες), die ihrerseits die Ziegel trugen. Wahrscheinlich hatte der tuscanische Tempel eine weit vorspringende Traufe (zum Ganzen vgl. Andrén LVff). – Für die Gestaltung des ital. Daches u. die Terminologie ist weiter wichtig die 105 vC. abgefaßte Lex Puteolana, die Ausschreibung des Baues vor allem einer mit Dach versehenen Pforte (CIL 10, 1, 1781; dazu Wiegand: JbKlPhil Suppl. 20 [1894] 661/778 Taf. 2 [Rekonstruktion]): dem Dach liegen Kragbalken (mutuli) unter, auf ihnen ruhen Sparrenschwellen (trabiculae = cantherii), darüber die Dachsparren (asseres) u. die unter den Ziegeln liegenden Verschalungsbretter (opercula). Nach Vitruv (aed. 6, 3, 1) bestand das Dach des tuscanischen Atriums aus vier von den Hofmauern nach innen bis an das kleine Impluvium vortretenden Pultdächern, die auf trabes traiectae mit interpensiva darüber aufruhten; in den Ecken bildeten sich Kehlen (colliciae [Kehldach: tectum colliciatum]; die Grate der Walmdächer heißen dagegen deliciae, vgl. Wiegand aO. 720f Abb. 7; Festus-Paulus 64 L.; das Walmdach heißt daher tectum deliciatum). – Dagegen erwähnt Vitruv (aed. 4, 21), daß man bei größeren Spannweiten (si maiora sunt spatia) transtra cum capreolis verwende; eine solche Konstruktion schildert er bei seiner Basilica von Fanum (aed. 5, 1, 9). Es handelt sich dabei um Dachstühle im Dreiecksverband: transtra sind die Bundbalken u. capreoli die darin fest eingelassenen Sparren oder Sprengbalken, denen in den binderlosen Konstruktionen die cantherii entsprechen. Da kein Dachstuhl der Antike erhalten ist, lassen sich über diese Konstruktionen nur Rückschlüsse aus späteren Dachstühlen ziehen (vgl. Sp. 532f). Wahrscheinlich war in der röm. Architektur das Hänge- u. das Sprengewerk von einfacher bis zu komplizierter Konstruktion ausgebildet (vgl. Sackur 123ff. 155ff; unsere Abb. 7c/g). Doch dürfte der Dreiecksverband bereits eine Erfindung der griech.-hellenist. Architektur sein, als sich die Aufgabe stellte, größere Spannweiten ohne Innenstützen zu überdecken; Dachstühle im Dreiecksverband müssen daher für hellenistische Rathäuser angenommen werden, zB. in Milet u. Priene (Rekonstruktion von F. Krischen, Antike Rathäuser [1941] 16 Taf. 1. 5. 11. 14. 17/20). – Eine besondere Binderkonstruktion hatte der erst 1627 entfernte, aus Bronzebalken bestehende Dachstuhl der Vorhalle des röm. Pantheon, der möglicherweise nicht ein vereinzelter Fall war; er bestand aus Bindern, die im Mittelkompartiment, d. h. zwischen den beiden in die Tiefe führenden Kolonnaden, aus durch zwei Wandbögen gestützten Bundbalken u. zwei sich über diesen erhebenden Streben gebildet wurden; auf den Bundstreben ruhten auf jeder Dachfläche U-förmige Pfetten, über diesen die Sparren. Die eigenartige Konstruktion ermöglichte es, über dem Mittelfeld der Vorhalle, über den Epistylien der in die Tiefe führenden Kolonnaden, im Dachgeschoß ein (wohl aus leichtem Material oder aus Holz oder Bronzeblech bestehendes) Tonnengewölbe einzuziehen, während über

den Seitenfeldern mit Sicherheit flache Kassettendecken rekonstruiert werden können (dazu F. W. Deichmann: Festschrift E. Langlotz [1956] m. Lit.).

c. Zeltdächer, Kegeldächer. Die Rundhütte mit Kegeldach ist allerorts von den ältesten Zeiten an in Gebrauch gewesen u. in der klassischen Antike noch bei barbarischen Völkern verbreitet (Marcomannen: E. Petersen u. A. v. Domaszewski, Die Marcus-Säule [1896] Taf. 14. 28. 50). Dagegen haben die griech. Tholoi zunächst nicht Kegel-, sondern Zeltdächer mit polygonalem Grundriß gehabt, indem ein zweites Geison aufgelegt war. Das erste nachweisbare Beispiel eines Rundbaus mit Kegeldach ist die durch Polyklet d. J. erbaute Tholos von Epidauros vom Beginn des 4. Jh. vC. (zum Ganzen vgl. G. Roux: BCH 76 [1952] 442ff). Dächer dieser Art waren in Holzkonstruktion ausgeführt. Bei kleineren Bauten, namentlich Denkmälern u. Grabbauten, bestand die Bedachung des Rundbaus meist aus massivem Material, ohne einen eigentlichen Dachstuhl: flaches, leicht konvexes Kegeldach am Lysikratesdenkmal zu Athen (J. Stuart-N. Revett, The Antiquities of Athens 1 [London 1762] Kap. 4 Taf. 3. 4. 8. 9 [Akroter]; H. Riemann: PW Suppl. 8 s. v. Pythios); konkav ist das hellenist. Kegeldach des Absalongrabes zu Jerusalem (Durm, Baukunst der Griechen Abb. 830; ähnlich Felsfassaden zu Petra, vgl. Durm, Baukunst der Römer Abb. 827. 828); ein stumpfes Kegeldach zeigt das Grabmal der Julier von St. Remy (Durm, Baukunst der Römer Abb. 843). Bei den Monopteroi des Nymphaeums des Herodes Atticus zu Olympia besteht das Kegeldach aus dreieckigen Marmortafeln ohne Dachstuhl (H. Schleif: Olymp. Forsch. 1 [1944] 73f Abb. 15). Ein flaches Kegeldach über oktogonalem Grundriß hat dagegen der röm. Turm der Winde zu Athen (Stuart-Revett aO. 1, Kap. 3, Taf. 3. 6). Zeltdächer aus Holzkonstruktion waren schon in der klass.-griech. Architektur über quadratischem oder rechteckigem Grundriß angewandt, das geplante Telesterion des Iktinos zu Eleusis sollte wahrscheinlich ein Zeltdach haben, das wie Walm- u. Satteldach auf Außenmauern u. Innenstützen geruht hätte (F. Noack, Eleusis [1927] 156ff). Massive Zeltdächer waren bei hellenist. u. röm. Grabbauten verbreitet. Das wichtigste Beispiel ist das Mausoleion von Halikarnass, wo eine oben abgeplattete Stufenpyramide das Dach bildete, die auf den Mauern der Cella aufruhte (F. Krischen: BonnJb 128 [1923] 1ff u. Taf. 1; ders., Die griech. Stadt [1938] Taf. 37; dazu H. Riemann: PW Suppl. 8 s. v. Pythios). Das gestufte Pyramidaldach eines Mausoleums röm. Zeit zu Mylasa ruhte auf Freistützen (Antiquities of Ionia 2 [London 1797] Taf. 24). – Ein hellenist. Grabturm in Uzunca Burc in Kilikien hat ein glattes spitzes Pyramidendach (J. Keil-A. Wilhelm: MAMA 3 [London 1931] 59f Taf. 39), ebenso wie ein Grabbau in Tetrapylongestalt des 2. Jh. nC. in Brad in Nordsyrien (H. C. Butler, Syria 2B [Leiden 1920] 299f Abb. 329 Taf. 25).

II. Dachhaut, Dachdeckung. Als primitive, noch bei barbarischen Völkern gebräuchliche Eindeckungen erwähnt Vitruv (aed. 21, 4. 5) Zweige u. Lehm sowie Schilfrohr u. Reiser (Rundhütten der Marcus-Säule mit Schilfdach, vgl. Petersen-Domaszewski aO. Sp. 523; auch langgestreckte Rechteckbauten hatten im Orient runde Schilfrohr-Dächer; vgl. E. Heinrich, Schilf u. Lehm [1934] 12ff. Hieraus entstand durch Übertragen in Ziegel oder Stein zB. in Ägypten u. Syrien ein seit dem 3. Jtsd. bis in die Römerzeit gebräuchlicher Architekturtypus). Schindeldächer bezeugt die Trajanssäule für Dakien (mit Balken u. Steinen beschwert, ähnlich wie heute in den Alpenländern: F. Cichorius, Die Trajanssäule [1896] Taf. 82. 84. 86; Schindeln u. Schieferplatten sind auch in Germanien nachgewiesen, vgl. Durm, Baukunst der Römer 336 Abb. 368). – Beim hethitischen Flachdach war eine Erdschicht mit Schiefer darüber gebräuchlich (Naumann aO. 149), während im Mykenischen Flachdächer mit Ziegelbelag festgestellt wurden (C. W. Blegen: AmJArch 49 [1945] 35ff). – Eigentliche Dachziegel, u. zw. aus gebranntem Ton u. meist in Lehm gebettet, wurden im griech. Gebiet seit dem 7. Jh. vC. verwendet. Diese Technik wurde zugleich mit der griech. Kolonisation nach Osten u. Westen, vor allem nach Sizilien u. Großgriechenland verbreitet (für eine Entstehung nicht in Griechenland, sondern in Kleinasien vgl. Andrén LXXVIff). Es handelt sich vor allem um zwei Arten von Ziegeldeckungen: die lakonische (κέραμος Λακωνικός) u. die korinthische (κέραμος Κορίνθιος), die sich nach den ursprünglichen Herstellungsorten Sparta u. Korinth benennen, später jedoch nur zwei verschiedene Typen von Dachdeckung bezeichnen (unsere Abb. 7h/i). Im Laufe der Entwicklung setzte sich die korin-

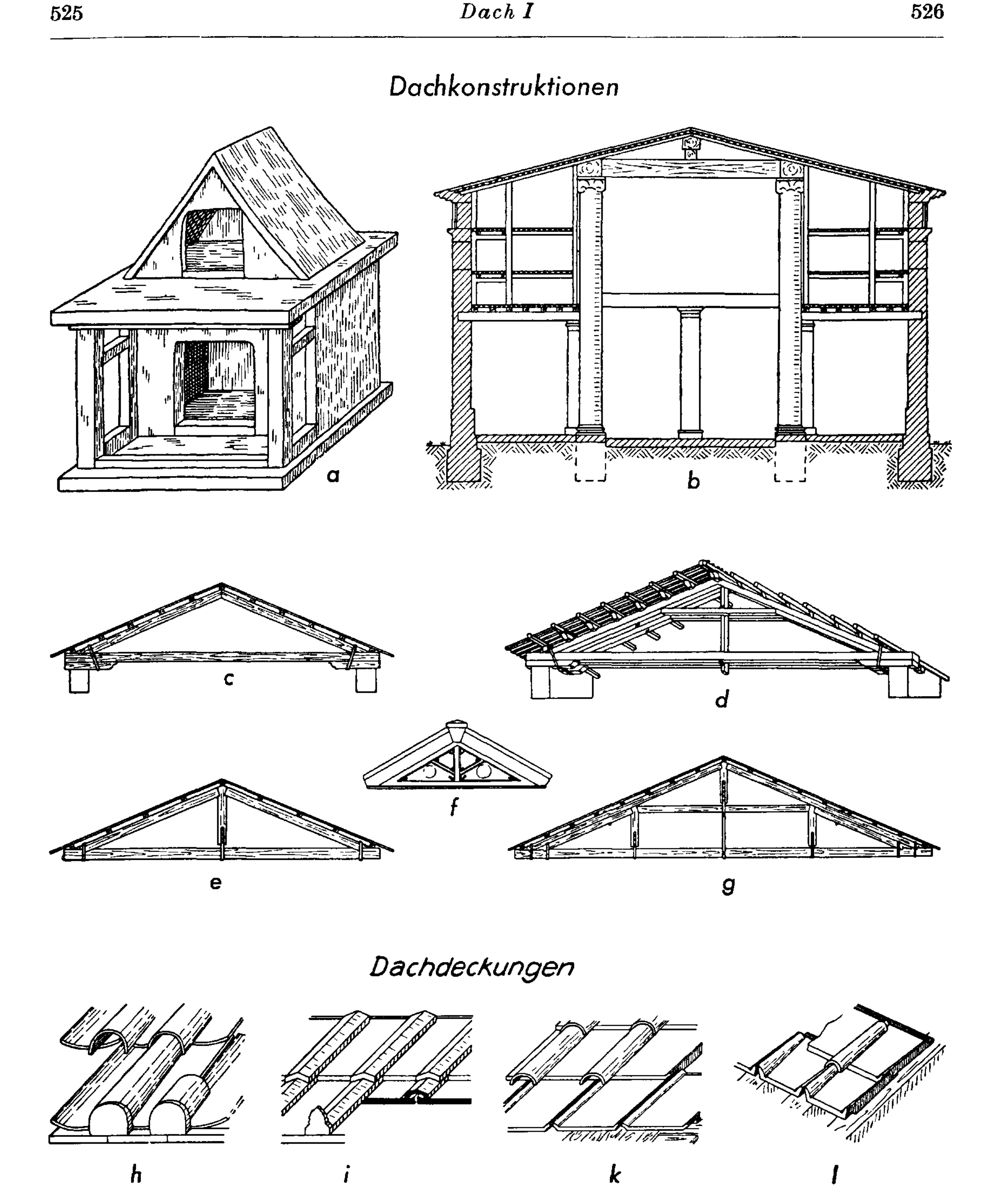


Abb. 7. Dachkonstruktionen: a. Flachdecke und Satteldach (Tonmodell aus Argos); b. Pfettendach (Skeuothek des Philo; Rekonstr. Dörpfeld); c. Einfaches Sprengewerk; d. Doppeltes Sprengewerk mit dopp. Bindern und Hängesäule (Rom, S. Paolo f. l. m.); e. Einfaches Hängewerk; f. Einfaches Hängewerk mit Spreizen (Tympanonrelief, Kapelle in Batuta); g. Doppeltes Hängewerk. — Dachdeckungen: h. Lakonisch (Olympia, Heraion); i. Korinthisch (Olympia); k. Unteritalisch; l. Römisch.

thische Deckung für den Monumentalbau durch, während die lakonische am Nutzbau erhalten blieb (Buschor 1, 3; Andrén LXXVI). Beim lakonischen Dach sind die Unterziegel (κεραμὶς ἀγλαΐα, ἀμφίκυρος) konkav, die über den Fugen liegenden Deckziegel (καλυπτήρ) rund gebildet (Mönche u. Nonnen), ebenso sind die Firstziegel rund u. haben runde Einlaßlöcher für die Kalyptere. Bereits in archaischer Zeit war das lakonische Dach weit über Lakonien verbreitet (Sparta: Dawkins aO. 132 Abb. 105; Athen, Wehrgang der Mauer: IG 2, 167, 69; Olympia, Heraion: Ausgrabungen v. Olympia 2 [1896] Taf. 98; zum Ganzen Andrén XCf). Eine lakonische Dachdeckung zeigt das neuattische Ikarios-Relief in London u. Neapel (vgl. Th. Schreiber, Hellenist. Reliefbilder [1894] Taf. 37. 39). – Das korinthische Dach hatte flache Unterziegel mit Randfalzen, über denen dreieckig-giebelförmige Deckziegel auflagen. Mitunter bilden Flach- u. Deckziegel zusammen ein Stück (κεραμαῖα ζεύγη: Corinth 4, 1 [Princeton 1954] 11; aus Marmor in Phigaleia: Durm, Baukunst der Griechen Abb. 178). Das korinthische Dach ist in ganz Griechenland u. in Kleinasien verbreitet, dagegen selten in Unteritalien (Korinth: Corinth 4, 1 [Princeton 1954] 83ff; 1, 4 [ebd. 1929] Abb. 1. 16; Athen, Skeuothek: IG 2, 1054, 58; Xanthos: G. Niemann, Das Nereidenmonument v. X. [1921] 10f Abb. 15/21; in Paestum wurden 1954 archaische Antefixe mit Ansatz von korinthischen Kalypteren gefunden; weitere Beispiele u. a. E. Douglas Van Buren, Greek fictile revetments in the arch. period [London 1926] 128ff nr. 1/23 sowie Andrén XCIff; unsere Abb. 7k). Ein vollständiges korinthisches Dach zeigt ein neuattisches Relief in Berlin (Schreiber aO. Taf. 35). – In Sizilien entwickelte sich seit archaischer Zeit eine besondere Dachdekkung mit flachen Unterziegeln (Beispiele bei Darsow 29ff; Andrén CIff) u. unterschied sich vom korinthischen außerdem durch eine besondere Falzung (Darsow 77). Das sizilische Dach war auch für Unter- u. Mittelitalien verbindlich u. vorbildlich (Beispiele bei Andrén CIIff). – Für die Gesamtform des Daches waren wichtig die Gestaltung der Traufe durch Traufziegel (Buschor 2, Abb. 12) oder die Traufgeisa mit weitem Überstand über das Gebälk (Buschor 2, Abb. 3). Die Simen sind ursprünglich nur an den Giebeln angewandt worden, während die Traufseiten nur Traufziegel besaßen; im Laufe der Entwicklung wurde die Sima um das ganze Dach gezogen (Buschor 1, 3). – Seit dem 2. Viertel des 6. Jh. vC. erscheint in Attika anstelle des Tonziegels der Marmorziegel (Buschor 2, 79); das Marmordach setzt sich im 5. Jh. in der Tempelarchitektur durch u. gehört der korinthischen Deckart an, verbreitet sich über ganz Griechenland u. wird für den klassischen, den hellenistischen u. röm. Monumentalbau entscheidend (wichtigste Beispiele: Tempel der Akropolis, in Phigaleia, Aigina, Delphi, Zeustempel von Olympia; Beispiele von Marmordächern u. a. bei Durm, Baukunst der Griechen Abb. 176/9). – Neben Terrakotta u. Marmor wurde sicher schon Bronze zur Dachdeckung verwendet (zB. zu vermuten beim oberen Teil des Daches der Tholos der Athener Agora: H. Thompson: Hesperia Suppl. 4 [1940] 70ff). Bronzeziegel des 4/3. Jh. vC. wurden am Tempel von Nemi gefunden (Andrén 382). In hellenist. Zeit sind Ziegel aus Blei nachzuweisen (Tempel von Cascia: Andrén CXXVI u. 321). – Als besondere Formen von Deckziegeln sind bemerkenswert: Eckziegel für Walmdächer (Ausgrabungen v. Olympia 2, Taf. 99; G. Leroux, Exploration archéol. de Délos 2 [Paris 1901] 42f Abb. 63. 65); geschrägte Eckziegel für Kehldächer (Ausgr. v. Olympia 2, Taf. 100); diamantförmige sowie dreieckige Ziegel für Zelt- u. Kegeldächer (Thompson aO. 65 Abb. 51/2. 54; Roux aO. Abb. 13/9; dabei bestehen häufig Deck- u. Flachziegel, selbst mehrere, aus einem Stück); Schuppenziegel für Zelt- u. Kegeldächer (K. Lehmann: AmJArch 44 [1940] 338 Abb. 14). Für Belichtung u. Lüftung des Dachbodens dienten sog. Opaionziegel, meist mit einer runden Öffnung in den Flachziegeln (Ausgr. v. Olympia 2, 17; E. Dyggve: K. Dansk Vidensk. Selsk. Skr. 7, 4, 5 [1934] 344 Abb. 484; Thompson aO. 78ff Abb. 61; Corinth 4, 1, 87 Abb. 61; noch in Pompeji, vgl. Durm, Baukunst der Römer Abb. 364). – In der röm. Kaiserzeit ist für die Mehrzahl der Bauten das in Mittelitalien entwickelte Decksystem von Flachziegeln mit aufgebogenem Rande (tegulae) u. runden Deckziegeln (imbrices) aus gebranntem Ton üblich gewesen (Beispiele röm. Dachdeckungen zB. Durm, Baukunst der Römer 324ff; unsere Abb. 7l). Tempelbauten u. monumentale Hallen erhielten wohl häufig, an die hellenist. Tradition anschließend, ein Marmordach, meist mit dreieckigen Deck-

ziegeln (Beispiel: Durm, Baukunst der Römer 335 Abb. 365; vgl. auch Sp. 528). – Seit republikanischer Zeit war in Rom bei besonders wichtigen u. kostbaren Bauten die Eindeckung mit Bronze üblich; schon das Kapitol des Catulus hatte vergoldete Bronzeziegel (Plin. n. h. 33, 18); von Cn. Octavius erhielt der Vestatempel ein Bronzedach (Plin n. h. 34, 7); Bronzeziegel bedeckten die Vorhalle des Pantheon (Lib. Pont. 1, 343 D.) u. den Tempel der Venus u. Roma (Lib. Pont. 1, 323 D.); wahrscheinlich war die Basilica Ulpia mit Bronze eingedeckt (Pausan. 5, 12, 6; 10, 5, 11).

III. Besondere Eindeckungen (Terrassen u. Massivgewölbe). Römische Terrassendächer über hölzernen contignationes erhielten als Abdeckung ein begehbares pavimentum unter freiem Himmel (Vitr. aed. 6, 3, 9). In Ägypten sind seit dem NR mosaikartige Auflagen auf Flachdächern aus großen in Mörtel gebetteten Steinstücken nachzuweisen (Somers-Clarke-Engelbach aO. 156f Abb. 181). Die massiven Dachterrassen der Caracallathermen in Rom sind mit zT. figürlichem Mosaik bedeckt gewesen (zB. E. Brödner, Untersuchungen an den Caracallathermen [1951] 20ff. 27, Taf. 27ff). – Über massiven Gewölben wird in der röm. Architektur im allgemeinen kein Dachstuhl errichtet; Raumdecke u. Dach bilden eine Einheit: zwischen der eigentlichen Dachhaut u. den Gewölben befindet sich meist eine Zwischenschicht u. die Gewölbeform bestimmt die Dachform (zB. Thermen in Leptis Magna: J. B. Ward Perkins-J. M. C. Toynbee: Archaeologia 93 [1949] Taf. 35ff). Bei Kuppelbauten wird oft der Kuppelfuß durch eine Attika, der folgende Teil der Kalotte durch Stufenringe verkleidet (Stufendach), so daß nur der oberste Teil rund hervorragt (Pantheon in Rom: Durm, Baukunst der Römer Abb. 643; vgl. *Kuppel). Die Dachhaut besteht über Gewölben wie die pavimenta häufig aus opus signinum; mitunter werden Ziegel unmittelbar über die Gewölbe in Mörtel gelegt (erhalten zB. ein Halbkuppelgewölbe der Trajansmärkte zu Rom). Gebräuchlich waren außerdem Bleiplatten als Dachhaut (chartae plumbeae, belegt für das römische Pantheon, wo eine Restaurierung des Bleidaches unter Papst Gregor III [731/741] auf seine Ursprünglichkeit schließen läßt: Lib. Pont. 1, 419 D., sowie am Kuppeldach des Rundbaus vor SS. Cosma e Damiano am römischen Forum [4. Jh. nC.]: Lib. Pont. 1, 375 D.). Die Abdeckung einer Kuppel mit Metallplatten, die vernietet zu sein scheinen, zeigt ein Monopteros auf einem Bodenmosaik des 4. Jh. nC. in Karthago (Fasti Arch. 6 [1953] 372 Abb. 136).

IV. Dachschmuck. Das griech. Dach u. im Anschluß daran das sizilische u. italische war seit archaischer Zeit mit reichem Dachschmuck versehen, der ursprünglich wohl allein aus Terrakotta bestand (vgl. Douglas-Van Buren aO. XVIIf; Andrén LXXIff; Buschor 1, 3). Traufziegel sind an der Stirn meist nur bemalt, die Sima ist bemalt u. meist mit plastischen Wasserspeiern versehen. Die untersten Kalyptere tragen eine Verschlußplatte (Antefix), die beim lakonischen Dach meist eine halbkreisförmige Scheibe (Beispiele bei Andrén LXXXIXf; unsere Abb. 7h), beim korinthischen vorwiegend mit Palmetten geschmückt ist (Buschor 2, 26ff; Durm, Baukunst der Griechen Abb. 173. 178/9; unsere Abb. 7i); ihnen entsprechen die den Firstziegeln aufsitzenden Palmetten (Durm, Baukunst der Griechen Abb. 178). Der Giebel trägt als Schmuck an der Spitze u. den Seiten Akrotere (für archaische Zeit: K. Volkert, Das Akroter in der antiken besonders der griech. Baukunst, Diss. Frankfurt [1931]). Der Dachschmuck der Akrotere wird besonders reich bei den Marmordächern ausgebildet (vgl. C. Praschniker, Zur Geschichte des Akroters [1929]). Bei Rundbauten befindet sich das Akroter auf der Kegel- oder Zeltdachspitze (Lysikratesmonument, vgl. Sp. 523; Tholos von Epidauros; P. Kabbadias: SbB 1909, 1, 540 Taf. 2). – Besondere Dachschmuckformen in Terrakotta wurden in Sizilien ausgebildet (Schatzhaus von Gela in Olympia: Olymp. Forschg. 1 [1944] 83ff, dazu Darsow: Gnomon 25 [1953] 72ff; Syrakus: L. Bernabò Brea: Annali Scuola Arch. Atene 27/9 [1952] 7ff; Andrén Cff), woran sich Mittelitalien anschließt (Andrén CXVIff). – Beim tuscanischen Tempel erhalten die Balkenköpfe des columen u. der mutuli scheibenförmige Antepagmente (Andrén LXIIIff. CCIXf). – Vergoldeter Dachschmuck aus Bronze ist für Griechenland anzunehmen (Beispiel aus Italien: Andrén CXXVI, 382 Abb. 35). Während wohl die Mehrzahl der röm. großen Profanbauten, die mit Terrakottaziegeln eingedeckt waren, keinen besonderen Dachschmuck hatte, setzt sich die Tradition des Schmuckes des griech. u. hellenist. Marmordachs bei Tempeln u. Hallen mit Akroteren u. Antefixen fort (erhaltenes Beispiel von Deckzie-

geln mit Antefixen in situ: Porticus der Octavia in Rom; eine Sammlung von runden wie dreieckigen Kalypteren aus Marmor mit Antefixen [Palmetten, Masken, Adlern u. a.], die der stadtrömischen kaiserzeitlichen Architektur entstammen, befindet sich in einem der Höfe des Palazzo dei Conservatori, Braccio Nuovo).

B. Christlich. Die Mehrzahl der hellenist.-röm. Dachformen wird in die christl. Baukunst übernommen. Da sich aber die christl. Architektur vorwiegend der Ausbildung des Innenraumes zuwendete, fehlt im christl. Kultbau die reiche dekorative Ausbildung des Tempeldaches; das Dach blieb daher schmucklos im eigentlichen Sinn, hat einen rein technischen Charakter u. verliert die ästhetische Funktion, die es in der klassischen Antike besessen hatte.

I. Dachformen. a. Flachdach. Im Kultbau des Haurangebietes wird die Tradition des heimischen Flachdachs von Steinbalken über Schwibbögen fortgeführt (u. a. Umm idj-Djimal, Julianoskirche: H. C. Butler, Syria 2A [Leiden 1919] 174f Abb. 147; Klaudianoskirche, dreischiffig: Butler aO. 190 Abb. 167; Lubben, einschiffig: Butler aO. 419f Abb. 361). Bei einigen mehrschiffigen hauranischen Bauten hatten die Seitenschiffe die einheimische Flachdecke, das Mittelschiff jedoch ein Satteldach, wohl im Dreiecksverband (Umm idj-Djimal, Numerianoskirche: Butler aO. 191ff; Westkirche: Butler aO. Abb. 166), eine Kombination, die auch an der Kathedrale von Qalb Lauzeh in Nordsyrien nachzuweisen ist (M. de Vogüé, La Syrie centrale [Paris 1865/7] Taf. 126; H. C. Butler, Early Churches in Syria [Princet. 1929] 72 Abb. 75). Aus altägyptischer Tempel-Tradition sind die Flachdächer über Nebenräumen u. den mit Emporen versehenen Seitenschiffen des Roten u. Weissen Klosters bei Sohag entwickelt, während im Mittelschiff der offene Dachstuhl im Dreiecksverband anzunehmen ist (U. Monneret de Villard, Les couvents près de Sohag 1. 2 [Milano 1925/6] 96ff, Taf. 114 [Rekonstruktion]).

b. Schrägdach (Pultdach, Satteldach, Walmdach). Die Mehrzahl der christl. Kirchenbauten, vor allem die Basiliken, hatten für das Mittelschiff Satteldach u. Giebel, für die Seitenschiffe Pultdächer in Holzkonstruktion. Wie häufig die Verwendung von Walmdächern war, ist nicht mehr bestimmbar, da in den meisten Fällen die oberen Teile der Bauten zerstört sind: einen Walm an der einer Apsis entgegengesetzten Schmalseite zeigt die Darstellung einer Kirche (?) auf dem Palastmosaik des Theoderich in S. Apollinare Nuovo zu Ravenna (C. Ricci, Mosaici di Ravenna fasc. 4 [Roma 1943] Taf. 38 H; A. Grabar, La peinture byzantine [Genf 1953] Abb. S. 56). Die heute vorhandenen Abwalmungen an Kirchen von Thessalonike scheinen nicht ursprünglich zu sein (Ch. Diehl, M. Le Tourneau, H. Saladin, Les monuments chrét. de Salonique [Paris 1918] Taf. 7/8; G. A. Soteriu, Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγ. Δημητρίου Θεσσαλ. [Athen 1952] 71ff, Abb. 20/1 [Rekonstruktion mit Giebel]; vgl. zum Ganzen Orlandos 391f). Die Dächer von Querhäusern u. Kreuzarmen werden gelegentlich abgewalmt gewesen sein (zB. in S. Stefano Rotondo in Rom; Rekonstruktionen: R. Krautheimer: RivAC 12 [1935] 69 Abb. 4; A. M. Colini: MemPontAcArch 3. ser. 7 [1944] Taf. 14). Die oft großen Spannweiten der Mittelschiffe erforderten in den meisten Fällen die Anwendung des Dreiecksverbandes für den Dachstuhl, von denen keiner erhalten blieb. Eine Rekonstruktion dieser, die hellenistisch-römische Tradition fortführenden Dachstühle ermöglichen vor allem ihre Darstellungen auf Tympanonreliefs von Portalvorbauten der Kirchen des Klosters von Brad (H. C. Butler, Syria 2 B [Leiden 1920] Abb. 348) u. Batuta in Syrien (Butler aO. Abb. 376/7; unsere Abb. 7f), die dem 5/6. Jh. angehören; es sind einfache Hängewerke mit zwei Spreizen, eine in Italien noch im MA häufige Konstruktion (S. Sabina in Rom: J. Rondelet, Traité théorique et pratique de l'art de bâtir 3 [Paris 1838] 116 Taf. 105, 3; vgl. dazu Sackur 139ff u. Abb. 58, 1. 2). In Batuta sind die Hängesäulen am Kopf wie im Spannbalken u. die Streben mit dem Spannbalken durch Bolzen (?) befestigt. Für die großen Basiliken sind Aufnahmen u. Aufzeichnungen über die Dachstühle der röm. Peterskirche (abgebrochen zu Beginn des 17. Jh.) u. von S. Paolo f. l. m. (abgebrannt 1823; unsere Abb. 7d) maßgebend, die, wenn auch häufig im Laufe der Jahrhunderte restauriert u. zT. erneuert, auf die spätantike Tradition zurückgegangen sein werden (vgl. Sackur 132ff. 139ff. 170 m. Lit.). Die Dachbinder der Peterskirche waren wahrscheinlich ursprünglich Sprengewerke, bei denen in einem Doppelbinder eine Hängesäule zwischengesetzt war, zur Unterstützung der beiden Spannbalken in der Mitte (Sackur 132ff u.

Abb. 54, 2). Das Dach von S. Paolo zeigte eine noch kompliziertere Lösung, nämlich ursprünglich doppelte Sprengewerke mit doppelten Bindern u. einer Hängesäule dazwischen (Sackur 130ff u. Abb. 54, 4; Rondelet aO. 116f Taf. 104, 4/6); wohl von einer späteren Restaurierung stammten aus einem dreifachen Hängewerk bestehende Binder (Sackur 141ff u. Abb. 59). Einfache u. doppelte Sprengewerke, mit doppeltem Binder u. Hängesäule, sowie einfache Hängewerke mit u. ohne Spreizen u. doppelte Hängewerke haben sich in der italienischen Bautradition über das MA bis in die Neuzeit gehalten (vgl. dazu Sackur 127ff m. Beispielen; vgl. unsere Abb. 7c/g). Spätantike Darstellungen von Satteldächern finden sich des öfteren auf Elfenbeinen u. Mosaiken; zB. Kirchenbau: Elfenbein des Trierer Domschatzes (R. Delbrueck, Die Consulardiptychen [1929] Taf. 67; W. F. Volbach, Elfenbeine der Spätantike u. des frühen MA [1952] nr. 143 Taf. 45); Grabbau: Lipsanothek von Brescia (J. Kollwitz, Lipsanothek v. B. [1933] Taf. 4; Volbach aO. nr. 107 Taf. 31). Satteldächer geben gelegentlich die Deckel von Sarkophagen wieder, in Anlehnung an heidnische Sarkophage besonders kleinasiatischen Ursprungs (Ravenna: zB. G. Bovini, Sarcofagi paleocristiani di R. [Città del Vat. 1954] Abb. 18). Neben den Satteldächern aus Holzkonstruktion gab es massive Satteldächer aus Steinplatten, besonders in Syrien (Kapelle des Klosters Qasr il Benat bei Dana: Butler aO. 2B Abb. 164, Taf. 13; Portalvorbauten von Brad u. Batuta, vgl. oben Sp. 532). – Die Neigung des Satteldaches ist allgemein nicht stark (Beispiele bei Orlandos 392).

c. Zeltdach, Kegeldach. Die massiven hellenist.-röm. Steinpyramiden-Dächer werden in Syrien auch für den christl. Grabbau übernommen (Kokanaya, 384 nC.: Am. Exp. to Syria 2 [Leiden 1904] 109; Rbeah, Talita, 4. Jh.: Am. Exp. aO. 111; Dana, 6. Jh.: Butler aO. 2B, 139 Abb. 161/2; weitere Beispiele: ebd. Abb. 102/5. 107/8. 150). Wahrscheinlich war das pyramidale Zeltdach für Vierungen von Kreuz- u. Querschiffbauten beliebt (Grabmal der Galla Placidia, vgl. unten Sp. 535; restauriert am Trikonchos beim Dom zu Parenzo: B. Molajoli, La Basilica Eufrasiana di P. [Padova 1943] 92; entsprechende Dächer sind auf den Vierungen zB. der kappadokischen Kreuzbauten anzunehmen, vgl. schematische Rekonstruktionen bei S. Guyer, Grundlagen der abendländischen Kunst [1950] Abb. 39 u. a.). Das Zeltdach ist ebenfalls auf quadratischen Bauten ohne Kuppel zu rekonstruieren (zB. Mar Yakub zu Nisibis: F. Sarre u. E. Herzfeld, Archäol. Reise im Euphrat-Tigrisgebiet 2 [1920] 341 Abb. 317). Über einem polygonalen Tambur erhoben sich polygonale Zeltdächer, mit denen vor allem im Westen häufiger Kuppeln aus leichtem Material umgeben wurden (zB. S. Vitale zu Ravenna: P. Verzone, L'architettura religiosa dell'Alto Medioevo nell'Italia sett. [Milano 1942] Taf. 1). Ein achteckiges Zeltdach rekonstruiert D. Krenker (AbhB 1938, 4, Abb. 10) über der vielleicht geplanten Kuppel der Wallfahrtskirche von Qalat Seman. Der runde Tambur erforderte entsprechend seiner Grundform das Kegeldach (zB. S. Stefano Rotondo vielleicht über eine Kuppel aus leichtem Material: F. W. Deichmann: Miscellanea G. Belvederi [Città del Vat. 1955] 448). Beim Baptisterium von Nocera ruhte das Kegeldach ursprünglich auf freistehenden Pfeilern, so daß das Kuppelgewölbe unter dem Dach sichtbar blieb (M. Stettler: RivAC 17 [1940] 123ff, Abb. 22/3). Darstellungen eines achteckigen Zeltdaches zeigt das Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom (Zentralbau rechts vom Kreuz: Wilpert, Mos. Taf. 42/4), u. eines Kegeldachs das Diptychon Trivulzio im Castel Sforzesco zu Mailand (Hl. Grab: Volbach, Elfenb. nr. 111 Taf. 33). – Im allgemeinen sind die Apsiden der Kirchen mit Dächern in Holzkonstruktion eingedeckt, deren Form sich nach den Umfassungsmauern richtet: halbe Zeltdächer (u. a. S. Vitale u. S. Apollinare in Classe zu Ravenna) oder halbe Kegeldächer (bei der Mehrzahl der stadtrömischen Basiliken).

II. Dachdeckung. Dächer in Holzkonstruktion wurden, wie die röm. allgemein, mit gebrannten Flach- u. Deckziegeln (tegulae et imbrices) eingedeckt (unsere Abb. 7l), wie aus den häufig erhaltenen Ziegeln u. den Darstellungen auf Elfenbeinen u. Mosaiken hervorgeht (Elfenbein im Trierer Domschatz: Delbrueck, Cons.- Dipt. Taf. 67; Volbach, Elfenb. nr. 143 Taf. 45 u. a. m.; die rote Ziegelfarbe herrscht auf den Mosaikdarstellungen vor, zB. A. Grabar, Peinture byz. S. 56). Marmorziegel sind für den christl. Kultbau nicht nachgewiesen, dürften aber für kaiserliche Prunkbauten, vor allem in Kpel, verwendet worden sein. Die konstantinische Apostelkirche zu Kpel hatte Bronzeziegel (Euseb. v. Const. 4, 58).

Papst Honorius I (625/38) ließ die Peterskirche mit Bronzeziegeln eindecken, die er vom Dach des Tempels der Venus u. Roma abnehmen ließ (ex concessu piissimi Heraclii imperatoris: Lib. Pont. 1, 323 D.). In der Darstellung eines Zentralbaus im Apsismosaik von S. Pudenziana zu Rom deutet die Farbe der Ziegel auf Bronze hin (Wilpert, Mos. Taf. 42/4). Die Grabeskirche in Jerusalem war dagegen mit Blei gedeckt (Eus. v. Const. 3, 36). – Dachsimen oder eine eigentlich ausgebildete Traufe scheint sehr selten gewesen zu sein (Porticus eines Hauses zu Refadeh in Nordsyrien: M. de Vogüé, La Syrie Cent. [Paris 1865/77] Taf. 3).

III. Besondere Eindeckungen (Massivgewölbe). Der röm. Tradition folgend wurden über massiven Gewölben bei christl. Bauten meist keine Dachstühle errichtet, sondern die Dachhaut nur auf eine Zwischenschicht über den Gewölben gelegt, so daß die Gewölbeformen sichtbar blieben (Kuppeldach mit freiragender Kalotte ohne Ziegeldeckung auf einem Diptychon aus Bamberg im Bayr. Nationalmus.: Volbach, Elfenb. nr. 110 Taf. 33). Die Dachhaut bestand entweder aus opus signinum oder aus in Mörtel gebetteten Ziegeln (Rom, S. Costanza: G. T. Rivoira, Architettura romana [Milano 1921] 286ff; ein entsprechendes Kuppeldach zeigt das Mosaik von S. Pudenziana: Wilpert, Mos. Taf. 42/4; ein über einem quadratischen Tambur errichtetes, die Kuppel verbergendes Zeltdach, bei dem jedoch ohne Dachstuhl die Ziegel in eine ausgleichende Mörtelschicht gebettet waren, hatte das sog. Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna, C. Ricci: Boll. d'Arte 8 [1914] 12ff mit technischen Details). Die heutige Deckung mit Bleiplatten bei den Bauten in Kpel dürfte auf die ursprüngliche zurückgehen (vgl. Sp. 529); Beispiele: Sophienkirche (u. a. A. M. Schneider, Hagia Sophia [1939] Abb. 7. 9. 12), Sergios- u. Bakchoskirche (J. Ebersolt-A. Thiers, Les églises de Cple [Paris 1913] Abb. 14/5; Taf. 7. 9. 10). Ebenso sind Apsiden von Kirchen in Thessalonike gedeckt (Diehl-Le Tourneau-Saladin aO. Taf. 6/7; Soteriu aO. 105 Abb. 38). – Auch wird die röm. Art, die Kuppel unten mit Stufenringen zu umgeben, weiter angewendet (zB. Mausoleum der Helena vor Rom u. sog. Torrone bei Tivoli; letzteres: ArchAnz [1941] 746 Abb. 5; sog. Tempel der Minerva Medica: G. Caraffa, La sala decagona degli Horti Liciniani [Roma 1944] Taf. 2/5).

IV. Dachschmuck. Der Dachschmuck, wie er selbst noch in der röm. Architektur an Simen, Antefixen u. in den Akroteren bei Monumentalbauten üblich war, hat nur noch eine sehr geringe Bedeutung; wohl in Anlehnung an das Mittelakroter trugen die Giebel der Kirchen ein Kreuz (Elfenbein im Trierer Domschatz: Delbrueck, Cons.-Dipt. Taf. 67; Volbach, Elfenb. nr. 143 Taf. 45); ebenso die Dächer von Kuppelkirchen (erhalten in S. Vitale zu Ravenna, jetzt im Museo Nazionale: S. Muratori, Il R. Museo Naz. di R. [Roma 1937] 21). Christl. Grabbauten hatten mitunter auf der Kegel- oder Zeltdachspitze ein Akroter; ein Pinienzapfen ist erhalten auf dem Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna; vgl. Ricci: Boll. d'Arte 8 (1914) 15 Abb. 38. 51; eine Darstellung auf dem Elfenbein Trivulzio: Volbach, Elfenb. nr. 111 Taf. 33; ein Blattakroter bekrönt das hl. Grab auf dem Elfenbein aus Bamberg: Volbach aO. nr. 110 Taf. 33. – Das Dach der Apostelkirche in Kpel umgaben δικτυωτὰ ἀνάγλυφα χαλκῷ καὶ χρυσῷ κατειργασμένα (‚zierliches aus Bronze u. Gold gefertigtes Gitterwerk': Euseb. v. Const. 4, 58): es könnte sich um eine Art von Brüstung um Terrassendächer gehandelt haben.

A. Andrén, Architectural terracottas from Etrusco-Italic temples (Lund 1940). – E. Buschor, Die Tondächer der Akropolis 1. 2 (Berlin 1929). – W. Darsow, Sizilische Dachterrakotten, Diss. Köln (1938). – W. B. Dinsmoor, The Architecture of Ancient Greece[3] (London 1950). – J. Durm, Die Baukunst der Griechen[3] (1910) 186ff; Die Baukunst der Römer[2] (1905) 316ff. – F. Ebert, Fachausdrücke des griech. Bauhandwerks. 1. Der Tempel, Diss. Würzburg (1910). – F. Luckhardt, Das Privathaus im ptolemäischen u. röm. Ägypten, Diss. Bonn (1914). – A. K. Orlandos, Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλική 2 (Athen 1954) 387/96. – D. S. Robertson, A Handbook of Greek and Roman Architecture[2] (Cambridge 1954). – W. Sackur, Vitruv u. die Poliorketiker. Vitruv u. die christl. Antike. Bautechnisches aus der Literatur des Altertums (1925) 123ff. – A. R. Schütz, Der Typ des hellenistisch-römischen Hauses im Anschluß an Baubeschreibungen griechischer Papyrusurkunden, Diss. Gießen (1936). – A. Tardé, Art. Tectum u. tegula: DS 5, 58/66.

F. W. Deichmann.

Dach II (religionsgeschichtlich).

In antiker Vorstellung waren das Haus u. seine Teile für den Menschen nicht nur praktisch, sondern auch religiös bedeutungsvoll (*Haus, *Tür, *Fenster), wobei öfters auch das D. eine Rolle spielte. Die religiöse Bedeutung des D. hängt dabei nicht unwesentlich von den lokalen D.formen ab, d. h. davon, ob das landesübliche Wohn- u. Gotteshaus flach gedeckt u. einem besonderen Zwecke dienstbar zu machen war, oder ob ein unbetretbares Satteldach den schützenden oberen Abschluß des Wohn- bzw. Kultraumes bildete (vgl. *Dach I). Das erstere war hauptsächlich in den regenarmen Randgebieten des östlichen Mittelmeeres, in Ägypten, Syrien-Palästina, Mesopotamien u. Kleinasien der Fall, während das letztere in Europa, insbesondere in Griechenland, Italien u. den transalpinen Gebieten überwog. Wichtig für die Übertragung einer religiösen Bedeutung auf das D. war einerseits die grundsätzliche Bewertung der Höhe durch den Menschen als größere Nähe zum Himmel, dem Ort des Lichtes u. der Göttlichkeit (*Berg; vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion [1933] 47ff). Da vom Himmel anderseits Sturm, Regen u. Blitzschlag u. zugleich schädigende *Geister niederfahren konnten, kam die Erkenntnis der Schutzwirkung des D. auch mit Dämonenvorstellungen in Berührung. Im folgenden wird über diese beiden Gedankenkreise ein Überblick gegeben, der vorchristl. u. christl. Auffassungen, soweit erkennbar, einander gegenüberstellt.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. In Ägypten fanden auf dem D. der Gräber u. Tempel Zeremonien statt oder weisen zumindest Bilder u. Inschriften auf religiöse Vorstellungen hin. Ohne astralen Bezug ist es, wenn nach dem bekannten Debehni-Relief (5. Dyn.; R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Nubien 2 [1846ff] Taf. 35) auf dem Mastaba-D. die Leichenfeier vorgenommen wurde, da die Gruft nur von hier aus zugänglich war (H. Junker, Gîza 2 [1934] 59. 64). Mit dem Sonnenkult steht es aber in Verbindung, wenn bei Mastaben der 6. Dyn., wie zB. dem Vezier Kagemni in Sakkara, in das Flachdach zwei Sonnenboote eingetieft sind, an denen Zeremonien anzunehmen sind (A. Hermann, Führer durch Memphis u. Sakkara [1938] 131f, Plan 3). Auch bei Schrägdächern wird Hinwendung zur Sonne zum Ausdruck gebracht. Schon königl. ‚Pyramidien‘ des MR, d. h. die bekrönenden Schlußsteine des in dieser Zeit aus Ziegelmauerwerk errichteten Spitzgrabes, tragen die blickenden Augen des toten Pharao mit dem Gebetsspruch, er möge ‚die Sonne schauen u. seine Seele höher als der Orion sein‘ (H. Schäfer: ZÄgSpr 41 [1904] 84; 66 [1931] 70f). In Nachfolge dieses königl. Anliegens spart seit der 18. Dyn. ein pyramidenförmiger Tumulustyp der theban. Beamtengräber an der Dachschräge eine Nische aus für die Kalksteinfigur des Grabinhabers, der knieend zur Sonne betet (G. Steindorff–W. Wolf, Die theban. Gräberwelt [1936] 46 Abb. 9; vgl. A. Hermann, Die Stelen der theban. Felsgräber der 18. Dyn. [1940] 20f). Den Wortlaut des Sonnengebetes, das der Tote vom Grabdach verrichten sollte, bietet die Stele, die er dem Osthimmel entgegenhält. Die Texte sind Begrüßungslieder an die Morgensonne, zugleich älteste Belege des *Chairetismos (zB. Berlin, Ägypt. Mus. Inv. Nr. 2314 = Berl. Ägypt. Inschriften 2 [1924] 51). Für kultische Zeremonien auf dem Tempeldach stehen in älterer Zeit keine Belege zur Verfügung (anzunehmen sind sie aber schon für die Terrasse des Obeliskensockels beim Sonnenheiligtum des Newoser-Re; 5. Dyn.; vgl. Hermann, Führer durch Memphis Abb. 24). Deutlicher sind die Befunde im NR u. besonders in ptolemäisch-römischer Zeit. Bloße Naturbeobachtung ist zunächst die nächtliche Tätigkeit der ‚Stundenbeobachter‘ (imjw wnw. t); diese Priester werden, ohne von Haus aus Astrologen zu sein, griech. als ὡροσκόποι bezeichnet (H. Kees, Ägypten [1933] 303). Genauere Angaben über D.feiern am Neujahrsfest geben Wandreliefs u. Inschriften in den späten Tempeln zu Dendera u. Edfu (A. Erman, Die Religion der Ägypter[3] [1934] 370f; Ermans Annahme, die Heraufführung des Kultbildes der Hathor v. Dendera auf das D. ins Sonnenlicht sei erst Übertragung aus dem Totenkult, ist unbegründet). In Edfu zeigen die Wände der Osttreppe die priesterliche Neujahrsprozession mit dem Horusfalken zur Dachterrasse, wo nach den am Morgen gesungenen Hymnen auf die aufgehende Sonne in einem offenen Kiosk, dem ‚Himmel‘, am Mittag die ‚Vereinigung (der Gottesseele) mit der Sonne‘ (ẖnm-itn-Zeremonie) vor sich ging mit dem Abschluß durch Speise- u. Brandopfer (M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées 1 [Le Caire 1949] 375/428; dazu H. Junker: Bibliotheca Orientalis 8, 4 [1951] 142/6). Dem

Kult auf dem Tempeldach entsprechen zT. Kulte dachloser Heiligtümer, wovon noch Clem. Al. das der ägypt. Athena (Isis-Neith v. Sais) kennt (strom. 5, 28, 6). Für die ältere Zeit müßte man an die Sonnentempel von Amarna erinnern. Außer als Kultstätte hatte das D. in Ägypten auch schützende Bedeutung, wie es die Gestaltung der Wasserspeier an den Tempeldächern von ältester bis in jüngste Zeit als ein apotropäischer Löwe erkennen läßt (U. Schweitzer, Löwe u. Sphinx im alten Ägypten [1948] 26f; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube [1948] 154). – Weltlichen Feierstunden diente das Dachzimmer in hohen Bauten, wie dem sog. ‚Hohen Tor' von Medinet Habu, wo Ramses III in den Reliefbildern mit jugendlichen Haremsmädchen beim Spiel gezeigt ist (U. Hölscher, Das hohe Tor von Medinet Habu [1910] 40/2 Abb. 7/8). Da der Pharao zum Götterfest in den Tempel kam, gingen hier demnach religiöse u. weltliche Erhebungen Hand in Hand. Noch in ptolemäischer u. römischer Zeit werden die Dachzimmer auf Türmen im Wohn- oder Tempelbezirk (Preisigke) auch für Lustbarkeiten verwendet (Grimal). – Auch in Mesopotamien u. Kleinasien waren die Flachdächer, zu denen meist eine Außentreppe führte, betretbar. Die D.terrasse selbst, eine D.laube oder ein aufgestocktes Zimmer konnten kultischen Zwecken dienen. Nach einem nicht ganz eindeutigen hethit. Text empfängt eine Frau in Gegenwart von Hierodulen (also im Tempel?) auf dem D. eine Nachricht, die sie vor Erregung fast vom D. fallen läßt (vgl. bei Naumann 150f). Den Thalamos für die kultische Hochzeit der Hierodulen mit Zeus Belus (Ba'al) auf dem D. des Turmtempels zu Babylon erwähnt Herodot (1, 181; vgl. B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 72ff. 86ff; dazu unsere Abb. 6). Assyrische Reliefs, wie eines aus Chorsabad (8. Jh.), zeigen auf der D.höhe ein vielleicht kultisches Festmahl (P. E. Botta, Monuments of Ninive 2 [Par. 1849] Taf. 141 = J. B. Pritchard, The Ancient Near East in Pictures [Princet. 1954] 129 Abb. 370). Die mit erhobenen Händen gezeigten Männer auf dem D. des Wehrturms (ebd.) sind keine Himmelsanbeter, sondern Krieger, die die Kapitulation verkünden oder durch den ‚Lichttelegraf' für die belagerte Festung Hilfe herbeirufen, wie es ägypt. Reliefs Ramses' II u. III auf Dächern syrisch-palästinensischer Festungen wiedergeben; dabei hält der Signalgeber eine brennende Lampe hoch (vgl. W. Wreszinski, Atlas zur altägypt. Kulturgeschichte 2 [1928ff] Taf. 58. 146. 151). Daß Dämonen auf Kultschreinen saßen, verdeutlicht die Bauurkunde von Sippar (9. Jh. vC.; Brit. Mus. nr. 91000), wo die Diener des Sonnengottes vom D. seiner Kapelle aus sein Altaremblem an Fäden halten (H. Schäfer-W. Andrae, Die Kunst des Alten Orients [1925] 488). Wenn der Fürst von Byblos den an der syrischen Küste angetriebenen u. schützend von einem Erikabaum umwachsenen Sarg des Osiris nach Plut. Is. 15 als Stützbalken unter sein D. stellt (ἔρεισμα τῇ στέγῃ), liegt der Gedanke vor, daß die ungewöhnliche Stütze die Hauskonstruktion verstärkt; anderseits kam der verborgene Gottesleib damit an den sichersten Ort der Behausung. Wie eine Erinnerung an die Überlieferung bei Plutarch bzw. wie eine rationalistische Deutung davon mutet es an, wenn der ‚Jeremias-Brief' (v. 58) sagt: ‚Ein hölzerner Pfeiler (ξύλινος στῦλος) (auch) im Königspalast ist (als D.stütze) wichtiger als ein toter Götze' (vgl. Kautzsch, Apkr. 229; dazu Prov. 9, 1).

II. Israel. In Palästina spielt das Flachdach in Leben u. religiöser Literatur von früh an bis in röm. u. christl. Zeit eine Rolle (gâg: Deut. 22, 8 = δωμάτιον: LXX; Flav. Joseph. bell. J. 5, 12, 3; Herodian. 1, 12, 8; Hier. ep. 106, 63 [PL 22, 859]). Das Gebot, zum Schutz gegen Herabfallen ein D.geländer anzubringen (ma'aqe; Deut. 22, 8), gilt später für Wohnhaus u. Tempel (Siphré 116a; vgl. Midr. Tann.; Bab. b. 4, 1). Auf dem Hausdach, dessen Erd-Estrich mit der D.walze geglättet wird (Dalman 7, 120f), bildet sich Wildwuchs, der rasch in der Sonne verdorrt. Darum wird dem Chronisten das ‚verdorrte Gras auf den D.' zum Gleichnis irdischer Vergänglichkeit (2 Reg. 19, 26) u. wünscht der Psalmist den Feinden Israels einen ebenso raschen Untergang (Ps. 129, 6). Einst wie heute legt man im Orient Dinge zum Trocknen vorsätzlich aufs D. (vgl. Dalman 7, 82). Trocknende Schilfbündel benutzt vor der Landnahme in Jericho die Dirne Rahab, um die Späher zu verstecken (Jos. 2, 6). Dächer fester Türme, die man verbarrikadieren konnte, dienten in Kriegszeiten als Zufluchtsort (Judc. 9, 51). Täglich hält der Palastwächter vom D. Ausschau u. meldet Ankömmlinge (2 Sam. 18, 24f). Wegen des weiten Ausblicks u. der frischen Luft ist das D.

dann öfters bevorzugter Platz zur Unterbringung von Gästen, für Geselligkeit u. Feste. So wird dem Saul im Hause des Samuel ein gastliches Nachtlager auf dem D. hergerichtet (1 Sam. 9, 25f). In Sunem läßt eine reiche Frau für den Gottesmann Elisa, der sie öfters besucht, auf dem D. eigens eine Schlafstätte errichten u. mit Mobiliar versehen (2 Reg. 4, 10). In seinem ‚kühlen Obergemach' ('alijjat qîr; Dalman 7, 85: ‚Kühle-Söller') empfängt der Moabiterfürst Eglon den Israeliten Ehud u. wird hier von ihm erschlagen (Judc. 3, 20ff). Ähnlich sitzen die Philisterfürsten als Festgäste auf der D.terrasse des Dagontempels, als Simson diese niederreißt (Judc. 16, 27). Ein Freudenfest, wohl wegen des Abzugs fremder Belagerer, feiert das Volk von Jerusalem auf den Hausdächern (Jes. 22, 1), wie man darauf auch Hütten für das Laubhüttenfest errichtete (Neh. 8, 16). Die weithin sichtbare D.fläche gilt in besonderem Maße als Ort der Öffentlichkeit. Wenn Absalom auf dem D. des Königspalastes ein Haremszelt aufstellt u. dort vor aller Augen zu den Kebsweibern seines Vaters David eingeht, bedeutet das, außer vielleicht einer Erinnerung an die mesopotamische Liebesbegehung auf dem D. der Zikurat (oben Bd. 2, 526), eine öffentliche Toterklärung des väterlichen Vorgängers auf dem Thron (2 Sam. 16, 20ff). In engerem Sinn religiösen Zwecken diente das D., wo sich Relikte heidnischer Götzenverehrung erhalten hatten, wie ihn zB. das Tonmodell eines Kultbaus aus Beth-Schean andeutet (11. Jh. vC.); auf dem Flachdach steht über einem Teil der Grundfläche ein Obergemach, aus dessen beiden Öffnungen unbekleidete Männer mit Vögeln in den Händen heraustreten (A. Rowe, The Four Canaanite Temples of Beth-Shan [Philad. 1940] 62 Taf. 17, 1. 56A, 2. 67A, 1/2). Von König Josia wird berichtet, er habe bei seiner religiösen Reform die von den Königen von Juda auf dem Tempeldach in Jerusalem errichteten Altäre abbrechen lassen (2 Reg. 23, 12). Ob bei diesen altkanaanäischen Kulten mesopotamische oder ägyptische Einflüsse wirkten oder eine gemeinsame ältere Basis zugrunde lag, läßt sich nicht mehr entscheiden. Der Prophet Jeremias verkündigt denen Untergang, die auf den D. ‚dem gesamten Himmelsheer geräuchert u. anderen Göttern Trankopfer gespendet' haben (Jer. 19, 13; 32, 29). Daß die Himmelsanbeter auf den D. zugleich auch bei Jahwe u. Milkom schwuren, scheint eine unklare Stelle bei Sophonias auszudrücken (1, 5). Zum Ort der Sünde wird das D. für David, der beim Anblick der sich badenden Bethsaba in Begierde verfällt (2 Sam. 11, 2). Nach der Prophezeiung des Jeremias werden dem Moabitervolk am Tag der Bestrafung ihres Frevels wie die Gassen so auch die Dächer Stätten öffentlicher Buße sein (Is. 15, 3). – Die große Bedeutung des D. im täglichen Leben erklärt seine Heranziehung für bildlichen Sprachgebrauch. Wie in anderen Bereichen tritt das D. auch im AT als pars pro toto für ‚Haus' ein (zB. Gen. 19, 8). Stellen in der poetischen Literatur gehen über diese Verwendung aber hinaus. Friedliches Leben im Winkel auf dem D., wo zB. auch die Witwe wohnt (Judith 8, 5), ist nach einem Weisheitsspruch der Friedlosigkeit in einem geräumigen Hause vorzuziehen (Prov. 21, 9; vgl. 25, 24). Weibergekeif wird bildlich mit einem den Regen durchlassenden D. verglichen (ebd. 19, 13; 27, 15); auch sagt man: ‚durch Faulheit senkt sich das Gebälk u. durch Lässigkeit der Hände tropft's von der Decke' (Eccl. 10, 18). Denn der Tätige dichtet das D. rechtzeitig mit der Dachwalze (ma'agēlā) ab (Makkot. 2, 1b; Tosaph. Maksch. 2, 3; Einschränkung dieser Betätigung am Sabbath: Moed Katan 1, 10; zum Ganzen Dalman 7, 83). Ferner vergleicht der Verzweifelte seine Klage mit der des einsamen Vogels auf dem D. (Ps. 102, 8). Auf einige dieser Äußerungen greifen das NT u. die Kirchenväter zurück, so auf die soeben angeführte vielleicht Jesus selbst, wenn er davon spricht, daß ohne Gott ‚kein Sperling (vom D.) herabfällt' (Mt. 10, 29). Moderne Parallelen zum palästinensischen Flachdach vgl. bei Dalman 7, 58ff. Erst fern vom Orient u. unter dem Einfluß fremder D.formen u. D.vorstellungen konnte bei den Juden die Gestalt des D.-Dämons Agrath entstehen, gegen den sich die Mutter im Haus zum Schutz des neugeborenen Kindes mit einem Amulett versieht (Gaster, Art. Birth, jewish: ERE 2, 655a).

III. Griechisch-römisch. Bezeichnend für die geographische Bedingtheit der D.vorstellungen ist, daß kultisches Betreten des D.s von griechisch oder lateinisch schreibenden Autoren fast nur für den Orient oder in Befolgung orientalischer Bräuche berichtet wird. Bei den Adonisfesten wurden die ‚Adonisgärtchen' von Frauen auf das Hausdach getragen, wo die Pflanzen in der Sonne rasch erblühten u.

verwelkten (H. Sulze, Ἀδώνιδος κῆποι: Angelos 3 [1930] 78; vgl. oben Bd. 1, 95). Nach Strabo libierten u. räucherten die Nabatäer täglich der Sonne auf ihren Dächern (Strabo 16, 4, 26; vgl. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [Kristian. 1915] 224). Über die Errichtung von Hausaltären auf den D. unterrichtet eine Eingabe an den Strategos v. Krokodilopolis vJ. 242 vC. (PPetr. 1, 28 [1, 74]: Wilcken, Chrestom. nr. 449). Von Zauberriten auf dem D. wird wiederum nur im ptolemäisch-römischen Ägypten gesprochen. Nach PGM IV 155/75 legt sich bei der Hydromantie vor der Systasis mit Gott Typhon der Zauberer nackt, d. h. aller irdischen Hüllen ledig, auf das Hausdach, bis vom Himmel ein Falke kommt u. ihn mit den Flügeln schlägt (A. Abt, Die Apologie des Apul. v. Madaura [1908] 172; man beachte, daß umgekehrt ein Ritus der Lychnomantie ebenerdig stattfinden muß; ebd. 163_1). Einen ähnlichen Gebetsritus des Zauberers auf dem D. bei Sonnenuntergang zur Gewinnung eines Amulettsteins schreibt PGM I 43ff vor; Herbeizwingungszauber auf dem D. bei Mondaufgang ebd. IV 2444ff; vgl. auch 2709ff. Aus Rom selbst wird ein auf Demokrit zurückgeführter Wetterzauber ähnlicher Art berichtet: gegen Regen u. Donner solle es helfen, wenn man die Leber eines Chamäleons ,in tegulis' verbrennt (Plin. n. h. 28, 113); über diesen Aberglauben entrüstet sich Gell. 10, 12, 3. Das griech. Sprichwort ,mit ungewaschenen Füßen aufs D. steigen' (Zenob. 1, 95; vgl. Lucian. pseudol. 4; Plut. rhet. didasc. 14) meint wohl nicht einen unterlassenen Reinigungsritus, sondern eher das tägliche Fußwaschen vor dem Schlafengehen (vgl. Cant. 5, 3). Vom D. blickten gern Zuschauer bei Aufführungen, etwa solchen von Tänzerinnen, herunter. Da in Ägypten nicht wie in Israel ein D.geländer vorgeschrieben war (Deut. 22, 8), fiel einmal ein Sklave, der nach den Mädchen geblickt hatte, herab u. kam dabei zu Tode (POxy 472, 22; 182 vC.). – Dem Bedürfnis, mit dem freien Himmel in Verbindung zu treten, entsprachen in Ländern, wo das begehbare Flachdach zurücktrat, dachlose Heiligtümer. Ein alter Freilichttempel in Griechenland war zB. derjenige der Demeter Mysia, welcher zwischen Argos u. Mykene lag (O. Kern: PW 4, 2, 2730). Verschiedentlich werden römische Götter erwähnt, denen ein D. unerwünscht war. So durfte nach Plutarch in Rom bei Hercules u. Bacchus nur unter freiem Himmel geschworen werden (quaest. Rom. 28; dasselbe von Dius Fidius: Varro l. l. 66). Nach Plin. sollte von den Bauerngottheiten Seia, Segesta u. einem aus Arkandisziplin nicht namentlich genannten Numen nur das letztere unter einem D. angerufen werden (n. h. 18, 8: tertio ex his nominare sub tecto religio est). Wie schon für Poseidons Dreizack auf der Akropolis wurde auch für das Bild des Terminus auf dem Kapitol eine Überdachung verboten (Rose 43f). Da es sich in Fällen wie den letztgenannten nicht um kosmische Götter handelt, war manchmal wohl nicht der Drang zur Himmelsnähe die Ursache der Dachlosigkeit (so H. Usener, Götternamen [1929] 181); vielmehr dürften einige Kulte ihre Prägung schon zu einer Zeit erhalten haben, wo man Heiligtümer noch nicht einzudecken pflegte. Ein Relikt aus dieser Stufe ist vielleicht der von Strabo nach Poseidonios wiedergegebene Brauch ,samnitischer' Frauen auf einer Insel an der Loiremündung. Diese ekstatischen Dienerinnen des Dionysos sollen alljährlich dessen Tempel einmal abgedeckt u. das D. am gleichen Tage noch vor Sonnenuntergang wieder verschlossen haben (Strabo 4, 4, 6). Wenn bei der bewußten Vornahme hier doch Gewährung der Freizügigkeit für die Gottheit mitspielte (Sartori 231 mit volkskundlichen Parallelen), trat diesem Wunsche zugleich aber der nach Schutz vor nächtlichen Gefahren zur Seite. Für die Vorstellung freien Abzugs der Gottheit durch das Hausdach schon in älterer Zeit könnte die unklare Homerstelle sprechen, wo Athene (als Vogel?) aus dem Haus des Odysseus (durch die D.-luke?) fortfliegt (ἀνόπαια διέπτατο: Od. 1, 320; vgl. ebd. 22, 239). Denn ähnliches gilt für die Seelen der Toten, deren Geister, zumal wenn es sich um Ermordete handelt, auf den Dächern saßen (vgl. Aesch. Agam. 1217). Der Tempel, in den Pausanias vor seinen Verfolgern floh, wurde nach Verrammelung der Türen oben abgedeckt: quo celerius sub divo interiret (Corn. Nep. Paus. 5). Im älteren Bericht des Thucyd. über den gleichen Vorgang (1, 134) starb Pausanias außerhalb des Tempels; das Motiv des D.-Abdeckens ist also anscheinend erst in der jüngeren Version als eine Hilfe für die zum Himmel strebende Seele gedeutet worden (zum Ganzen Sartori 231). An Rückkunft vom Himmel ist wohl gedacht, wenn ein für tot gehaltener Heimkehrer in Rom nicht durch die Türe, sondern über das D. in sein Haus gelangen mußte

(Plut. quaest. Rom. 5; vgl. Sartori 238; Rose 51f betont die bei Plut. aO. wiedergegebene Parallele, daß bei den Griechen der auf diesem Weg Zurückkehrende als neugeborenes Kind galt). In den gleichen Gedankenkreis gehört es, wenn nach Ovid das Totenopfer auf einen Dachziegel (tegula) gelegt wurde (fast. 2, 535). Die Beziehung des Tempeldachs zum Himmel drückt sich besonders in der Gestaltung griechisch-römischer Tempelgiebel aus. Die Götterepiphanie etwa in der Giebelszene mit Romulus des Quirinus-Tempels oder das Bild der Dea Caelestis am Giebel des Isistempels auf dem Marsfeld zeigt die Vorstellung, ein unmittelbarer Zugang zum Götterbereich bestehe vom D. aus (Hommel 20f. 49f; ebd. 21 Ankündigung einer allgemeinen Behandlung des D.giebels als ‚Himmel'; eine Erinnerung an den römischen Giebel als ‚Himmelspforte' ist es vielleicht, wenn Aug. c. Faust. 20, 6 von einem dreieckigen Himmelsfenster spricht, durch das die Sonne scheint; vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1918] 96_3). Hinweise auf astrale Bezüge des D.giebels in Gestalt einerseits des ‚Sonnengesichts', andererseits als Akroterfiguren vgl. bei K. Schauenburg, Helios (1955) 21f u. Abb. 8. Wie sich helfende Gottheiten auf Gebäude herniederließen, konnten höhere Wesen durch das D. einzudringen u. den göttlichen u. menschlichen Insassen der Behausung zu schaden suchen. Bei den Römern war hierfür das Impluvium im D. der gegebene Weg. Wie man sich Jupiter als Goldregen durch das D. zu *Danae niederfahren dachte (Terent. eun. 588), ebenso sollten zu Hercules u. seinem Zwillingsbruder zwei gefährliche Schlangen gekommen sein (Plaut. Amphitr. 1108). Umgekehrt muß die dem Flamen Dialis wesenswidrige Fessel eines in sein Heiligtum eingeführten Gefangenen gelöst u. durch das Impluvium über das D. auf die Straße geworfen werden (Gell. 10, 15, 8). Als ein Adler nach der Geburt des Kaisers Maximus ein Stück Fleisch durch ein Impluvium fallen ließ, rief dies Furcht u. Schrecken hervor (Hist. Aug. Max. et Balb. 5, 3). Drohende Gefahr drückt sich manchmal auch dadurch aus, daß etwas am D. einstürzt. So war es ein schlechtes Omen, als vom Concordiatempel infolge Blitzschlags die Victoriastatue herunterfiel (Liv. 26, 23, 4), u. der Calpurnia in der Nacht vor Caesars Ermordung träumte, der auf ihrem Hause auf Senatsbeschluß errichtete Giebel stürze herab (Obsequ. 67). Ein böses Omen war auch, daß dem T. Gracchus von Krähen oder Raben ein Ziegelteil der Dachtraufe vor die Füße geworfen wurde (ebd. 27a). Diese Ereignisse berühren sich mit der Vorstellung, daß Omentiere gerade auf dem D. erscheinen (McCartney 412). Vom Philosophen Xenokrates stammte ein verschollenes Werk über derartige Omina, worin u. a. Wiesel u. Schlangen auf dem D. eine Rolle spielten (Suid. s. v. οἰώνισμα u. Ξενοκράτης; vgl. McCartney 414). Schon Hesiod warnte vor der sich niederlassenden Krähe (op. 746f). Gelegentlich riefen Bienenschwärme auf dem D. Beunruhigung hervor (Obsequ. 53. 72; Liv. 21, 46, 2; Tac. ann. 12, 64, 1 vom Kapitolsgiebel). Am häufigsten erschien als übelverkündendes Omen auf dem D. die Eule. Von einer solchen wurde auch Dido gewarnt (Verg. Aen. 4, 462f). Vor des Augustus Tod saß eine auf dem Senatsgebäude (Dio Cass. 56, 29, 3), vor dem des Kaisers Valentinian eine auf dem kaiserlichen Bad (Amm. Marc. 30, 5, 16; vgl. Tib. 1, 5; zum Ganzen McCartney 410ff). Daß der Storch auf dem D. als Glücksbringer galt, scheint Plutarch ausgesprochen zu haben (qu. conv. 8, 7, 3 [727E]; zur Lesung τὸ ἐπιβάϑρον τέγης anstatt τι γῆς vgl. Rose 36_4). In der röm. Literatur wird außer von Vögeln auch von großen Vierfüßlern auf dem D. gesprochen. Nach Anhören einer fabulosen Erzählung äußert Trimalchio, auch er wolle eine erschreckliche Sache erzählen, nämlich vom Esel auf den Dachziegeln (rem horribilem narrabo: asinus in tegulis: sat. 63, 2). Nach Rose soll es sich hier um einen ‚neuartigen u. unerwünschten Geist' auf dem D. handeln; mit zahlreichen Belegen für die Bedeutung des D. als Sitz der Geister sucht er zu erklären, warum auch der Esel auf dem D. eine ‚res horribiles' sei. Aber ist die Bemerkung bei Petron. denn wirklich ernst gemeint? Und liegt tatsächlich eine Beziehung zu abergläubischen Vorstellungen oder nicht eher eine humorvolle Anspielung auf gewisse Fabelmotive vor? Für Aberglauben könnte zwar sprechen, daß in der ersten Stunde nach der Geburt des Pertinax ein Rappe auf ein Hausdach stieg u. ein Chaldäer dem Kind hieraus künftige Größe prophezeite (Hist. Aug. Pertin. 1, 2f). Ferner nennt Livius mantisch bzw. sogar sakrilegisch aufgefaßte Fälle, wo Kälber das Hausdach bzw. den Oberstock erstiegen (Liv. 36, 37, 2; 21, 62, 3). Ein gewöhnliches Alltags-

bild waren dagegen Hunde auf dem D., wie sie schon ein mykenisches Hausmodell in Reliefdarstellung ohne jede ominöse Hinterbedeutung zeigte (Schweitzer). Ein von McCartney beigebrachtes englisches Sprichwort des 18. Jh. dürfte auf die richtige Erklärung der Petronstelle hinführen: When an Ass climbeth a Ladder, you may find wisdom in Woman (McCartney 414_5), nämlich auf die Erklärung als Tierfabel, insbesondere die von der ,Verkehrten Welt', worin das Unmögliche einmal möglich wird (R. Würfel: Wissensch. Zs. Univ. Leipzig 1952/3, 70f). Ein wenig anders verwendet das Motiv die Fabel vom Esel, der, ein D. betretend, Ziegel zertrat u. sich damit entschuldigte, daß tags zuvor ebenda ein Affe hinaufgeklettert sei (Babr. 125, 1). Die Lehre, kein Wesen solle sich selbst erhöhen bzw. es solle sich auf das Seine beschränken, die hier unschwer abzulesen ist, steht vielleicht schon hinter den ältesten Belegen für das Thema, den ägypt. Tiergeschichten. Hier steigt zB. ein Hund auf der Leiter aufs D. oder ersteigt die Schwalbe einen Baum, auf dem bereits ein Nilpferd sitzt (vgl. die bildlichen Darstellungen des NR nach E. Brunner-Traut, Ägyptische Tiermärchen: ZÄgSpr 80 [1955] 23 nr. 10 Taf. 3 unten). In der griech. Fabelliteratur spielt das D. eine ähnliche Rolle. So wenn der aufs D. entflogene Hahn dort oben vom Adler geholt wird (Babr. 5), oder wenn im Gespräch zwischen Nachtigall u. Schwalbe jene die Einsamkeit im Busch, diese das schützende Hausdach als Aufenthaltsort vorzieht (ebd. 12). Auch wo das Motiv des D. als schützender oder gefährdeter Ort jeglicher religiöser Hinterbedeutung entbehrt, erweist es sich immer wieder als eine dem antiken Menschen wichtige Vorstellung.

B. Christlich. I. Neues Testament. Den Gegebenheiten Palästinas entsprechend, spielt das D. auch im NT u. dabei in heilsgeschichtlichen Vorgängen eine Rolle. Für Jesus u. die Apostel ist das orientalische Flachdach faktisch u. sinnbildlich der gegebene Ort der Verkündigung: ,was ihr ins Ohr hört, das verkündigt über die Dächer' (Mt. 10, 27: κηρύξατε ἐπὶ τῷ δώματι; Vulg. praedicate super tecta; Lc. 12, 3: κηρυχθήσεται ἐπὶ τῷ δ., Vulg. praedicabitur in tectis; zur Erklärung der Verwendung von δῶμα = hebr. gâg, führt Hier. ep. 106, 63 aus: δῶμα in orientalibus provinciis idipsum dicitur quod apud nos tectum). Das palästinensische D. ist mit dem Herrenwort als Ort der Öffentlichkeit zugleich theologisch verstanden (so schon 2 Reg. 16, 22, LXX: ἐπὶ τὸ δῶμα.. κατ' ὀφθαλμοὺς πάντος 'Ισραήλ). Die D.terrasse, die den Juden zur Abhaltung des Passahmahles dienen konnte (Tos. Pes. 6, 11; j. Pes. 35b), wurde auch von Jesus dazu ausersehen (Mc. 14, 15; Lc. 22, 12: ἀνάγαιον μέγα ἐστρώμενον, Vulg. coenaculum grande [magnum] stratum). Das hier gebrauchte Wort ἀνάγαιον, der offene D.söller (Dalman 7, 85), wird von den Lateinern, welche die Situation nicht genau kennen, bezeichnenderweise als ein geschlossener Raum aufgefaßt; vgl. die Stellensammlung bei Bauer, Wb. 93; später haben die Pilger es als ein Haus zu lokalisieren gesucht. Unter dem Namen ὑπερῷον ist der Platz oben auf dem Hause Versammlungsstätte der Christen (Act. 1, 13; 20, 8f; vgl. Bauer, Wb. 1529), ebenso wie jüdische Gelehrte auch hier zusammenzukommen pflegten (Schabb. 1, 4; Tos. Schab. 1, 16; 2, 5; vgl. Strack-B. 1, 952). Wenn Petrus auf dem D. betet (Act. 10, 9), so verhält er sich wie die Rabbis, die dort die Thora lasen ('Erub. 10, 3; vgl. Strack-B. 2, 696). Auf dem D.söller werden auch Tote aufgebahrt wie Tabitha in Joppe, welche Petrus wiedererweckte (Act. 9, 37). Besonders anschaulich verwendet das D. die Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen, den seine Träger wegen der Menschenmenge nicht zu Jesus ins Haus bringen können u. darum auf der Außentreppe hinauf auf das Flachdach tragen (Mc. 2, 4; Lc. 5, 19). Oben angekommen decken sie das D. ab (für ἀποστεγάζειν nimmt E. Lohmeyer, Das Ev. des Markus [1937] 51 [mit Lit.] entweder Mißverstehen eines aram. Ausdrucks für ,aufs D. steigen' an [Wellhausen] oder irrtümliche Erinnerung an das westliche Ziegeldach), d. h. sie graben die aus Estrich u. Balken bestehende Decke auf (Mc. 2, 4: ἐξορύσσειν, Vulg. patefacientes; vgl. Dalman 7, 119) u. lassen den Kranken ins Innere des Hauses hinab (Lc. 5, 19 verzichtet auf die Angabe, wie das D. geöffnet wurde u. bemerkt nur, daß der Kranke hinabgelassen wurde ,durch die Ziegel': διὰ τῶν κεράμων; Vulg. per tegulas). Der Vorgang ist in der antiken Überlieferung nicht ohne Parallelen, wobei die oben Sp. 544 angeführte magische D.abdeckung in heidnischen Tempeln natürlich ausscheidet. In Babylon soll König Jojachins Gattin durch den geöffneten D.estrich (ma'azêba) zu ihm in das Gefängnis hinabgelassen worden sein

(Vajj. R. 19 [50b]; vgl. 2 Reg. 24, 12). In Jerusalem hatte der Herodestempel einen D.-söller ('alijjâ), von dem Luken in das Heiligtum hinunter führten. Zu Reparaturen ließen sich die Handwerker in Kästen hierdurch in das Innere hinab (Middr. 4, 5f; Flav. Jos. bell. Jud. 5, 5, 5; vgl. Dalman 7, 86). – Eine theologische Bedeutung gewann das D. besonders durch das Wort des Hauptmanns v. Kapernaum (Mt. 8, 8; Lc. 7, 6), dessen Glaube ihn gewiß sein ließ, Jesus werde seinen kranken Knecht auch ohne ‚unter sein D.', d. h. in sein Haus, einzutreten, heilen (Mt. 8, 8; Lc. 7, 6: ὑπὸ τὴν στέγην, Vulg. sub tectum; ‚tectum pro domo' schon Quint. 8, 6, 20 u. ö.). Ein Wort Jesu veranschaulicht am zufälligen Aufenthalt auf dem D. des Hauses die Plötzlichkeit, mit welcher das letzte Gericht Gottes über die Menschen hereinbricht, eine Mahnung zu steter Bereitschaft: ‚Wer auf dem D. ist, soll nicht (die Außentreppe) hinuntersteigen u. etwas im Hause (innen) holen wollen' (Mt. 24, 17; Mc. 13, 15; Lc. 17, 31; vgl. Dalman 7, 85). – Zusammenfassend ist zu sagen, daß das D. im NT nicht kraft einer inhärenten symbolischen Bedeutung, sondern allein aus heilsgeschichtlichen Situationen heraus belangvoll wurde.

II. Väterexegese. Für die Kirchenväter kamen Äußerungen über das D. vor allem bei Exegese einschlägiger Bibelstellen in Betracht. Hieron. faßt bei Behandlung von Ps. 101, 8 einige solche zusammen (Acta 19, 9; Dt. 22, 8; Mt. 10, 27; Jes. 22, 1), geht dabei aber allein auf sprachliche Fragen ein, ohne theologische aufzuwerfen (δῶμα = tectum, zugleich identisch mit dem römischen solarium oder menianum, d. h. Söller oder Flachdach; ep. 106, 3 [PL 22, 858f]). Die oben erwähnte Stelle aus Sophonias (Sp. 542) gibt Hieron. interpretierend wieder mit: eos, qui in domatibus adorant militiam coeli, solem et lunam et reliqua astra (in Soph. 1, 5 [PL 25, 1342]). Clem. Rom. verwendet die Erzählung von den Kundschaftern auf dem D. der Dirne Rahab (Jos. 2, 6; 6, 17) unter Benutzung von Hebr. 11, 31 zur bildlichen Kennzeichnung der Erwählten als derjenigen, die unter einem D. versammelt sind (1 Clem. 12, 6). Aug. bespricht die Davidepisode u. deutet die Liebe des Königs zu der sich waschenden Bethsaba (2 Sam. 11, 2) als die Liebe des Christen zur Kirche, die sich vom Schmutz der Zeitlichkeit reinigt u. durch geistliche Kontemplation über das beschmutzte Haus hinaustritt (c. Faust. Manich. 22, 87 [PL 42, 459]; die Stelle übernimmt Isid. mit dem erläuternden Vorsatz: quasi in solario deambulans, quia in sole posuit tabernaculum suum [in Reg. 2, 2, 6: PL 83, 411f]). Das ntl.‚Predigen über (auf) den Dächern' (Mt. 10, 27) erklärt Tert. richtig als das Fehlen jeglicher Geheimlehre bei der Verkündigung des Evangeliums: Dominus palam edixit, sine ulla significatione alicuius taciti sacramenti (praescr. 26, 2). Dagegen deutet Aug. die Mt. 10, 27 erwähnte ‚Dunkelheit', in welcher das ‚Wort' anfänglich gehört wird, als ‚Fleischesfurcht' (in timore carnali) u. das ‚Licht', worin es wieder ausgesprochen werden soll, als ‚Vertrauen auf die Wahrheit nach Empfang des Hl. Geistes'; die Aufforderung, das ins Ohr Vernommene ‚über die D.' zu predigen, versteht er als eine Mahnung, sich über das Leibliche zu erheben (quaest. in Mt. 10, 27 [PL 35, 1365]). Die allegorische Erklärung der Stelle wird später aufgegeben, zB. von Beda; dieser erinnert einerseits an die in Europa unbekannte orientalische Sitte des Wohnens auf dem D. (in tectis: iuxta morem provinciae Palaestinae, ubi solent in tectis residere; non enim tecta nostro more culminibus sublimata, sed plano schemate faciunt aequalia); anderseits erklärt er das öffentliche Predigen auf dem D. mit der Absicht des Herrn, auf Tötung des Leibes alle, die es hören wollen, vorzubereiten (hom. 73 [PL 94, 457D]; der Vorgang ist dargestellt auf einem Elfenbeinrelief des 6. Jh. mit predigendem Apostel [Paulus oder Markus], dem zahlreiche Zuhörer auf den Hausdächern lauschen; vgl. W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA[2] [1952] nr. 144). Tert. kommentiert die Heilung des Gichtbrüchigen, die vor allem, weil ihre Vorbereitung über das D. vor sich ging, von der Volksmenge gesehen wurde (adv. Marc. 4, 10, 1: in coetu spectante populo), ebenso wie das Volk, auf Grund von Jes. 35, 2, auch in Zukunft (in der Höhe) die Erhabenheit u. den Ruhm Gottes (sublimitatem et gloriam Dei) sehen wird. Für Aug. dagegen ist das Öffnen des D. in derselben biblischen Erzählung die Aufdeckung der Verborgenheit der hl. Schriften, durch welche der Kranke, d. i. der durch gute Werke Christus Suchende, zu dessen Erkenntnis kommt u. herniedersteigt zur Unterwerfung unter ihn durch den Eifer des Glaubens usw. (quaest. 4 in Lc. 5, 19 [PL 35, 1334]). Wie man sich das biblische

Ereignis (Mt. 8, 8; Lc. 7, 6) vorstellte, zeigen bildliche Darstellungen in Art eines Mosaiks in Ravenna aus dem 6. Jh. (Berchem-Clouzot, Mos. 131 Abb. 156). Der Künstler, der an ein abgedecktes schräges Ziegeldach dachte, konnte dabei die herabgleitende Bahre u. den zum Kranken redenden Jesus, wollte er sie ins Bild bringen, nicht innerhalb des Hauses zeigen u. mußte in ‚vorstellungsgemäßer Zeichenweise' jenen an die Außenseite der Längswand, diesen zu seiten des Hauses setzen. – Durch die Aufnahme des biblischen Passus ‚Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum' usw. in den Meßordo (vgl. Martène 1, 4, 10 [1, 551 C]), wobei im darauffolgenden Satz ‚sed tantum dic verbo' usw. die Wörter ‚puer meus' durch ‚anima mea' ersetzt wurden, bekam das ‚Dach' die spirituelle Bedeutung der Fleischeshülle des Kommunikanten. In einem auf Joh. Chrysost. zurückgeführten, aber jüngeren Vorbereitungsgebet auf die Kommunion (PG 63, 920) ist daher geradezu vom ‚unreinen D. der Seele' die Rede (οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα ὑπὸ τὴν ῥυπαρὰν στέγην τῆς ψυχῆς μου εἰσέλθῃς; ähnlich in der Liturgie der abessinischen Jakobiten; vgl. Brightman 239, 15 ff; Väterstellen, welche den Satz bereits auf den Sakramentsempfang beziehen, vgl. bei J. Bona, Rerum liturg. [Köln 1674] 838 = 2, 17, 1; zum Ganzen J. A. Jungmann, Missar. Sollemnia 2 [1948] 431/4; entfernte Parallele ist Epicur. ep. 1 [21 U.], wo τὸ στεγάζον im Zusammenhang mit dem Leib gebraucht ist, der die Seele umhüllt). Die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum wird in einer längeren Predigt von Joh. Chrysost. behandelt (hom. in paralyt. demiss. per tectum [PG 51, 47/64]). Für ihren evangelischen Charakter bezeichnend ist es dabei, daß die von der biblischen Erzählung aufgeworfenen theologischen Fragen, wie zB. der Glaube des Kranken seine beispielhafte Geduld, die Sündenvergebung usw., eingehend behandelt sind, während das ‚D.' nicht exegesiert, ja außer in der wohl sogar sekundären Überschrift, in der Homilie selbst überhaupt nicht erwähnt ist. Ganz im Gegensatz dazu steht die homiletische Behandlung durch Petr. Chrysol. Dieser faßt das D., unter welches der Herr nicht eintreten sollte, in besonderem Sinne spirituell auf: ad secretum cordis sui, ad tectum suae conscientiae, ad penetrale mentis. Der Hauptmann habe zu Recht sein D. für unwürdig für Christus erklärt, quia sub singulari tecto manebat nostri corporis Christi, gemäß Ps. 101, 8: vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto (s. 15 [PL 52, 236A]) usw. Das D., auf welchem den Menschen das Endgericht überrascht, fand schon bei Aug. eine allegorische Auslegung: der auf dem D. Befindliche ist derjenige, der über die Fleischesdinge hinausragend, geistlich in freier Luft lebt (in tecto est, qui excedens carnalia tamquam in aura libera spiritaliter vivit: quaest. 41 in Lc. 17, 31 [PL 35, 1356]; vgl. auch Godefr. Abb.: PL 174, 724). Die vorstehenden Väteräußerungen, die noch eine Erweiterung erfahren könnten, zeigen, daß von ihnen das D. biblischer Stellen entweder sachlich erklärt oder spekulativ gedeutet worden ist u. ihnen abergläubische Vorstellungen der antiken Umwelt jedenfalls nicht wesentlich waren. – Die Wirkung vorchristlicher Gedanken zeigt sich aber anscheinend, wenn der ‚Stern von Bethlehem', der nach Mt. 2, 9 ‚über (der Stelle) stand, wo das Kind war' in Bildern der Magierszene seit dem Ende des 3. Jh. öfters neben dem Stalldach erscheint (Wilpert, Sark. Taf. 30; 39, 2; 92, 2; 151, 1 = 221, 6; 198, 3; 201, 5). Mag sich das Nebeneinander zunächst absichtslos von selbst ergeben haben, so wird man jedoch an die Anbringung von Astralzeichen an heidnischen Tympanen erinnert, wo der Stern ausdrücklich auf der Dachschräge auftritt (an der verkürzten Schmalseite des Stalles zB. Wilpert aO. Taf. 105, 5; beim Deckel des Sarkophags in San Ambrogio, Mailand, ist der ‚Stall' mit dem Giebelfeld der Schmalseite des Deckels identisch; sein schräger Rand, der wie bei einem Tempeldach hervortritt, trägt den Stern zu Häupten des Kindes; undeutlich bei Wilpert aO. Taf. 189, 2 u. H. U. v. Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag u. seine Nachfolge [Città d. Vat. 1935] 30; besser bei Kraus: RE 2, 484; Garrucci, Stor. 328, 2 [die vorstehenden Belege zum ‚Stern v. Bethlehem' beruhen auf Materialsammlungen von L. Koep]).

III. Ereignisse der Väterzeit. Aus der Väterzeit sind einige mit dem D. in Verbindung stehende einmalige Ereignisse überliefert, die zwar keine unmittelbare religiöse Bedeutung hatten, aber ein gewisses kulturgeschichtliches Interesse beanspruchen dürfen. Daß D. mit Speise- u. Schlafzelten vermietet werden (BGU 1, 305, 12f; 6. Jh. nC., Arsinoë), ist ein nachwirkender Brauch hellenistischer Zeit (zB. POxy 1641, 5; vgl. Luckhardt 75f). Bi-

blischer Überlieferung vom D. als Ort der Verkündigung folgend, verkündigt im Kampf mit Petrus auch Simon Magus seine Botschaft an ‚einem hohen Orte' (ἐν τόπῳ ὑψηλῷ), um von dort aus über Rom u. seine Tempel hinwegzufliegen, bis der Apostel ihn durch sein Gebet zu Fall bringt (Martyr. Petri 3: AAA 1, 82, 10; Hennecke 246). Nach einem koptischen Apophthegma steigt bei den Anachoreten der sketischen Wüste ein trunkener Mönch auf ein Dachgewölbe (KYΠH = ägypt. kꜣpw), das alsbald einstürzt (zur Bauform vgl. A. L. Schmitz: ZÄgSpr 65 [1929] 24 Abb. 1). Während die Brüder ihn schelten, umarmt u. lobt ihn ein greiser Mönch. Denn das durch ihn eingestürzte D., das man nicht wiederaufbauen solle, werde ein Mahnmal für die Wirkung des Weinbechers sein (G. Zoega, Catal. Cod. Copt. [1810 bzw. 1903] 291; zum Einsturz orientalischer Dachgewölbe in hellenist.-röm. Zeit durch andere Einwirkungen, u. a. durch Erdbeben, vgl. die Stellen bei F. Cumont, L'Égypte des Astrologues [1937] 107). Als in den Kämpfen unter Papst Damasus I die Anhänger des Gegenpapstes Ursinus sich in der Basilica Liberiana auf dem Esquilin verschanzt hatten, erstiegen die Leute des Damasus das D. u. warfen mit den abgehobenen Ziegeln durch den offenen Dachstuhl nach ihren Gegnern, so daß es Tote gab (Amm. Marc. 27, 3, 13; Coll. Avell. 1, 7; vgl. E. Caspar, Geschichte der Päpste 1 [1930] 197f). Ähnlich wurden in Nordafrika die Katholiken von den Donatisten in der Kirche zu Lamellefense von oben mit D.-Ziegeln beworfen, wobei zwei Diakone, die den Altar verteidigten, ums Leben kamen (Opt. Mil. 2, 18 [CSEL 26, 51, 19ff]). Diese geschichtlichen Ereignisse erinnern an die apokryphe Überlieferung vom Tod des Königs Antiochus im Tempel der Nanäa, den die persischen Priester dort eingeschlossen u. vom Flachdach aus ‚durch eine verborgene Öffnung' gesteinigt hatten (2 Macc. 1, 16; vgl. Kautzsch, Apkr. 87). In Jerusalem bemerkte der Pilger Antoninus auf der Davidsburg ein Gebäude ohne D. (Antonin. itin. 21 [CSEL 39, 173]). Außergewöhnlich ist die Darstellung der Trierer Reliefplatte mit der Szene der D.decker auf dem Kirchengebäude, das im Begriff ist, durch eine Reliquienübertragung geweiht zu werden, wobei an der Prozessionsstraße Zuschauer vom Hausdach herabblicken u. andere (Kleriker?) in den Fenstern des Oberstockes räuchern u. den Gestus hymnischen Singens zeigen (Volbach, Elfenbeinarb. nr. 143 mit älterer Lit.; ferner St. Pelekanides, Pankarpeia: Mélanges Grégoire 4 [Brüssel 1953]; V. Grumel, A propos de la plaque d'ivoire de Trèves: RevÉtByz 12 [1954] 187/90; eine neue Erklärung bereitet Balthasar Fischer, Trier, vor). Daß die Dachkammer christl. Heiligen gelegentlich zum Wohnraum diente, erfährt man aus dem Martyrium des hl. Polykarp, welcher von seinen Verfolgern vor der Verhaftung ἐν τινι δωματίῳ κατακείμενον ἐν ὑπερῴῳ gefunden wird (7, 1; δωμάτιον bedeutete in der Sprache der Legende sonst nur ‚Mönchszelle', ‚Einsiedelei'; vgl. zB. Joh. Damasc. Barlaam et Joas. 22, 196).

IV. Spätere Entwicklung a. Hausdach. Die vollkommene Freihaltung der D.vorstellungen von abergläubischen Sitten u. Gedanken im NT u. in den Väteräußerungen u. das selbst bei mühsamster Allegorese immer streng christl. Verständnis dieses wichtigen Hausteiles ist um so beachtlicher, als zumindest seit dem Früh-MA, wo die Quellen etwas besser fließen, ein Vordringen der Volksmeinungen zu beobachten ist. Unter den aktiven Betätigungen abergläubischer Art auf dem Hausdach steht an erster Stelle die des Zauberers, der zur Erforschung der Zukunft noch im MA in der Neujahrsnacht hier oben mit dem Schwert um sich einen Kreis zieht: ut ibi videres et intellegeres, quid tibi in sequenti anno futurum esset (Grimm, Dt. Mythol. 3⁴ [1878] 407 nr. 193c). Da auch die Zauberin sich zumeist auf dem D. betätigte, bekam sie bezeichnenderweise den Namen tegellaria, tegularia (tegellaria [tegularia]-malefica [venefica], eo quod [quae] supra [super] tegulas sacrificent [sacrificabantur]: Du Cange 2, 44; vielleicht besteht hier noch Verbindung mit der alten Überlieferung, daß verworfene Frauen auf dem D. hausen, weswegen schon in hellenistischer Zeit τὸ τέγος öfters für das ‚Hurenhaus' gebraucht wurde; Belege bei F. Cumont, L'Égypte des Astrologues [Brüssel 1937] $180_{3/4}$; auch bei den Mesopotamiern sind Dachböden bevorzugter Ort von Dirnen gewesen, vgl. E. Ebeling: MittVÄgGes 1 [1925] 7f). Hartnäckig hielt sich über die Spätantike hinaus der Brauch, ein Kind mit Fieber auf das D. zu legen, um es zu heilen, was von der Kirche mit einem Jahr Pönitenz bestraft wurde (mulier, si qua filium suum ponit supra tectum aut in fornacem pro sanitate febrium, unum annum

poenitet; zuerst belegt bei Cumean. Abb. mens. poenitent. 7; dann Burchard v. Worms [11. Jh.], der sich auf Beda [8. Jh.] stützt; decr. 10, 14 [PL 140, 835C]; gegen den von den Angelsachsen nach England gebrachten Brauch wettert auch Ecgbert v. York; vgl. Rose 41f). Vor allem in den transalpinen Gebieten galt das D., das dort anders als im Orient schützende Bedeutung hatte, als Ort der Geister, wo sie etwa im Winde fuhren u. man ihnen Opfergaben hinauflegte (zB. Salz, Mehl, Brot; Belege bei S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [1915] 322; Hinweis auf Speiseopfer in der Dachtraufe vgl. bei Weiser 129). Gern werden auch, um den freien Himmel über sich zu haben, Verträge, Ehen u. Eide an der Dachluke geschlossen (ebd. 115). Der alte Gedanke, daß die Seele des Sterbenden zum Himmel will, bleibt zeitlos lebendig; darum werden einem, der nicht sterben kann, drei Dachziegel ausgehoben (Grimm aO. 3[4], 458), ebenso wie man die D.luke zum Abzug böser Dämonen oder für die Freizügigkeit des guten Hausgeistes öffnete (Weiser 117; volkskundliche Belege aus Deutschland für den freundlichen D.dämon vgl. bei E. Mogk: ERE 4, 633b). Zum D., dem Schornstein oder dem Kirchturm hat dann auch der Teufel Beziehung (Rose 53). Guten Wesen, die gern unter einem D. weilen, wird, um sie festzuhalten, ein solches von Menschenhand hergestellt. Christliche Wahrzeichen, wie Kruzifixe, Heiligenbilder usw. im Freien werden deshalb nicht nur wegen der Wetterunbilden, sondern auch, um die Dargestellten an den Ort zu binden, mit einem D. versehen. So flochten nach der Legende Hirtenknaben ein D. über ein Bild des hl. Antonius (Sartori 228). Stärker ist freilich der Schutzgedanke. Die Anwendung apotropäischer Mittel gerade beim D. ist so alt u. so zeitlos wie das Hausdach selbst (Belege seit neolithischer Zeit bei Behn 341). Wie die Römer zur Vertreibung böser Geister einen Speer über das D. warfen, mit dem schon einmal ein Mensch oder Tier getötet worden war (Plin. n. h. 28, 33), werden auch im europäischen Volksbrauch christlicher Zeit verschiedene Dinge, wie Eier, Töpfe oder ein magischer Ring, über das Hausdach geworfen (Weiser 120f; Belege für England Rose 42f). Als Sicherungsmaßnahme, besonders gegen Blitzschlag u. Feuer, steckte man, zumal an christlichen Feiertagen, wie Ostern, Fronleichnam usw., gern Osterpalmen, Maibäume u. Fronleichnamszweige aufs D. (Weiser 119). Schließlich galt weiterhin genau so wie im heidn. Altertum das Erscheinen eines Vogels, einer Eule, Krähe oder eines Rotschwänzchens, als Vorzeichen künftigen Unglücks (McCartney 416ff). Demgegenüber ist das D. der Kirche nie in der Art wie das D. des heidn. Tempels in diesen Vorstellungskreis einbezogen worden.

b. Kirchendach. Die Kirchenschriftsteller späterer Zeit gehen auf die Volksvorstellungen nicht ein u. entwickeln für das D. des Kirchengebäudes gemäß der im MA üblichen Symbolik eine eigene, aus Bibel- u. Vätererinnerungen gespeiste Allegorese. Wenn Rab. Maur., wohl als Ergebnis einer älteren, im einzelnen nicht faßbaren Entwicklung, verschiedene allegorische Bedeutungen des D. wahllos nebeneinanderstellt, ist die Herkunft einiger noch zu erkennen. Die Bedeutung des D. als Streben zu ‚himmlischer Handlung', d. h. zu kontemplativem Leben, ist von Mt. 24, 17 (u. Parallelen) eingegeben. Der Gleichsetzung D. = menschlicher Leib, liegt wohl nicht die von Rab. M. angeführte Stelle Mt. 10, 27 (Predigen über den D.) zugrunde, sondern Mt. 8, 8 mit Parallelen, sofern dies schon auf den Sakramentempfang bezogen war (vgl. oben Sp. 551). Während die Herkunft der Bedeutung D. = Hülle des alten Gesetzes (velamen legis) nicht eindeutig ist, geht diejenige D. = Dunkelheit der Hl. Schrift (obscuritas sacrarum scripturarum) auf Aug. quaest. 4 in Lc. 5, 19 (oben Sp. 550) zurück (Rab. Maur. univ. 14, 24 [PL 111, 403 A]; die Sammlung ähnlicher allegorischer Formeln für die Bauteile des Gottestempels bei Eucher. formul. spirit. 9 [CSEL 31, 56] nennt auffälligerweise keine D.allegorien). Im Gegensatz zu Rab. M. erkennt Hugo von S. Viktor dem D. des Tempels Salomons (pavimentum) die Bedeutung ‚contemplatio' nur im Hinblick auf Gott zu, diejenige ‚actio' jedoch im Hinblick auf den Nächsten (claustr. anim. 3, 23 [PL 176, 1124/6]; die erste Dachallegorie geht dabei vom Flachdach, die letztere vom aufragenden Satteldach der Hochgotik aus). Wie die meisten dieser Erklärungen ist auch die des Durandus etwas gesucht. Da nach 1 Petr. 4, 8 die Liebe die Menge der Sünden deckt (ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁρματιῶν), wird für ihn das Kirchendach über den Sündern zur ‚Liebe' (Durand. 1, 1; zum Ganzen Sauer 118. 122). Eine hierüber hinausgehende Symbolik ist für das Kirchendach nicht entwickelt worden, was seine relative Bedeu-

tungslosigkeit in kirchlicher Vorstellung verrät (auch A. Stange, der den altchristlichen Kirchenbau allgemein als ‚Himmel' auffaßt, führt für das D. selbst nichts Entsprechendes an). Die größere Nähe zum Himmel besaß ja auch bald nicht mehr das Kirchendach, sondern der Glockenturm, der mehr u. mehr die Funktion des Zeigefingers zum Himmel übernahm. – Mit Spekulationen über das Weltgebäude hängt es wohl zusammen, wenn in dem sog. ‚Religionsgespräch am Sasanidenhof' Jesus erwähnt wird als ‚Zimmermann u. Sohn des Oberzimmermeisters, der das dreifache Himmelsdach mit großer Kunst u. Weisheit gezimmert hat' (E. Bratke: TU 4, 3 [1899] 12. 18f; vgl. F. J. Dölger, Ichth. 2 [1922] 253f).

F. Behn, Art. D.: Ebert, Reallex. 2, 340f. – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 7 (1942). – P. Grimal, Les maisons à tour hellénistiques et romaines: MélArchHist 56 (1939) 28/59. – F. Hommel, Studien zu den röm. Giebelfiguren der Kaiserzeit (1954). – F. Luckhardt, Das Privathaus im ptolem. u. röm. Ägypten, Diss. Bonn (1914). – E. S. McCartney, Superstitions concerning the roof: Mélanges J. Marouzeau (Par. 1948) 409/19. – R. Naumann, Architektur Kleinasiens (1955). – F. Preisigke, Die Begriffe πύργος u. στέγη bei der Hausanlage: Hermes 54 (1919) 423/32. – H. J. Rose, Asinus in tegulis: Folk-Lore 33 (1922) 34/56. – P. Sartori, Das Dach im Volksglauben: Zs. Verein f. Volkskunde 25 (1915) 234/41. – J. Sauer, Die Symbolik des Kirchengebäudes u. seine Ausstattung in der Auffassung des MA (1902). – A. R. Schütz, Der Typus des hellenist.-ägypt. Hauses im Anschluß an Baubeschreibungen griech. Pap.-Urk., Diss. Gießen (1936). – B. Schweitzer, Hunde auf dem D.: AM 55 (1930) 107/18. – A. Stange, Das frühchristl. Kirchengebäude als Bild des Himmels (1950). – L. Weiser, Art. D.: Bächtold-St. 2, 115/24.

A. Hermann.

Dacia.

1. Name u. Probleme. In der Epoche der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum bezeichnet D. seit etwa 337 eine Diözese (bestehend aus Daciae, Dardania, Moesia Margensis), im engeren Sinne ab 271 ein Gebiet südlich der Donau innerhalb der *Donauprovinzen, das aus den alten Provinzen Moesia superior u. inferior herausgelöst u. mit dem NW-Ende von Thracia vereinigt wurde (Donauufer von Ratiaria bis Oescus); wir nennen es fortan Neu-D. Dieses Gebiet nimmt zwar weiterhin an der Geschichte der Donauprovinzen teil, steht jedoch in einer besonderen Problematik. Sie ist gegeben für Wortgebrauch u. geograph. Vorstellung durch die Übernahme des Namens D. von dem vorher als D. bezeichneten Gebiet (um dessen Verlust zu verdecken), andererseits durch die Verpflanzung von Teilen der Bevölkerung dieses Alt-D. nach Neu-D., das damit eine von der der anderen südlichen Donauprovinzen abweichende Bevölkerungszusammensetzung erhält. Die moderne rumän. Forschung ist bestrebt, die Stärke des abgewanderten Elements herabzumindern, um die Herleitung des rumän. Volkstums als Träger einer roman. Sprache aus dem Verbleiben der Provinzialbevölkerung nördlich der Donau zu erklären. Sie bemüht sich außerdem, diese Provinzialen als romanisierte Nachkommen der vorröm. Bevölkerung, der Daker zu erweisen u. so eine Kontinuität von der ersten Bezeugung der Daker bis zum modernen Rumänentum festzustellen (Bratianu; vorsichtiger C. Daicoviciu, Probl.). Über das nationalistische Motiv hinaus wird das Problem weiter kompliziert durch die Frage nach der Ausdehnung von Alt-D., der röm. Provinz vor 271 nC. u. nach dem Verhältnis dieses Alt-D. zu einem dritten, weitesten Begriff des Namens D., u. seiner Verwendung für das Siedlungsgebiet des Daker-Volkes a) vor der röm. Eroberung 106 nC. (wie bei Ptolemaios), b) außerhalb der Wirkung dieser Eroberung, c) nach der Aufgabe der Provinz Alt-D. bis zum Einfall der Hunnen. Aus der Tendenz der rumän. Forschung (die bis in neueste Zeit auch die Zusammenhänge zwischen Rumänen- u. Slawentum sehr verschieden gedeutet hatte) u. ihrer Auseinandersetzung mit der ungarischen (Alföldi) ergibt sich für diesen dritten Begriff eine Gleichsetzung von D. mit der Ausdehnung des heutigen Rumänien einschließlich der Dobrudscha (d. h. der spätantiken Provinzen Moesia secunda u. Scythia); darauf beruht die Behandlung der heidnischen u. christlichen Funde des gesamten Staatsgebiets in den Zeitschriften ‚Dacia' u. ‚Dacoromania'. – Für die Geschichte von Neu-D. kann auf *Donauprovinzen verwiesen werden; für die Probleme von Alt-D. u. das Daker-Gebiet wird hier unter Verweis auf die Hauptliteratur nur ein Versuch vorurteilsfreier Lösung der angedeuteten Probleme

vorgelegt. Eine Karte des Gesamtraumes gibt Verf. in Westermanns Atlas zur Weltgeschichte (1956) 38/9. 42/3 in Abweichung von älteren Karten: R. Kiepert, Formae orbis antiqui (1894) 17; F. Pichler, Austria Romana = Quellen u. Forsch. z. alt. Gesch. 2 (1902); Grundlage ist die Darstellung der Grenzbefestigungen bei E. Fabricius: PW 13, 641/5; ferner Tudor, wozu Daicoviciu: Anuarul 4 (1944) 283/301. Durchlaufende Geschichtsdarstellung bei Daicoviciu, Sieb.; stärkere Berücksichtigung nur der Vorgeschichte bei V. Parvan, Dacia (Cambr. 1928).

2. Religiöse u. politische Entwicklung (des Gebiets D. nördlich der Donau). Neben den Geten, die Alexander d. Gr. nach Überschreitung des Stroms 335 vC. angriff, erscheinen im 2. Jh. vC. die Daker. Beide Völker, die im Verbreitungsgebiet der bandkeramischen Kultur des Donauraums (vielleicht als Nachkommen ihrer Träger) wohnen, gehören der thrakischen Indogermanengruppe an; unter dem Einfluß der seit dem 4. Jh. vC. sich ausbreitenden Donaukelten scheiden sich die ihnen näher wohnenden Daker von den östlichen Geten als den an die Skythen, seit dem 2. Jh. vC. an iranische Sarmaten u. germanische Bastarner grenzenden, dann in den Sarmaten aufgehenden Steppenbewohnern. Im allgemeinen erscheint der Name ‚Daker' bei den lateinischen, ‚Getai' bei den griech. Autoren für dasselbe Volk. So läßt sich auch die Religion der D. noch nicht von der der übrigen Thraker trennen (*Religion, thrakische). Dakische Heiligtümer (einer Sonnengottheit?) sind erst neuerdings vermutungsweise festgestellt: riesige Steinkreise in Gradiste Muncel (jetzt Deatul Gradistei; vgl. Studi 3 [1952] 281/310). Dakische Sekten vergleicht Joseph. ant. Jud. 18, 22 mit den Essenern. Die Beseitigung des (seit 110 vC.) das Schwarze Meer umgreifenden iranischen Reiches Pontus durch die Römer (ab 63 vC.) ermöglicht um 60 vC. ein Ausgreifen der D. unter Burebista bis zu den Griechenstädten der westl. Schwarzmeerküste, damit aber auch deren Einwirken auf die Kultur der D., besonders auf ihren Festungsbau (J. Nestor: Berichte Röm.-Germ. Komm. 22 [1932] 170/5; Études nouvelles 121/38; C. Daicoviciu, Cetatea dacica de la Piatra Rosie [Bukar. 1954]). Die Verdrängung der kelt. Boier über die Donau durch Burebista u. die Bedrohung von Macedonia veranlaßt Caesar, Augustus u. Domitian zu Feldzugsplänen gegen D.; im Kerngebiet um das Orastie- oder Brosser-Gebirge behauptet sich offenbar Burebistas Dynastie auch nach 48 vC. (Études 126/8). Bereits früher begonnen, wird der Abbau von Gold durch röm. Fachkräfte, die Domitian stellen muß, zur Grundlage einer für Rom bedrohlichen Machtbildung u. nationalen Einigung unter König Decebalus u. zum Anreiz für die röm. Eroberung unter Trajan (zur Beute J. Carcopino: Dacia 1 [1924] 28/34). Seine Feldzüge 101/2, 105/6 sind auf der Trajanssäule in Rom mit treffender Wiedergabe von Ethos, Tracht, Kampfes- u. Wohnweise der D. dargestellt (C. Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule [1896]; zu den Ereignissen C. Patsch: SbW 217, 5 [1937]; R. Paribeni, Optimus princeps 1 [Mess. 1926] 215/340; auch Dacia 2 [1925] 1/21). Die röm. Eroberung begründet die Provinz D., d. i. Alt-D. (Stein). Die Erwähnung ihres census bei Lact. mort. pers. 23, 5 ist Anachronismus (zur Deutung auf die spätantike capitatio Alföldi 30 gegen H. Grégoire: Byzant. 8 [1933] 54/8). Nach 118/9 wird D. in zwei Provinzen (superior mit Legio XIII Gemina in Apulum u. inferior), 158 in 3 procuratorische Bezirke aufgeteilt (tres Daciae: Porolissensis, Apulensis, Malvensis unter einem gemeinsamen Statthalter). Fortan entwickelt sich röm. Provinzialkultur in den Hauptorten Sarmizegetusa, Napoca, Drobeta, Porolissum, Romula. Apulum u. seit 167 auch Potaissa sind Standorte der Legionen, Alburnus maior u. Ampelum die Sitze der Bergwerksverwaltung. Kultur u. Wirtschaft zeigen enge Berührung mit den Donauprovinzen (Daicoviciu, Sieb. 118/31). Aus der Verbreitung der röm. Siedlungen, aus einigen Kastellen an der Nordwestgrenze u. aus der Linie des Limes Trajans oder Hadrians entlang dem Fluß Alutus (Olt) ergibt sich die Ausdehnung der röm. Herrschaft. Zwischen Septimius Severus u. Gordian wird die Linie weiter östlich gehalten, die den durch eine Straße verbundenen Kastellen jeweils am West- oder Ostrand des Olt-Sumpfgeländes parallel läuft (D. Tudor: Anuarul 2 [1936] 240/56). Danach ist D. gleichzusetzen mit dem Gebirgsland von Siebenbürgen (Kessel von Klausenburg-Cluj) u. der Kleinen Walachei zwischen der Nordsüdrichtung des Donaulaufs vom Eisernen Tor an u. dem Olt. Weder das Banat noch die Nordkarpaten noch die Große Walachei um Bukarest ge-

hörten zu D., die letztere aber auch nicht zu Moesia inferior, dessen Nordgrenze stets die Donau war. Damit ist zugleich eine Kontinuität der romanischen Bevölkerung im heutigen Kernraum Rumäniens ausgeschlossen; die Nationalität der antiken Bewohner Ostrumäniens ist noch umstritten, Eindringen der sarmatischen Roxolanen noch vor Trajan (gegen Alföldi: Berichte 6. Archäol. Kongreß Berlin [1939] 528/38 noch nicht erwiesen; Dacia 7/8 [1941] 456/62). Andererseits ist D. stark romanisiert worden, wie schon die Zahl der Kastelle, die Dichte des Straßennetzes u. die Häufigkeit der Spuren des Bergbaus, endlich die Erteilung des ius Italicum an die Hauptorte zeigt. Damit ist freilich noch nicht (mit Alföldi) die Ersetzung der dakischen Vorbevölkerung durch Zuwanderer erwiesen, also die Ausrottung der Daker bei der Eroberung (Eutrop. 8, 6; Julian. Caes. 327N); nur die Oberschichten sind ausgewechselt worden (zur ethnischen Zurechnung der Personennamen A. Kerény: Diss. Pannon. 1, 9 [1941]; dagegen J. Russu: Anuarul 4 [1944] 186/233). Das geschah zT. durch Vernichtung, zT. durch Aushebung zu Auxiliartruppen (Daicoviciu, Sieb. 105/6. 110); andererseits hat Commodus 12000 freie Daker aufs Reichsgebiet übernommen (Dio 72, 3, 3). Die wirtschaftliche Bedeutung von D. durch seine Bergwerke begünstigte (im Unterschied von den Donauprovinzen) den Zustrom von Nordkleinasiaten aus Bithynien u. Galatien (nicht eigentlich Orientalen also): Galatae, Asiani, Bithynii sind als collegia bezeugt. – Diese Bevölkerungszusammensetzung ist wichtig für das Verständnis der Kulte von D. (u. wird von diesen her beleuchtet; das Material dafür bei Jones, für die orientalischen Kulte auch bei Floca, für die griechischen bei C. Diculescu: Dacoromania 4 [1924/6] 394/516; Ergänzungen in Anuarul, Dacia 7/8 [1941] u. Materiali 1 [1953] 757/63. 774; Apulum 1/2 [1942/6]. Plastische Darstellungen: Ferri 59, 184/8. 193/6. 342/59). Im Vordergrund stehen neben den Zeugnissen des Kaiserkultes die überall für die Religion des röm. Heeres kennzeichnenden orientalischen Kulte des Mithras, Dolichenus u. Jupiter Heliopolitanus, auch Bel u. Men (Dacia 7/8 [1941] 330. 310); aus Palmyra stammt Malagbel, aus Edessa Azizos. Gottheiten der Mauri sind als di patrii romanisiert (Daicoviciu: Sargetia 2 [1941] 117/25). Aber auch ostkeltische Kulte kommen vor (Dacia 1 [1924] 219; H. Zeiß: Anuarul 2 [1936] 257/8). Germanischer Soldatengott ist Hercules Magusanus (J. Russu: Anuarul 3 [1941] 327). Die galatischen Händler verehren den heimischen Jupiter von Tavium (CIL 3, 860. 1088). Dazu treten die in den Donauprovinzen üblichen Balkangottheiten; keine von ihnen ist für D. charakteristisch, auch nicht der sog. danubische Reiter (D. Tudor: Ephem. Dacoromana 7 [1937] 189/356; 8 [1938] 445/9; Zweifel äußern Daicoviciu, Sieb. 141. 148; Alföldi 33). Zeus Hypsistos ist nur für Sarmizegetusa bezeugt u. nicht als jüdischer Gott gesichert (Anuarul 1 [1932] 85/6; Condurachi 2/5). Eine Orientalisierung D.s ist also aus den Kulten nicht zu erweisen. Nach diesem Tatbestand ist die Erwähnung von Christen im damaligen Alt-D. bei Tert. adv. Jud. 7; Orig. comm. in Mt. 39 zu 24, 9 aus dem Gesamtzusammenhang der Stellen zu deuten, die die D. neben Skythen, Britanniern, Germanen als die Randvölker der bewohnten Welt (also eher im Sinne des weitesten Begriffs D.) stellen, um Christi irdische Weltherrschaft zu betonen. Beide Stellen eröffnen also auch nicht die Zeugnisse für das Christentum in Neu-D. (Harnack, Miss. 534. 537. 793; Pippidi). Eine Auseinandersetzung des Römertums u. des romanisierten Dakertums mit dem Christentum hat also vor der Räumung von Alt-D. nicht stattgefunden.

3. D. u. Rumänien. Seit den Einfällen der Karpen ab 235 ist Alt-D. bedroht (Romula wird 248 ummauert). Die Abwehr der Goten durch Aurelian wird mit Münzen ‚Dacia felix‘ gefeiert (N. Lascu: Anuarul 4 [1944] 51/72). Dann gibt Aurelian iJ. 271 D. auf, um die Donaugrenze halten zu können. Nach Eutrop. 9, 15; Hist. Aug. Aur. 39 werden Legionen u. Provinzialen nach Neu-D. übergeführt (abductos Romanos ex urbibus et agris Daciae; sublato exercitu et provincialibus). Diese Überlieferung wird bestätigt durch das Fehlen späterer Zeugnisse römischer Kultur u. Besiedlung, auch wenn geringe Spuren der Besiedlung in Sarmizegetusa, Napoca u. Apulum, ja sogar in dem früh verlassenen Ort bei Lechnitz nachweisbar sind (O. Floca: Sargetia 2 [1941] 40/8; K. Höredt: Anuarul 4 [1944] 10/6. 165; D. Popescu: Dacia 2 [1924] 343/5; Macra 292). Zwar kann die Mission des hl. Sabas in Alt-D. an Städte (Poleis) anknüpfen u. auch Latein verwenden (H. Delehaye: AnalBoll 31 [1912] 218), aber das besagt ebensowenig die Erhaltung röm. Kultur wie

eine mit einem Christogramm verbundene Inschrift (CIL 3, 866; Diehl, ILCV 1920 aus Biertan: Daicoviciu, Sieb. 236; K. Höredt: Anuarul 4 [1944] 10/6; A. Alföldi: Arch. Artesitö 1942, 252/8). Vielmehr ist an eine Wiederbelebung des röm. Einflusses von den Brückenköpfen der Donaufestungen aus zu denken (zu diesen D. Tudor: Revista Istor. Roman. 10 [1940] 216/30; ders., Oltenia 291/320). In diesen, also nördlich der Donau, u. nicht nur im Gebiet von Alt-D., gibt es im 5./6. Jh. auch Kirchen: in Drobeta, Sucidava, Dinogetia (A. Barcacila, Une ville dacoromaine [Bukar. 1938]; Materiali 1 [1953] 699/701; Studi 3 [1953] 349. 366. 161; G. Stefan: Dacia 11/2 [1945/7] 303/7; dazu Überblick bei Macra u. für Rumänien bei D. Giurea: Atti IV. Congr. Arch. Crist. [1940] = Studi Ant. Crist. 16, 381/9). Noch Justinian läßt das Kastell Drobeta neu errichten (Gr. Florescu: Rev. Istor. Roman. 3 [1933] 32/53). Im Zusammenhang mit diesen Brükkenköpfen stehen vielleicht auch die Wallanlagen im Banat u. in der Großen Walachei parallel zur Donau, die oft irrig als Provinzgrenzen aufgefaßt wurden. Das Vorland der Festung Durostorum bis in die Gegend des heutigen Bukarest ist erst durch diese Entwicklung zu einem Kerngebiet des Altrumänischen geworden, in dem allein sich dann die Symbiose von Romanen u. Slawen auf rumän. Boden vollzog (Gamillscheg: Frühgesch.; Weber 78/9). Auch dann freilich sind Zeugnisse römischen Einflusses ganz selten, die des Christentums überhaupt fragwürdig (Alföldi 62/3; Lampe u. Ring von Romula: D. Tudor: Arhivete Oltenie 12 [1933] 66/7; Gemme mit Ichthys, Jonas u. Gutem Hirten von Apulum-Turda bei B. Mitrea: Rev. Istor. Rom. 16 [1946] 51/62; angebliches Monogramm auf einem Grabmal bei Ferri 288; Daicoviciu: Anuarul 2 [1936] 192/209 u. Condurachi 37 vermögen weiteres nicht zu erweisen). Jüngste christliche Zeugnisse könnten schon von den christianisierten Gepiden stammen, die 454/566 in D. saßen (C. Diculescu, Die Gepiden [1922]). Die einzigen sicher christl. Funde (des 4. Jh.) sind das Donarium aus Biertan CIL 3, 866, eine pannonische Tonlampe aus Apulum (Dacia 9/10, 507/11; 11/2, 283/5), eine Bronzelampe aus Dej (ebd. 295/9). Macra betont für sie mit Recht den Anschluß an den latein. Westen, nicht das heutige bulgar. Gebiet, aus dem erst im 5. Jh. koptische Lampen die Brückenkopfzone erreichten. Sofern die drei Importstücke überhaupt Christen im Raum von Alt-D. bezeugen, stammen sie aus der Periode nach der Unterbrechung des röm. Einflusses. Eine Kontinuität des Römertums auch nur als Pflanzboden eines Christentums unmittelbar nach 271 ist sprachlich nur denkbar im Gebiet der Munti Apuseni in einem typischen Rückzugsgebiet (Weber 77 sieht in den hier wohnenden Motzen Nachfahren der Kelten); das ist die einzige Gegend im Gebiet von Alt-D., in denen altrumänische Elemente beobachtet sind (Gamillscheg). Ihr Hauptverbreitungsgebiet liegt dagegen in Neu-D. im Timok-Tal u. damit am Übergang zum Ausgangsgebiet der Aromunen der südlichen Balkanhalbinsel; nur über die Verpflanzung der Provinzialen von Alt-D. nach Neu-D. können diese Rumänen also ein Erbrecht an D. u. Rumänien behaupten. Dagegen berechtigen die wenigen Spuren an alten Siedlungsstätten nicht, die Erhaltung der romanisierten Bevölkerung in Alt-D. anzunehmen u. die von den Donaubrückenköpfen ausgehende Wirkung an diese anknüpfen zu lassen. Gerade die Bedeutung als Brückenköpfe mußte religiöse Einwirkung auf die Bewohner der Walachei u. Siebenbürgens beschränken. So gehören die Kirchen der Brückenkopfkastelle nicht in die Kirchengeschichte von Alt-D., sondern in die der Donauprovinzen Dacia ripensis, Moesia secunda, Scythia (diese sind jedoch nicht identisch mit Gothia; gegen Harnack, Miss. 797). Die Geschichte des rumän. Christentums beginnt mit der Einwanderung der Rumänen im Mittelalter aus Neu-D.

A. Alföldi, Daci e Romani in Transilvania (Budap. 1940). – G. Bratianu, Ein Rätsel u. ein Wunder der Geschichte: das rumän. Volk (Bukar. 1942). – E. Condurachi, Monumenti cristiani nell'Illirico: Ephemeris Dacoromana 9 (1940) 1/118. – C. Daicoviciu, Sarmizegetusa (Cluy 1939); Le problème de la continuité en Dacie (Bukar. 1940); desgl.: Revue de Transsylvanie 6 (1940) 1/72 u. (rumänisch): Anuarul 3 (1941) 200/70; Siebenbürgen im Altertum (Bukar. 1943). – Études nouvelles d'histoire presentées au 10e Congrès des Sciences Historiques (Rome 1955). – S. Ferri, L'arte romana sul Danubio (Milano 1933). – O. Floca, I culti orientali nella Dacia: Ephemeris Dacorom. 6, 1935, 204/39. – E. Gamillscheg, Zur Herkunftsfrage der Rumänen: Rumänische Südost-Forschungen 5 (1940) 1/21; Über die Herkunft der Rumänen: AbhB 1941; Zur Frühgeschichte

d. Rumänen: Gedächtnisschrift f. A. Hämel (Würzb. 1953) 65/72. – L. W. JONES, Cults of D. = Univ. Calif. Public. Class. Phil. 9 (1929) 245/305. – M. MACRA, À propos de quelques découvertes chrétiennes en D.: Dacia 11/2 (1945/7) 281/302. – M. PIPPIDI, Intorno alle fonti letterarie del cristianesimo daco-romana: Rev. Hist. du Sud-Est Européen 20 (1943) 166/81. – A. STEIN, Die Reichsbeamten v. D. (1944). – D. TUDOR, Oltenia Romana (Bukar. 1942).– W. WEBER, Aus Rumäniens Frühzeit (Bukar. 1942). – Die im Text abgekürzt angeführten Zeitschriften sind: Anuarul institutului de studii clasice, Univ. Cluj 1/4 (1932/4); Materiali arheologice privind istoria veche a Romania 1ff (Bukar. 1953ff); Studi si cercetari de Istorie veche 1ff (1950ff). *E. Kirsten.*

Dämon s. Geister.

Daemonium meridianum s. Mittagsgespenst.

Daimonizomenoi s. Energumenoi.

Dalmatia s. Illyricum.

Dalmatica s. Kleidung.

Damia s. Bona Dea.

Damian s. Kosmas u. Damian.

Damigeron. Unter dem Namen D. bestand im 1. Jh. nC. ein ursprünglich griech. Steinbuch (Nachweis von Fragmenten Wirbelauer 42_{102}), das als Ganzes nur in einer lat. Überarbeitung überliefert ist. Diese gibt sich als Geschenk des Araberkönigs Euax an Kaiser Tiberius aus (D. de lapidibus: E. Abel, Orphei Lithica [1881] 157f; J. B. Pitra, Analecta sacra 2 [Par. 1884] 644f; vgl. Wirbelauer 21f). Als Quellen dieses Werkes ermittelten Rose, Wellmann u. Wirbelauer die Steinbücher des Zoroaster (hieraus bei D. die Angaben über die magischen Eigenschaften der Steine) u. des Ostanes (hiernach die mineralogisch-technischen Fakten; Bidez-Cumont 1, 193 vermuten Vermittlung der Ostanes-Stücke durch die Lapidarien der Chaldäer Sudines u. Zachalias); ferner verwerteten D. u. D.-Euax eine alphabetische Steinliste vermutlich des Xenokrates (zugleich Quelle für Plin. n. h. 37, 139f) u. bei den Angaben über Tiersteine u. Gravierrezepte die Kyraniden oder Marcellus v. Side (Wirbelauer 42/8 mit Herkunftsangaben für die einzelnen Kap.). Der Verfasser der Kompilation, welche die Zahl der behandelten Steine nach dem ‚80-Steine-Katalog' des PsOrpheus auf 80 erhöhte (Wellmann, Steinb. 138), ist unbekannt; Wellmann vermutete in D. einen Doppelnamen des Pythagoreers Anaxilaos (ebd. 148f). Die Erwähnung des ‚summus deus altissimus', d. i. Hermes Trismegistos, u. die Angabe der Herkunft des Textes aus ägyptischer Geheimlehre (Vorwort) zeigen, daß die Schrift nicht als eine naturwissenschaftliche, sondern als ein hermetischer Traktat gedacht war (Hopfner, OZ 1 § 559; Bidez-Cumont 1, 249; vgl. Festugière 42. 210_3. 292_1; Dölger, ACh 6 [1950] 139). In Stücken, die in den Hss. mit dem Buch des D. gemeinsam auftreten, vielleicht aber Zusätze dazu sind, bringt die Schrift einzelne Steine mit den 7 Planeten in Verbindung, beschreibt die erforderliche Gravierung, nennt die günstigsten Himmelskonstellationen u. fügt einige für Lapidarien außergewöhnliche Angaben über Schnittfiguren für die verschiedenen Stände hinzu (ingenui, libertini, servi; Text bei Wirbelauer 22ff). – Die Schrift des D. De lapidibus, das maßgeblichste antike Steinbuch neben dem ‚Lithignomon' des Xenokrates v. Aphrodisias (vgl. Keydell), übte eine starke Wirkung bis in das MA aus. Schon die bei Plin. 37, 139/85 behandelten zoroastrischen Steine finden sich in keinem anderen griech. Lapidarium als bei D., der aber weder hier noch bei Solin. 37 direkt genannt wird. Im 4. Jh. bot eine Versdichtung ‚Lithica' unter dem Namen des Orpheus aus D. einen Auszug (Bidez-Cumont 1, 192). Aetius v. Amida (Iatrica; 6. Jh.) u. später vor allem Marbod (de gemmis: PL 191, 1738ff; 11. Jh.), welche beide auf der Schrift fußen, nennen den Namen D. ebenfalls nicht. Jener beruft sich auf einen Δημοσθένης Διογένης (vgl. Wellmann, D.; nach Wirbelauer Namensverderbnis aus ‚Ostanes', der Quelle der D.-Kompilation), dieser gibt als Gewährsleute Euax u. Zoroaster an (vgl. Bidez-Cumont 2, 199). Von den heidnischen Autoren führt nur Apuleius D. als einen bekannten Magier auf (apol. 90 [100, 10 Helm]; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apul. v. Madaura [1908] 319). Der geringen Bekanntheit des Namens entspricht es, wenn ihn auch nur zwei christliche Autoren erwähnen; so Arnob. (1, 52 [CSEL 4, 35, 21]) u. Tert. (an. 57 [2, 646 Oe.; 182 Wasz.]), u. zwar bei Aufzählung von Magiern wie Zoroaster, Bactrianus, Apollonius, Dardanus bzw. Ostanes u. Typhon. Der wirklichen Bedeutung der Kompilation für die christl. Steinkunde u. Volksmedizin werden diese wenigen Erwähnungen aber wohl nicht ge-

recht. Denn außer Marbod, der den ‚Euax' in Verse brachte, dürfte diese Zusammenfassung auch Hildebert u. Albert d. Gr. vorgelegen haben, ohne daß man allerdings bestimmte Stellen bei ihnen direkt auf jene zurückführen kann.

J. Bidez-F. Cumont, Les Mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1[3] (Paris 1950). – R. Keydell, Zu antiken Lapidarien: Byz.-neugr. Jahrb. 16 (1940) 197f. – V. Rose, D. de lapidibus: Hermes 9 (1875) 471/91. – E. Wellmann, Art. D.: PW 4, 2055/6; Die Stein- u. Gemmenbücher der Antike = Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Med. 4, 4 (1935) 86/149. – K. W. Wirbelauer, Antike Lapidarien, Diss. Berlin (1937). *A. Hermann.*

Danae. A. Nichtchristlich. Nach griech. Mythos war D. die Tochter des Akrisios, Königs v. Argos, dem das delphische Orakel den Tod durch den Sohn der D. verkündigt hatte. Um diesem Schicksal zu entgehen, sperrte er D. in einen ehernen Turm (θάλαμος χαλκοῦς, turris aenea); doch drang Zeus zu ihr in Gestalt eines Goldregens (χρυσὸς διὰ στέγους ῥύεις: Liban. narr. 41 [8, 58 F.]; pluvio auro: Ovid. met. 4, 611; völkerkundliche Parallelen zum Motiv der Empfängnis durch einen göttlichen Regen vgl. bei J. L. Seifert, Sinndeutung des Mythos [1954] 104; angebliche nordische Parallele: L. Pineau, Hagband et Signe. Une forme nordique du mythe de Jupiter et D.: RevHistRel 44 [1901] 370/94). Als Perseus, das Kind dieser Verbindung, zur Welt kam, setzte der König Mutter u. Sohn auf dem Meere in einem Kasten (λάρναξ, κιβώτης) aus. Nach der verschieden erzählten Rettung, an welche sich die Erlebnisse des Perseus anschlossen, tötete dieser den Großvater später tatsächlich (Schol. Apoll. Rh. 4, 1091. 1515; Apollod. 2, 34f. 45f; Diod. 4, 9, 1; Mythogr. Graec. app. narr. 17 [366 Westermann]; Schol. Stat. Theb. 6, 286; Strabo 10, 487; Paus. 2, 23, 7). – Die Mythe wird von Dichtern aller Gattungen berührt, wie zB. Il. 14, 312 mit Schol. zSt.; Hesiod. scut. 216; Simonid. frg. 37; Pind. Pyth. 10, 45; 12, 17; id. Nem. 10, 11; Aesch.: Oxyrh. Pap. 18 (1941) nr. 2161; Soph. Ant. 944f; frg. 168/73; Eurip. frg. 316/30 N.; Ovid. met. 4, 611. 698; 11, 117; Terent. eun. 584ff; weiteres Escher, Stoll. – Nach italischer Version wurde D. mit dem Perseusknaben in Latium an Land getrieben, u. es entstand hier ein röm. Geschlecht (Verg. Aen. 7, 372. 410; Serv. zSt.; Serv. Aen. 8, 345; Plin. n. h. 3, 57; Solin. 2, 5; Schol. Stat. Theb. 2, 220). – Eine rationalistische Erklärung der Goldregen-Episode findet sich zuerst bei Horat. (c. 3, 16, 1), der an Bestechung der Wächter der D. dachte, während Ovid (ars am. 3, 8, 29) käufliche Liebe unterstellte (ebenso der Historiker Bruttius nach der Wiedergabe bei Joh. Malal. chron. 2 [34f Bonn]; vgl. Myth. Vat. 1, 157; 3, 3, 5). Gegen die ältere naturmythologische Erklärung als Befruchtung der dürren Erde durch das feuchte Prinzip (Preller-Robert 1[4], 45. 165; 2, 229) wendete sich E. Meyer (Forschungen zur alten Geschichte 1 [1872] 73f); Erklärung des Zeus als Regenspender neuerdings wiederum bei Cook 476f. Im Goldregen vermutete anderseits Radermacher einen vielfältigen Sternschnuppenfall. Die Bezeichnung eines Waldstrauchs als ‚danae' (Plin. n. h. 15, 131; vgl. Diosc. 4, 140 [4, 145 W.]; PsApul. herb. 59) könnte einen Hinweis geben auf die von Holley angenommene rituelle Bedeutung der Kindesauffindung in einem ausgesetzten Baum oder pflanzlichen Behälter, dem ‚Vertreter der Muttergöttin' (Holley 45). Das Aussetzungsmotiv hat so zahlreiche Parallelen in der alten Welt, daß man es zunächst für gemeinmenschlich halten möchte (vgl. Taylor, Art. Aussetzung im Boot: Makkensen-Bolte, Handw. 1, 155f). So wird im Mittelmeerbereich eine Wasserfahrt im Kasten, außer von Moses, zB. von Sargon v. Akkad, Osiris, Thoas, Telephos, Dionysos, Kypselos, Romulus u. Remus u. a. berichtet (vgl. H. Usener, Sintflutsagen [1899] 81; A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients[4] [1930] 400). Dabei ist eine Ableitung der einen Sage von der anderen mit Sicherheit nicht möglich; nach Holley wäre das Motiv aus Anatolien zu den Griechen gekommen. – Die Hauptepisoden der D.-Mythe, der Goldregen des Zeus u. die Wasserfahrt im Kasten, sind in der griech.-röm. Kunst häufig dargestellt worden; so auf attischen Vasen (J. D. Beazley, Attic red figure vase Painters [Oxf. 1942] Reg.; H. Metzger, Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle [Paris 1951] Reg.). Im 3. Jh. malte die Goldregenszene Nikias (Plin. n. h. 35, 131), während Artemon in einer hellenist. Megalographie die Landung des Kastens schilderte (Plin. n. h. 35, 139; zu demselben Thema auf einem Tübinger Vasen-Frg. des Karlsruher Malers, um 460, vgl. Luschey; andere Beispiele bei Clairmont u. Papaspyridi). Es

schlossen sich an pompejanische Gemälde (Helbig 155/8. 145f) u. röm. Mosaiken (Reinach, Répertoire peintures 10, 1), welche sich die beiden reizvollen Themen nicht entgehen lassen wollten. Wenn die Goldregenszene öfters auf Gemmen erscheint, die von ehrbaren Frauen getragen wurden, liegt keine Frivolität, sondern eine Fruchtbarkeitssymbolik zugrunde (A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 1 [1900] Taf. 61, 36; 63, 7; 14, 25, ferner 3 [1900] 143). Als weibliches Sinnbild der Apotheose wird D. zusammen mit Leda, einer anderen Geliebten des Zeus, gern zuseiten der Venus gezeigt (vgl. K. Schefold, Pompejanische Wandmalerei [1953] 114 u. Belege 190; zur Wiedergabe des Motivs in der Renaissance vgl. J. Addison, Classic Myths in Art [Lond. 1904] 39/46). Allgemein ferner Buttlar, Howe u. Cook.

B. Christlich. Die Erwähnung der D.-Mythe durch christliche Schriftsteller steht auffällig hinter der anderer griech. Mythengestalten zurück, wohl weil ihnen das Goldregen-Thema zu verfänglich u. das Motiv der Aussetzung zu alltäglich erschien. Athan. führt D. in der Liste der Geliebten des Zeus auf, den man nach seinem Verhalten nicht für einen Gott halten würde (or. c. gentes 12 [PG 26, 25B]). Arnob. berührt die Fabel, ohne D. ausdrücklich zu nennen, bei Erwähnung der antiken Auffassung, daß einzelne Mythen nicht wörtlich, sondern nur allegorisch zu verstehen seien. Nach seiner Meinung werde hier nicht von widerwärtigen Gelüsten geredet, sondern der Name ‚Jupiter' sei für ‚Regen' gesetzt (5, 32). Auch Lactant., Epiph. u. Fulgent. erklären die Mythe rationalistisch. Lactant. sagt: ‚In der Absicht, D. zu entehren, schüttete (Jupiter) freigebig Goldmünzen in ihren Schoß; das war die Bezahlung für die Buhlschaft. Die Dichter aber, die gleichsam von Gott redeten, täuschten, um die Autorität der unterstellten Majestät nicht zu beeinträchtigen, vor, er sei in einem Goldregen heruntergefallen, mit einem gleichen (sprachlichen) Bild, wie sie von ‚Eisenregen' reden, wenn sie eine Menge von Geschossen u. Pfeilen beschreiben' (inst. 1, 11 [CSEL 19, 39, 18]; vgl. epit. 11 [684, 3f]). Epiph. meint, Jupiter habe sich nicht in Gold verwandeln können, habe D. aber mit Gold bestochen u. verführt (ancor. 105 [1, 208 Dind.]). Fulgent. 1, praef. 20 äußert ähnlich: ‚D. imbre aurato (D.) correpta est, non pluvia, sed pecunia' (vgl. 129_8 van Staveren). In seinen Ratschlägen für die Erziehung der Pacatula warnt Hieron. davor, Pacatula mit geschniegelten Jünglingen u. lebenslustigen Mädchen verkehren zu lassen; denn dieser Schlag könne selbst eine in strenger Abgeschiedenheit lebende Danae durch Reden, wie sie der Pöbel führt, korrumpieren (inclusamque Danaen vulgi sermonibus violant; ep. 128, 4 [PL 22, 1098]). Anderswo deutet Hieron. die Möglichkeit an, daß sein Gegner Rufinus durch Bestechung in den Besitz einer Urkunde gekommen sei, wie Jupiter durch Gold in den Besitz der D. (ep. 75, 4, 2). Nach Augustin besagt die auch im Theater aufgeführte D.-Mythe, die er der Menschen u. des Gottes unwürdig findet, daß die Keuschheit der D. durch Gold überwältigt worden sei (civ. D. 18, 13 [CSEL 40, 2, 284]; vgl. Isid. or. 8, 11, 35). Wie unheilvoll Mythen wie die der D. die Moral der Jugend beeinflussen, macht August. an Terent. eun. 3, 5, 35/44 klar (ebd. 2, 7 [CSEL 40, 1, 68f]). Wie einen festen Topos u. ohne Erklärungsversuch benutzten die Verwandlung des Jupiters in Goldmünzen ferner Tert. apol. 21 u. Prud. c. Symm. 1, 78. Von den Dichtern christlicher Zeit verwendet das D.-Motiv zB. Claudian, um damit in Nachfolge von Horat. c. 3, 16, 1 den Typus der unzugänglichen Jungfrau zu kennzeichnen (in Eutrop. 1, 82f [55 Koch = MG Auct. Ant. 10, 77]). Während die spätantike Literatur D. immer nur kurz berührt, beschäftigt sich das MA mit ihr wieder eingehender. Im Reimgedicht ‚Jupiter u. Danae' (12. Jh.) erhält die Geschichte ohne christliche Bewertung eine neue Einkleidung. Apoll schildert den olympischen Göttern in einigen Liedern ihre eigenen Liebesabenteuer. Als er Jupiter seine Werbung um D. vorhält, wird die Erinnerung an diese Geliebte für den Gott der Anlaß, sich in den Goldregen zu verwandeln (F. Wattenbach: Zs. dt. Altertum 18 [1874] 457/60). – Öfters ist eine Verwendung von Zügen der D.-Mythe in der christl. Legende vermutet worden. So soll auf sie das Motiv der in einen Turm eingesperrten Jungfrau in den Legenden der hl. Barbara, Christina u. Irene zurückgehen (Legenda aurea: 898. 419 Graesse; Stadler-Heim, Heiligen-Lex. 3, 53). Diesen Zusammenhang unterstellten Wirth (zur Kritik vgl. A. Dieterich: ZKG 13 [1892] 420f) u. Saintyves (211 ff). Die Wasserfahrt im Kasten, die in den Legenden ebenfalls öfters vorkommt, erstreckt

sich aber als wunderbare ‚translatio' meist nur auf die Gebeine der Reliquien verstorbener Heiliger (Belege: H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 62). Die Gebräuchlichkeit beider Motive in den Volkserzählungen vieler Völker macht eine direkte Nachwirkung der D.-Mythe in dieser Richtung nicht recht wahrscheinlich. – In der christl. Kunst der Spätantike sind Wiedergaben der D.-Mythe nicht zu erwarten. Doch zeigt eine zwar aus frühchristl. Zeit, wohl aber von heidnischer Hand stammende Bildwiedergabe der Regenszene insofern christl. Einfluß, als hier Zeus, nimbiert, in der Art von Gottvater oder Christus, in den regnenden Wolken erscheint (O. Wulff: Amtl. Berichte Preuß. Kunst-Samml. 35 [1913] 28 u. Abb. 13). Umgekehrt lehnen sich christliche Darstellungen der Arche Noe, zumal solche, die sie nicht als Gebäude, sondern als offenen Kasten kennzeichnen, gelegentlich an antike Bilder mit der Meerfahrt der D. u. des Perseus an (oben Bd. 1, 600f). Diese letztere Verbindung erklärt sich zur Genüge aus der Bezeichnung der Arche als λάρναξ u. κιβώτης in der Noe-Erzählung nach LXX u. Joseph. Zur spätmittelalt. Darstellung der D. als Präfiguration Mariae auf Grund ihrer jungfräulichen Empfängnis vgl. Ettlinger.

H. v. Buttlar, Eine Kopfreplik der D. im Louvre = Marburger Winckelm. Progr. 1947. – Ch. Clairmont, D. and Perseus in Seriphos: AJA 57 (1953) 92/4. – A. B. Cook, Zeus 3, 1 (1940) 455/78 (The Myth of D. and analogous Myths). – R. Engelmann, D. u. Verwandtes: JhÖInst 12 (1913) 165/71. – J. Escher, Art. D.: PW 4, 2084/7. – L. Ettlinger, Art. D.: RDK 3, 1029/33. – N. M. Holley, The floating Chest: JHS 69 (1949) 39/47. – Th. Ph. Howe, Illustrations to Aeschylos' tetralogy on the Perseus theme: AJA 57 (1953) 269/75. – H. Luschey, D. auf Seriphos: Bull. Vereeniging Antieke Beschaving 24/6 (1945/51) 26/8. – S. Papaspyridi-Karouzou, Sur un miroir du Musée Brit.: BCH 70 (1946) 436/43. – F. Quilling, D.-Darstellungen: Röm.-Germ. Korresp. Bl. 6 (1913) 38. – L. Radermacher, D. u. der goldene Regen: ARW 25 (1927) 216/8. – P. Saintyves, Les Saints successeurs des dieux (Paris 1907). – H. W. Stoll, Art. D.: Roscher, Lex. 1, 1, 946/9. – A. Wirth, D. in den christlichen Legenden (Prag 1892).

A. Hermann.

Danaiden. A. Nichtchristlich. Die D. waren nach griech. Mythos die 50 Töchter des Königs Danaos v. Argos, welche der Aufforderung des Vaters zum Mord an ihren ägyptischen Gatten bis auf eine Folge leisteten (Apollod. 2, 1, 4f; Hyg. fab. 168. 170. 255; vgl. Paus. 2, 24, 2; zur naturmythologischen Deutung vgl. Waser 2089f; zur Erklärung als Niederschlag historischer Beziehungen Ägyptens zur Argolis: E. Meyer, Forschungen zur alten Gesch. 1 [1892] 79; ders., Gesch. des Altert.[2] 2, 1, 224_1; Megas erklärt den Bruderkampf zwischen den Königen v. Argos u. Ägypten als ein Märchenmotiv; allgemeiner Überblick bei Cook). Die D.-Trilogie des Aischyl. legt nahe, daß die Bindung an den Artemiskult die D. an der Eheerfüllung hinderte (Schmid-Stählin 1, 2, 198ff; vgl. Dohet); nach Béneviste liegt Furcht vor *Inzest mit den ägypt. Vettern zugrunde. – Erst im 4./3. Jh. kommt die Vorstellung auf, daß die D. im Hades als Strafe für ihre Mordtat ein durchlöchertes Faß mit Wasser füllen müssen (Rohde, Ps. 1[9/10], 317f), während diese Unterweltsqual, noch nicht auf die D. bezogen, zuvor allgemein die nicht in die eleusinischen Mysterien Initiierten, die ἀτελεῖς, treffen sollte (Paus. 10, 31, 9. 11; Plato Gorg. 493B; vgl. Dieterich, Nek. 69f; Megas 425_3; Picard). Zu diesem Personenkreis konnte man auch die Unvermählten zählen, auf deren Gräbern zum Zeichen, daß sie nicht zum τέλος γάμου gelangt waren, durchlöcherte Gefäße, λουτροφόροι, wie für das Brautbad aufgestellt wurden (Wolters 386f; Liste bei Nachod: PW 13, 2098ff; Cook Abb. 237ff; vgl. Rohde, Ps. 1, 328); F. Cumont bringt hiermit durchlöcherte Gefäße in Verbindung (Recherches sur le symbolisme funéraire [Paris 1942] 30_1), die Cl. F. Schaeffer in Ras Schamra-Ugarit gefunden hat (RevArch 14 [1939] 68f). Unter die Unvermählten ließen sich dann auch die D. einreihen. Seit sie als Wasserträgerinnen im Hades vorgestellt wurden, gehören sie zu den traditionellen Unterweltsgestalten wie Charon, Ixion, Theseus, Perithous, Sisiphus, Tantalus usw.; freilich hat ihr Schicksal auf die Nachwelt wenig abschreckend gewirkt (F. Cumont, After life in Roman Paganism [New Haven 1923] 171. 87; ders., Rech. 29f). Philosophische Bedeutung gewann die Vorstellung vom durchlöcherten Gefäß durch Plato, der damit die menschliche Seele, die sich gehen läßt, verglich (πίθος - πιθανός; κοσνικόν- ψυχή; Gorg. 492d/493c); damit schlug er von den überlieferten Mysteriengedanken über die ἀμύητοι als ἀνόητοι eine Brücke zu seinen eigenen Seelenvorstellungen; die D. werden von ihm dabei freilich nicht genannt

(im einzelnen vgl. Linforth). – Eindeutige Kennzeichnung der Wasserträgerinnen als D. findet sich zuerst bei PsPlato Axioch. 371 E, dann bei Horat. c. 3, 11, 21 ff u. Tib. 1, 3, 79f. Von der Jenseitsvorstellung rührt die sprichwörtliche Redensart für nutzlose Tätigkeit her: εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἀντλεῖν, in pertusum dolium in(con)gerere (Belege: Waser 2090); ähnliche deutsche Sprichwörter u. Redensarten bei Aly 373; vgl. Büchmann, Geflügelte Worte[27] 86. Frei abgewandelt verwendet das D.-Motiv Seneca, der Kaiser Claudius als Unterweltsstrafe mit einem Becher ohne Boden würfeln läßt (divi Claudi apocolocynt.; vgl. Schanz 2[3] [1913] 70f). – Bei Jenseitsszenen mit wasserschöpfenden Frauen ist, selbst wo die D. schon gemeint sein könnten, zunächst an die orphisch-pythagoreische Vorstellung zu denken. Nachstehend einige Bildbelege. a) Vasen: J. D. Beazley, Attic red figure Vase Painters (Oxf. 1942) 386. 432. 713; Kuhnert: JbInst 8 (1893) 110; Waser: ARW 16 (1913) 327 ff. Zwei Kraterfragmente aus Tarent aus dem 5. Jh. bieten die älteste Darstellung vom Gattenmord der D. (vgl. Curtius). – b) Reliefs: O. Jahn, Darstellungen der Unterwelt auf Sarkophagen: SbL 1856, 256f; Cumont, Rech. Taf. 1, 3. Der Fries des Ilissostempels zeigte den Raub der D.; vgl. Ch. Picard: CRAcInscr 1943, 158 ff. – c) Wandmalereien: Haus auf dem Esquilin: B. Nogara, Le nozze Aldebrandine (Mil. 1907) 49f, Taf. 25; pythagoreisches Heiligtum Porta Maggiore, Rom: Bendinelli 764, Taf. 37, 2; Carcopino 131 ff; Deutung ebd. 280 ff. – d) Plastik: sog. herkulan. Tänzerinnen, Neapel; Deutung dieser Figuren, bei denen Bronzeeimer gefunden wurden, als D. nach der von Prop. (3, 27, 1) u. Ovid. (amor. 2, 2, 3f; ars am. 1, 73f; trist. 3, 1, 60f) erwähnten D.-Gruppe im Porticus Palatinus, bei Rumpf. – Allgemein vgl. ferner Bonner u. Cook, bei letzterem besonders Abb. 261 ff.

B. Christlich. Die christl. Autoren der Spätantike verwerten die D.-Mythe, die sie gut kennen, verschieden. Oros., der den D.-Mord historisch einordnet, datiert ihn auf das J. 775 vor Gründung Roms (adv. pag. 1, 11 [CSEL 5, 59, 12]). Während für Clem. Alex. ein Zitat aus dem verschollenen Epos ‚Danais' zum Beleg dafür dient, daß die Argolerinnen genau so wie die Spartanerinnen im Waffengebrauch unterwiesen worden wären (strom. 4, 120,3f; vgl. Harpocr. s. v. αὐτοχθόνες), ist für PsClem. die D.-Mythe nur ein Beispiel für die Unwirklichkeit der heidn. Dichter- u. Philosophen-Fabeln (hom. 5, 6). Die Bemerkung bei Clem. Rom., daß in seiner Generation christl. Frauen in Rom, als D. u. Dirken verwendet, den Tod erlitten hätten (Δαναΐδες καὶ Δίρκαι: 1 Clem. 6, 2), ist eine bekannte Crux der Exegeten. Textverderbnis aus νεάνιδες καὶ παιδίσκαι wurde schon 1844 von Ch. Worsmith angenommen; so wiederum jetzt A. Dain, Notes sur le texte grec de l'épître de S. Clément de Rome: RechScRel 39 (1951/2) 355f. An die Einkleidung der Hinrichtung in mythologische Vorführungen, die Tac. ann. 15, 44, 5; Tert. apol. 15, 5 u. a. bezeugen (Friedländer 2[10], 91f), dachten Gelehrte wie A. Plummer (Expository Times 26 [1915] 560/2) u. A. Knopf (Die apostol. Väter 1 [1920] 53f; vgl. oben Bd. 2, 1165f). Für die Dirken verwies L. Pepe auf die neronische ‚iactatio tauri' bei Petron. sat. 45, 8 (Varietà Petronianae: Giorn. Italiano di Filologia 3 [1950] 57/60); für die D. unterstellte G. Hahn erzwungene Ehegemeinschaft (Die Kirche der Märtyrer u. Katakomben [1939] 101). Der Wortlaut ist nicht, wie W. L. Lorimer annahm (JThSt 42 [1941] 70), durch die achmimische (koptische) Version gesichert, da diese sehr spät ist. K. Heussi will den Wortlaut zwar beibehalten, ihn aber bildlich gemeint wissen (‚wahre D. u. Dirken': Die römische Petrustradition in kritischer Sicht [1955] 70). – Zusammen mit anderen heidnischen Unterweltsgestalten erwähnt Paulin. Nol. die D.; von ihnen singen nur Dichter, die nicht im Besitz der Wahrheit sind (c. 31, 482f [CSEL 30, 324]). – In der europäischen Volksliteratur tritt das Motiv ergebnislosen Wasserschöpfens u. a. als Strafe für den Teufel auf (vgl. Aly; Mengis: Bächtold-St. 2, 169f).

W. Aly, Art. D.: Mackensen-Bolte, Handw. 1, 371/4. – G. Bendinelli, Il Monumento sotterraneo di Porta Maggiore in Roma: MonAcLinc 31 (1926) 601/859. – E. Bénéviste, La légende des D.: RevHistRel 139 (1949) 129/38. – Bernhard, Art. D.: Roscher, Lex. 1, 1, 949/52. – C. Bonner, A study of the D. Myth: HarvStud 13 (1902) 129/73. – J. Carcopino, La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure (Rom 1926). – A. B. Cook, Zeus 3, 1 (1940) 355/426 (Watercarrying in the Myth of D.). – L. Curtius, Die Töchter des Danaos: JhÖInst 39 (1952) 17/21. – E. Dohet, La légende des D. dans l'oeuvre d'Eschyle, Diss. Louvain (1946/7), vgl. RevBelgePhilHist 26 (1948) 818. – I. M. Linforth, Soul and Sieves in Plato's Gorgias: Univ.

of Calif. Public. in Class. Phil. 12 (1944) 295/313. – G. D. MEGAS, Die Sage v. Danaos u. den D.: Hermes 68 (1913) 415/28. – CH. PICARD, L'Eleusinisme et la disgrâce des D.: RevHistRel 100 (1929) 48/84. – A. RUMPF, Die schönsten Statuen Winckelmanns: MiscAcBerol 2, 2 (1950) 31/40. – W. SCHWARZ, Die D.-Sage: JbPhil 147 (1893) 95/112. – R. VALLOIS, Mythes et mystères: RevÉtAnc 33 (1931) 139/40. – O. WASER, Danaos u. die D.: ARW 2 (1899) 47/63; Art. D.: PW 4, 2087/91. – P. WOLTERS, Rotfigurige Lutrophoros: AM 16 (1891) 371/404.

A. Hermann.

Daniel.

A. Nichtchristlich. I. Altes Testament. Das Buch D. gehört im hebräischen Kanon nicht zu den Propheten, sondern zu den Hagiographen. Es ist eine Sammlung ungleichartiger Stücke: die Kap. 1/6 gehören zur gleichen Gattung wie die Bücher Tobias u. Judith; die Kap. 7/12 stellen eine Apokalypse dar; die nur griechisch überlieferten Zusätze in Kap. 13/14 (das Gebet des Azarias u. der Hymnus der drei Jünglinge 3, 24/90, die Geschichten der Susanna 13, 1/64, des Bel 13, 65/14, 21 u. des Drachen 14, 22/42) sind von der gleichen Art wie der erste Teil. Der apokalyptische Teil ist sicherlich um 165 vC. zZ. des Antiochus Epiphanes redigiert worden. Die meisten Gelehrten nehmen für Kap. 1/6 die gleiche Entstehungszeit an; H. L. Ginsberg verlegt sie zwischen 292 u. 261 vC. (Studies 70ff). Die Zusätze sind zweifellos jünger. Der erste u. zweite Teil ist, abgesehen vom griech. Zusatz, hebräisch geschrieben, nur 2,4/7,28 aramäisch. Ginsberg nimmt an, daß das Ganze ursprünglich aramäisch abgefaßt war (hebräische u. aramäische Fragmente wurden in Qumrân gefunden). Die Kirchenväter benutzten die Übersetzung des Theodotion, die der LXX vorzuziehen ist. – Ziel des Buches ist, die gläubigen Juden bei ihrem Widerstand gegen Antiochus Epiphanes zu ermutigen. Es gehört zur gleichen Strömung wie die nichtkanonischen Apokalypsen, wie insbesondere die ältesten Teile des Henoch-Buches, die dem Buch D. zeitlich vorausgehen. Diese Strömung ist die der Chassidim. Die für diese Bewegung charakteristischen Lehren findet man hier wieder: die Vorstellung, daß die Geschichte von einem strengen Determinismus beherrscht wird u. in determinierte Perioden zerfällt; den Glauben an die Auferstehung des Leibes u. eine künftige Welt (im Gegensatz zu einem irdischen Messianismus); beträchtliche Entfaltung der Engellehre u. besonders der Lehre von den Völkerengeln; hohe Bewertung der Offenbarung göttlicher Geheimnisse u. Vorbereitung auf diese Offenbarung durch strenge Askese (Frost 172/209). Diese Richtung, die mit dem orthodoxen Judentum nicht zusammenfällt, setzt sich später in der sadduzäischen Gemeinde fort. K. Elliger hat die Berührungspunkte zwischen dem neugefundenen Habakuk-Kommentar u. bestimmten Stellen des Buches D. aufgezeigt. In beiden Fällen handelt es sich um eine Propheten-Exegese mit charismatischem Charakter, die durch das Wort peser eingeführt wird (Dan. 5, 26; Comm. in Hab. 7, 2 u. a.). Diese Exegese ist von der der Rabbinen trotz Brownlee u. Vermès ganz verschieden (K. Elliger, Studien zum Habakuk-Komm. vom Toten Meer [1954] 156/9). – Das Buch Daniel will das Leben u. die Offenbarungen eines gewissen D. erzählen, der iJ. 586 angeblich durch Nabuchodonosor in die babylon. Gefangenschaft weggeführt, die ganze Zeit im Exil gelebt habe u. mit Cyrus nach Palästina zurückgekehrt sei. Es liegt hier offensichtlich, wie bei den anderen Apokalypsen, eine Fiktion vor. Es fragt sich aber, ob nicht wenigstens die Persönlichkeit, der die Anekdoten u. Offenbarungen zugeschrieben sind, historisch ist. Das AT bietet sonst nirgends eine Anspielung auf einen zZ. des Exils lebenden Propheten D. Dagegen nennt das Buch Ezechiel beiläufig einen gewissen Danel (14, 4/20; 28, 3); dieser wird mit Hiob u. Noe verglichen. Es handelt sich um einen nichtjüdischen Weisen. Nun haben aber die Funde von Ras Schamra gezeigt, daß Danel ein legendärer phönikischer Heros war (Ch. Virolleaud, La Légende phénicienne de Danel [Paris 1936]; R. de Langhe, Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament [Paris 1945] 147/74). Wahrscheinlich ist dies der bei Ezechiel vorkommende Danel. Ist dieser Danel mit dem Daniel identisch, den der Autor des Buches D. in den Mittelpunkt seines Werkes stellte? Frost nimmt das an. Dann hätte die jüd. Legende die Erinnerung an den weisen Danel bewahrt. Die Susanna-Geschichte gäbe damit eine Probe seiner Weisheit. Albright hat darauf hingewiesen, daß Susanna ‚Lotus'

(ägypt. ššn) bedeutet u. Lotus in der Danel-Erzählung eine Rolle spielt (The seal of Eliakim: JBiblLit 51 [1932] 101. 103). Aus dieser Person also hätte der chassidische Autor des Buches D. dann einen Propheten aus der Zeit der Gefangenschaft gemacht u. ihm die Prophetien über die Herrschaft des Antiochus Epiphanes zugeschrieben (Frost 180f; Albright, Syrian D.). Diese Identifizierung ist aber nicht allgemein anerkannt (H. H. Rowley, The relevance of Apocalyptic [Lond. 1947] 38).

II. Judentum. Der Einfluß des Buches D. äußert sich im Judentum der urchristlichen Zeit in zwei Richtungen. Einerseits entlehnt ihm die apokalyptische Literatur gewisse Themen (Henoch 62, 14; Baruch 1, 15; Orac. Sib. 3, 396). Anderseits wird die Person D.s als Muster des von Gott geprüften u. erretteten Gerechten in besonderem Maße Bestandteil der Haggada. Schon im 1. Makkabäerbuch heißt es: ‚D. wurde wegen seiner Unschuld aus der Löwengrube gerettet' (2, 60). Diese Episode bleibt klassischer Typos der Errettung. Er wird zuerst im gleichen Buche mit dem Typos der drei Jünglinge im Feuerofen verknüpft (2, 59), mit welchem er in der Folge oft verbunden ist. Das 3. Makkabäerbuch (6, 6f) greift beide Typen wieder auf. Das 4. Buch, zu Anfang des 2. Jh. entstanden, spricht dreimal von dem den Löwen ausgelieferten D. als Vorbild der Tapferkeit (16, 3. 20; 18, 20). In Gebeten der jüd. Liturgie ist nach Ausweis von Const. Apost. 7, 37, 3 u. Berakot 13a die Errettung D.s Paradigma göttlicher Gebetserhörung (vgl. Lundberg 33). – Übrigens hat Josephus in den Jüdischen Altertümern der D.-Geschichte zwei Kapitel gewidmet (10, 10, 186ff). Er verlegt sie in die Zeit Nabuchodonosors u. läßt D.s Prophezeiungen zZ. des Antiochus Epiphanes in Erfüllung gegangen sein (10, 11, 263ff; vgl. auch 12, 7, 322). Auf die weiteren Weissagungen möchte Joseph. als Historiker nicht eingehen; er verweist Interessenten auf das Buch selbst, das man in den ‚Hl. Schriften' finde (10, 10, 210). Vgl. noch P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter (1934), Reg.

B. Christlich. I. Neues Testament. Die apokalyptischen Teile des NT sind von D. beeinflußt. So vor allem die Rede Jesu von seiner Wiederkunft, wo beim Hinweis auf den ‚Greuel der Verwüstung' der Prophet D. auch ausdrücklich erwähnt ist (Mt. 24, 15); ebenda werden auch Dan. 12, 1 u. 7, 13f zitiert (vgl. Mc. 13). Auch die Apokalypse des Johannes hat Züge von D. aufgegriffen (5, 9; 11, 2; 13, 1. 5 usw.). Auf der anderen Seite enthält der Hebräerbrief eine dem Makkabäerbuch ganz ähnliche Haggada jüdischer Herkunft; wie 1 Macc. 2, 59 werden die drei Jünglinge im Feuerofen als Beispiel der Standhaftigkeit in der Prüfung u. des Gottvertrauens hingestellt: ‚sie haben den Rachen der Löwen verstopft u. die Kraft des Feuers ausgelöscht' (Hebr. 11, 33f).

II. Patristik. a. Spezialschriften. Die durch D. gestellten exegetischen u. historischen Fragen wurden in den ersten Jahrhunderten in mehreren Schriften behandelt. Die älteste ist der Kommentar zu D. von Hippolyt v. Rom; es ist ein in der Hauptsache paränetisch-typologisches Werk. Aber Hippolyt nimmt auch zu einzelnen historischen Fragen Stellung. So macht er Susanna zur Frau des Königs von Juda, Joakim I, u. zur Schwester des Jeremias (1, 6. 12). Diese Angaben Hippolyts wurden neuerdings wieder erörtert anläßlich der durch das Buch von P. Nautin, Hippolyte et Josipe (Paris 1947), ausgelösten Kontroverse (Bibliographie: PO 27, 1/2 [1954] 271f; hinzuzufügen: M. Richard, Encore le problème d'Hippolyte: MélScRel 10 [1953] 13/52; P. Nautin, L'auteur du comput pascal de 222: RechScRel 42 [1954] 226/58). Etwa gleichzeitig mit Hippolyt bestreitet Jul. Africanus in einem Brief an Origenes die Kanonizität der Susanna-Geschichte mit Argumenten der äußeren u. inneren Kritik. In seiner Antwort beruft sich Origenes auf rabbinische Überlieferungen, die dem fraglichen Buch nahestehen (PG 11, 61C/65A). Origenes hatte über D. auch im verlorenen 10. Buch seiner Stromata gehandelt; eine Zusammenfassung ist im Kommentar des Hieronymus erhalten (PL 25, 580/4). – Die bedeutendste Kontroverse entstand jedoch durch den Neuplatoniker Porphyrios, welcher der D.-Kritik das 10. Buch seines Werkes ‚Gegen die Christen' gewidmet hat. Hieronymus gibt seine These folgendermaßen wieder: ‚Das Werk stammt nicht von dem, dem es zugeschrieben wird, sondern von einem Zeitgenossen des Antiochos Epiphanes in Judäa. Er prophezeit nicht künftige, sondern berichtet vergangene Dinge' (PL 25, 491A). Diese These, die die der zeitgenössischen Exegese ist, wurde in einigen von Hieron. erwähnten Traktaten gegen Porphyrios widerlegt; so von Methodius v. Olym-

pos, Eusebius v. Caesarea u. Apollinaris v. Laodicea (PL 25, 491 B). Das wichtigste uns verbliebene Zeugnis dieser Kontroverse ist der Kommentar zu D. von Hieron. (PL 25, 491/584). Sein Ziel ist, den D.-Text durch Vergleich mit den jüdischen u. heidnischen Historikern aufzuhellen; dabei spielt Hieron. aber oft auf Porphyr. an. Der D.-Kommentar von Theodoret v. Cyrus hingegen ist gegen die Juden gerichtet, die D. nicht unter die Propheten rechnen wollen. Theodoret sagt, dies müsse man doch tun, da D. klarer als die anderen Propheten die Ankunft Christi verkünde (PG 81, 1260 A/B). Er hält den Juden seiner Zeit das Zeugnis des Josephus entgegen, der D. einen Propheten nenne (ebd. 1344 B/D).

b. Paränese. Die Person D.s nimmt seit dem NT einen wichtigen Platz in der patristischen Literatur ein. Dabei ist D. in der Löwengrube das Hauptthema (vgl. Cassin). Clemens Rom. stellt ihn neben den drei Jünglingen im Feuerofen als das Bild des verfolgten u. von Gott befreiten Gerechten hin (1 Clem. 45, 6/8). Das Thema kehrt in den Listen der Heiligen des AT häufig wieder (Greg. Naz. or. 48, 74; Cypr. laps. 19). D. erscheint hier als Bild des Glaubens (Cyrill. Hier. cat. 5, 4; Greg. Elv. tr. 4). Er versinnbildlicht die Macht des Gebetes (Orig. or. 13, 3; Cypr. dom. or. 21). Daher stellen ihn die Katakombenfresken genau wie die drei Jünglinge im Feuerofen in Gebetshaltung dar (Hippol. comm. in Dan. 2, 29/38; Greg. Elv. tr. 18). Er ist das Vorbild der Märtyrer (Cypr. ep. 57, 8). Hippol. vergleicht D., dem die Löwen die Füße küssen, mit Paulus, vor dem sich, als er ‚ad bestias' verurteilt war, wie die Acta Pauli 33f berichten, der Löwe niederwarf (comm. in Dan. 3, 29; vgl. Euseb. h. e. 5, 1, 41f). Gleichzeitig sieht Hippolyt in der Herrschaft D.s über die Bestien die Erneuerung der Herrschaft Adams über die Tiere im Paradies (3, 29; wiederholt von Didym. Alex.: PG 39, 1188 A). – Anderseits ist D. auch Muster der Weisheit. Er ist, sagt Justin nach Dan. 1, 17, ‚vom Geist der Klugheit u. des Rates erfüllt' (dial. 87, 4; vgl. Cypr. ad Fortun. 11). Asterius nennt ihn weise wegen seines Urteilsspruchs über die zwei Alten (σοφός; PG 40, 241 B). Dies Epitheton wird häufig mit seinem Namen verbunden (Greg. Nyss.: PG 45, 1017 D; 46, 857 C; Didym. [?]: PG 39, 1397 C). Für Theodoret ist D. von aller Art von Weisheit u. Klugheit erfüllt (PG 81. 1268 A). – Eine andere Reihe von Texten zeigt D. in Anknüpfung an Kap. 1 des Buches als Muster des Fastenden. Als solcher wird er zB. auch von Clem. Alex. (strom. 3, 4) u. von Cyprian erwähnt (laps. 31). Origenes rühmt seine Enthaltung von Wein u. Fleisch (c. Cels. 7, 7). Den gleichen Zug betonen Asterius (PG 40, 377 B) u. Hieron. (PL 25, 553 C). – Schließlich wird der Bericht (10, 8f) in einer Reihe von Texten als Beispiel des Schwachwerdens des menschlichen Geistes angesichts einer Erscheinung Gottes angeführt (Cyr. Hier. cat. 9, 1; 12, 14; Joh. Chrys. incompr. Dei nat. 3, 4 [1, 466 B/467 B M.]).

c. Typologie. Neben diesen paränetischen Interpretationen der Person D.s finden sich typologische Auslegungen mehrerer Episoden. Wieder bildet D. in der Löwengrube die Hauptepisode. Origenes findet hier ein Vorbild des Triumphs Christi, ‚der die Gewalt des Feindes mit Füßen tritt' (c. Cels. 7, 57). Vorher hatte schon Hippolyt darin ein Vorbild der Auferstehung gefunden: ‚Babylon bedeutet die Welt, die Satrapen die irdischen Gewalten, die Grube die Hölle u. die Löwen die Folterengel (βασανίζοντες). Wenn du in die Löwengrube geworfen wirst, wirst du vom Engel beschützt werden, du wirst die wilden Tiere bändigen, lebendig aus der Grube gezogen werden u. an der Auferstehung teilhaben' (comm. in D. 3, 31); die gleiche Symbolik wendet Hippolyt auf die drei Jünglinge im Feuerofen an (ebd. 2, 28). Auch Const. Apost. 5, 7, 12 sind die drei Jünglinge u. D. in demselben Sinne herangezogen. Hieron. spricht von denjenigen, ‚die vom Rachen der unsichtbaren Löwen u. der Grube der Hölle errettet wurden' (PL 25, 526 D). Im Bereich der syrischen Überlieferung bezeichnet Ephräm den von den Löwen erretteten D. als Prophezeiung der Auferstehung (c. Nisib. 11). – Die Susanna-Erzählung wird von Hippolyt als ein Typos der Taufe verstanden. Susanna ist die Kirche, ihr Gemahl Joakim Christus; der Garten ist die Gemeinschaft der Heiligen, Babylon die Welt, die beiden Alten sind die zwei Bedrücker-Völker (comm. in D. 1, 15); die ‚gute Zeit' ist Ostern, das Bad die Taufe, die beiden Dienerinnen Glaube u. Liebe, das Öl das μύρον, welches zur Salbung nach der Taufe dient (1, 16f). Das Kapitel schließt mit einer Ermahnung: ‚Eifert Susanna nach, habt eure Freude am Garten, badet euch im unversieglichen Wasser, heiligt euch durch das himmlische Öl,

zündet eure Lampen an u. erwartet den Bräutigam' (1, 33; vgl. Method. symp. 11 [GCS 133]). Wir befinden uns hier in einem liturgischen Kontext. Der Abschnitt des Hippolyt scheint die Weiterbildung eines alten Taufparadigmas zu sein, in dem die Errettung der Susanna ein Bild der Taufe war (Lundberg 45). In der Tat kommt dieses Bild noch im Exorzismus über die Frauen im Gelasianum vor (Wilson 49). Man muß diesen Sachverhalt bei der Erklärung der Bilder in der Capella Greca berücksichtigen. Auch das Vorkommen dieses Textes unter den Lesungen der Quadragesima ist zu beachten. – Im Text von Ezech. 14, 20 über Noe, D. u. Hiob setzen die Väter in Nachfolge der Juden diesen D. mit unserem D. gleich. Der Text ist kommentiert bei Justin, der Job durch Jacob ersetzt (dial. 45). Origenes handelt zweimal darüber. Danach hätten die Juden es als erwiesen angesehen, daß D. am Hofe des Nabudochonosor zum Eunuchen gemacht wurde (comm. in Mt. 15, 5). Orig. interpretiert die ‚Kastration' als eine solche des Herzens. In den Homilien über Ezechiel zeigt er, daß Söhne D.s diejenigen sind, die ihn nachahmen (4, 4). Er berichtet besonders von einer jüdischen Überlieferung, derzufolge Noe, D. u. Job als gemeinsame Züge hätten, daß jeder von ihnen drei Zeiten erlebte, eine glückliche, eine unglückliche u. wiederum eine glückliche. D. hat vor, während u. nach der babylonischen Gefangenschaft gelebt (4, 8); er sei Typos der Gerechten, welche die gegenwärtige Zeit, den Wechsel, d. h. das Gericht, u. die Zeit nach der Auferstehung kennen (ebd.).

III. Kunst. Die D.-Geschichte ist eines der beliebtesten Themen der frühchristl. Kunst; aus ihr sind mehrere Episoden wiedergegeben worden. D. in der Löwengrube erscheint schon in der Domitilla-Katakombe (3. Jh.; späteres Beispiel der Sarkophag in Charentonsur-Mes, 7. Jh.: G. Gaudron: BullSocAntFr 1948/9, 214; zum Nachleben auf romanischen Kapitälen vgl. W. Deonna: Mélanges Ch. Picard 2 [Paris 1949] 288/308; allgemein Feldbusch). Ob jüdische Vorbilder nachgeahmt wurden, ist noch strittig (eine jüd. Darstellung in der Synagoge von Naaran; vgl. C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 2 [1935] 115; über ein ähnliches Mosaikbild in 'Ain Duk: RevBibl 28 [1919] 532/63; 30 [1921] 579/601). Leclercq zählt 39 Beispiele in der röm. Katakombenmalerei (221/8; die gleiche Zahl bei Styger 6). In der Sepulkralplastik hat Styger das Motiv dreißigmal angetroffen (ebd.; vgl. Leclercq 228/39; Eus. v. Const. 3, 49). D. tritt zumeist in Orantenhaltung auf. Die Deutung ist umstritten. Die Mehrheit der Forscher nimmt an, daß die ältesten Katakombenbilder durchweg ‚Rettungsbilder' waren, d. h. im Sinne der Commendatio animae auf Paradigmen der Errettung vom Tode hinweisen sollten; in diesem Sinne wäre demnach auch die Darstellung D.s in der Löwengrube zu verstehen (vgl. zuletzt A. Grabar, L'Art byzantine [Paris 1938] 210). Styger war der Meinung, daß die ältesten Sepulkralmalereien einfach diejenigen bibl. Vorgänge wiedergeben wollten, die am bekanntesten u. beliebtesten waren (76). A. G. Martimort bringt die Katakombenmalereien mit den Fastenlesungen in Verbindung u. sieht daher in ihnen Hinweise auf die Taufe (L'iconographie des Catacombes et la catéchèse antique: RivAC 26 [1949] 5/12). Gelegentlich ist der Augenblick dargestellt, wo Habakuk dem Propheten Nahrung bringt (O. Marucchi, I monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense [Rom 1911] Tav. 19/21 [?]; vgl. Prudent. cat. 4, 40/102; ferner E. Weigand: ByzZ 41 [1941] 154). Das Motiv findet sich auch auf Elfenbeinschnitzereien (zB. Volbach, Elfenbeinarb. nr. 167), Mosaiken (Leclercq 231/4), Lampen (W. Deonna: Artibus Asiae 12, 4 [Ascona 1949] 347/74), Gläsern (Vopel, Goldgl. 103; auf der Schale von Podgoritza, 4. Jh.: Kaufmann, Hdb. 624). Bemerkenswert sind ferner die merowingischen Plaketten bei Leclercq 134/40. Schließlich sei auch die Verwendung des Motivs auf Enkolpien nicht übersehen (C. Bonner, Studies in Magical Amulets [Ann Arbor 1950] 222; E. R. Goodenough, Jewish Symbols 2 [1952] 1035/7); es ist durchaus möglich, daß es schon jüd. Enkolpien dieser Art gab. – Die Susanna-Geschichte erscheint zuerst in der Cappella Greca (wohl Ende 3. Jh.). Hier sind drei Etappen wiedergegeben: Verführungsversuch, die Beschuldigung durch die Alten, das Dankgebet D.s u. Susannas (L. de Bruyne: RivAC 20 [1943] 248/52). In der Kallistus-Katakombe ist auf einer Malerei wohl des 4. Jh. D.s Gericht über die beiden Alten dargestellt (Wilpert, Mal. 364. Taf. 86). Auf einem Fresko der Praetextat-Katakombe ist ein Schaf zwischen zwei Wölfen wie Susanna zwischen den Alten dargestellt (ebd. 366. Taf. 251); hier scheint die sinnbildliche Bedeutung des Bildes greifbar: die Errettung der Seele von den Dämonen, die ihr beim

Verlassen des Körpers auflauern (vgl. J. Quasten, Der gute Hirte in der frühchristl. Totenliturgie: Miscellanea Mercati 1 [1946] 403). Auch auf Sarkophagen kommt das Thema vor (H. Leclercq, Art. Suzanne: DACL 15, 1748/9). – D. u. der Drache treten in der Malerei nicht auf (Kaufmann 327). Doch ist das Motiv auf Sarkophagen häufig, so zB. in Arles (E. Le Blant, Sarcophages d'Arles [Paris 1878] 20f) u. Mantua (Leclercq 231); weiteres s. bei Wilpert, Sarc. Testo 2, 255f. Hier ist wohl wieder an den Kampf der Seele mit dem Dämon nach dem Tode zu denken. – Die drei Jünglinge im Feuerofen gehören zu den ältesten u. verbreitetsten Motiven der frühchristl. Kunst. Styger hat das Motiv in der Malerei 17, in der Plastik 25 mal angetroffen; vgl. auch Wilpert, Mal. 356/62. Es kommt zB. schon in der Cappella Greca vor (H. Leclercq, Art. Hébreux: DACL 6, 2108/13). Man findet das Thema auch auf Lampen, Gläsern, Elfenbeinarbeiten (ebd. 2123. 2126; Vopel, Goldgl. 103 nr. 216ff). – Die Szene, in der D. die Anbetung der Statue des Nabuchodonosor verweigert, begegnet im 4. Jh. in der Kallistus-Katakombe u. in der Priscilla-Katakombe (Leclercq aO. 2113; Wilpert, Mal. Taf. 123; vgl. Greg. Elv. tr. 18). Das Motiv ist auf den Sarkophagen häufig, wo es sich auf die Ablehnung des Kaiserkultes bezieht (E. Becker, Protest gegen den Kaiserkult ... in der christl. Kunst der konstantin. Zeit: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit, Festgabe [1913] 155/90; dazu H. Kruse, Studien zur öffentlichen Geltung des Kaiserbildes [1934] 84/9).

IV. Liturgie. D. wurde von Beda in sein Martyrologium aufgenommen, in dem er unter dem 21. VII. als Heiliger erscheint (H. Delehaye, Comm. in Mart. Rom. = ASS Propyl. Dec. 299). Bei den Griechen, die ihn am 17. XII. feiern, erscheint er zuerst im Synaxar von Kpel (ASS Propyl. Novembr. 317). Die Syrer feiern ihn am 2. V., die Armenier am 15. III. u. am 24. VIII. (N. Nilles, Kalendarium manuale 2² [Innsbr. 1897] 415. 584). – Die Rettung D.s, die schon in jüd. Gebeten eine Rolle gespielt hatte (vgl. Const. Apost. 7, 37, 4; dazu W. Bousset: NGGött 1915, 487), ist auch ein beliebtes Paradigma christl. Gebete geworden. Man trifft es im Taufexorzismus (Liber Ordinum [15 Férotin]), in den Meßgebeten (ebd. 255), in der Commendatio animae für die Sterbenden an (vgl. Lundberg 33/47; J. Lechner, Liturgik des röm. Ritus [1953] 331/3; L. Gougaud, Étude sur les ‚Ordines commendationis animae': EphLit 49 [1935] 3/27). – Mehrere Texte des Buches D. erscheinen in der Liturgie. Hier ist zunächst der ‚Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen' zu nennen. Ein Papyrus des 3. Jhs., in dessen Text die Akzente eingetragen sind, beweist seine liturgische Verwendung (M. Schneider, Die biblischen Oden im christl. Altertum: Biblica 30 [1949] 38; vgl. Greg. Nyss. v. Macrin.: PG 46, 993 C). Sehr bald wird dieser Hymnus Bestandteil des Offiziums der Ostervigil, wie dies acht Predigten Zenos v. Verona (PL 11, 522/8) u. ein Festbrief des Athanasius beweisen (ep. 4, 1 [PG 26, 1377]). Er wurde jeden Morgen von den Asketen u. den Jungfrauen gesungen (Athan. virg. 20; Rufin. apol. 2, 73). Caesar. Arel. bezeugt ihr Vorhandensein in den Laudes der Mönche (Reg. mon. 21). Auch ihr Gebrauch in der Messe ist bezeugt (Schneider aO. 44). Die Susanna-Geschichte wird nach dem Sacr. Gelas. in der Messe des Samstags der 3. Fastenwoche gelesen. Das erklärt sich daraus, daß die Station in der Titelkirche S. Susanna stattfand (J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Rom. [1926] 164f; A. Chavasse, Le carême romain et les scrutins prébaptismaux: RechScRel 36 [1948] 359). Hippolyts Daniel-Kommentar zeigt, daß Bad u. Salbung der Susanna als Vorbild der christl. Taufe u. Firmung aufgefaßt wurden; Stationskirche u. Epistelperikope waren also für die Fastenzeit besonders geeignet. Die Evangelienperikope ist die von der Ehebrecherin. Für die Lesung der Susanna-Episode in der Liturgie der Fastenzeit scheint schon eine Predigt des Zeno v. Verona zu sprechen (tr. 2, 16). Für den Orient haben wir das ausdrückliche Zeugnis des Asterius v. Amasia, der in seiner Homilie über D. u. Susanna auf die soeben erfolgte Lesung Bezug nimmt (PG 40, 244 A). Man kann eine Predigt des PsJoh. Chrys. bzw. des Severin v. Gabala (?) heranziehen (PG 56, 589/94). D. in der Löwengrube erscheint außerdem in der Lesung des 5. Fastendienstages als Entsprechung zur Perikope Joh. 7, 1/13, welche von der Verfolgung Jesu handelt.

V. Christl. Eigenname. Als Eigenname kommt D. in christl. Kreisen schon in der Verfolgungszeit vor (vgl. H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs² [Brux. 1923] 213). Der berühmteste Träger des Namens ist der hl. Daniel der Stylit (H. Delehaye, Les saints stylites [Brux. 1923] *45/*57).

W. F. Albright, The traditional Home of the Syrian Daniel: Bull. Americ. School Orient. Research 130 (1953) 26f. – N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts = TU 16 (1897). – W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter (1926), Reg. – E. Cassin, Daniel dans la ‚fosse‘ aux lions: RevHistRel 139 (1951) 129/61. – R. H. Charles, Commentary on the Book of Daniel (Edinb. 1929). – H. Feldbusch, Art. D.: RDK 3, 1033/49. – S. B. Frost, Old Testament Apocalyptic (Lond. 1952) 178/210. – H. L. Ginsberg, Studies in Daniel = Texts and Studies of the Jewish Theol. Seminary of Amer. 14 (New Y. 1948); The Composition of the Book of Daniel: VetTest 4 (1954) 246/75. – C. Kaufmann, Handbuch der Archäologie² 325/7. – H. Leclercq, Art. D.: DACL 4, 221/48; Art. Suzanne: ebd. 15, 1742/52. – P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'église ancienne (Paris 1942). – J. A. Montgomery, A Critical Commentary of the Book of Daniel (Edinb. 1927). – P. Styger, Die altchristliche Grabeskunst (1927). *J. Daniélou.**

Dankbarkeit s. Gratus animus.

Danksagung s. Eucharistie, Gratiarum actio.

Danubische Reiter s. Heros.

Daphne.

A. Nichtchristlich. I. Mythos. D. ist eines der vorgriechisch-ostmittelmeerischen Baumwesen, die Pflanze u. Mensch zugleich waren. Der Name D., welcher wie das sprachlich verwandte lat. laurus keine indogermanische Etymologie besitzt (Walde-Hofmann 1³ [1938] 775f), ist nach Ursprung u. Bedeutung dunkel (Schrader-Nehring 2 [1929] 14f; Boisacq, Dict.⁴ [1950] 168; späte Volksetymologie deutet D. als δαοφώνη. ἡ ἐν τῷ δαίεσθαι φωνοῦσα. ἦχει γὰρ καιομένη: Etym. Magn. 250, 35). Die hellenist.-röm. Welt erklärte die Doppelheit von Jungfrau u. Lorbeerbaum ätiologisch entweder als eine göttliche *Entrückung mit anschließender Ersatz-Schöpfung oder als Verwandlung (Stechow 64/6). – Die arkadische Fassung der D.–Mythe, welche den Ausgang aller übrigen bildet (Lucian. salt. 48; Philostr. v. Apollon. 1, 16), läßt D. als Tochter des Flußgottes Ladon u. der Ge von Apollo in Liebe verfolgt werden. Auf den Hilferuf der Jungfrau nimmt die Mutter sie in die Erde auf u. erschafft anstatt ihrer einen Lorbeerbaum (Schol. Il. 1, 14; Aphthon. progymn. 15; Nonn. Dionys. 33, 213; Tzetzes Lycophr. 6; Geopon. 11, 2; vgl. Serv. Aen. 3, 91). Die syrische Überlieferung, welche Paus. 8, 20, 1 u. Philostr. aO. besprachen, steht mit einer Übertragung des Kultus von Arkadien nach Daphne bei Antiochia in Verbindung, die nach Libanios unter König Seleukos I erfolgt sein soll (or. 11, 94ff; vgl. Nilsson, Rel. 2 [1950] 156; weitere Städte namens D. nennt Eustath. in Dion. Perieg. 916; zur Stadt D. bei Pelusium in Ägypten vgl. A. Wiedemann, Herodots 2. Buch [1890] 130). Eine lakonische Version machte D. zur Tochter des Königs Amyklas (Phylarch. b. Plut. Agis 9; Parthen. 15; ferner FGH 2 [1926] 170). Anstelle des arkadischen Ladon erscheint bei Ovid der thessalische Flußgott Peneius als D.s Vater; hier wird das Mädchen durch diesen unmittelbar in den Baum verwandelt (met. 1, 452/67; die Verse 546/47a, worin Tellus angerufen wird, sind sekundärer Einschub, hervorgerufen durch den Einfluß der obengenannten arkadischen Version; vgl. Magnus 195ff). Als D.s Vater nennt den thessalischen Peneius dann auch Stat. silv. 1, 2, 130. Die Verwandlung, die schon vor Ovid bekannt war, also nicht auf ihn zurückgeht, nahm nach Parthenios (erot. 15) u. Servius (Verg. ecl. 3, 62) Zeus bzw. Jupiter vor. Die in manchen Ovid-Hss. auftretende unverstandene Verbindung der Aufnahme D.s in die Erde mit der Verwandlung, welche die Verquickung der Überlieferungen deutlich macht, begegnet zB. bei Hyg. f. 203 (terra, quae eam recepit in se et in arborem laurum commutavit). Die Mythe, welche die Entstehung des Lorbeers erklären will (W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1 [1875] 297), begründet zugleich dessen Verbindung mit Apollo, für den er durch D. zum göttlichen Wahrzeichen wurde (*Lorbeer; umgekehrt wurde auf den Lorbeer, dessen brennendes Holz durch Knistern usw. die Zukunft verkündete, Apolls Sehergabe übertragen; vgl. zB. Theocr. 2, 23; Ov. fast. 1, 344; 4, 742; Tib. 2, 5, 81). Für die Beurteilung der D.-Mythe ist von Belang, daß die vorhellenistische Literatur sie noch nicht verwendet hat u. sie in der gehobenen Dichtung auch später kaum erscheint. Offenbar handelt es sich um eine im Kern zwar alte, aber eben doch nur volkstümliche Vorstellung, die erst seit dem 4. Jh. vC. literaturfähig wurde (zur steigenden Beliebtheit von Verwandlungsmythen in der hellenistischen Zeit vgl. Nilsson, Rel. 2, 55). Volkstümlichkeit blieb der D.-Gestalt auch

nach Ovid, welcher in Voraussetzung allgemeiner Bekanntheit des Stoffs zB. den kaiserlichen Lorbeer ‚phöbische Jungfrau' nannte (Phoebea virgine: ex Ponto 2, 2, 80; ähnlich bezeichnet Dion. Hal. 24, 99 die Dryaden als δαφναῖαι νύμφαι). Als gängiges Beispiel dafür, daß Schönheit nicht genüge, um Liebe zu erregen, führt den Apoll u. die D. Lukian an (dial. deor. 2, 2). Ferner sind diese beiden, etwa in Götteraufzählungen, ein naheliegendes Exemplum der Verfolgung u. Flucht (Liban. or. pro saltat. 67), das man auch im Mimus tänzerisch dargestellt hat (Lucian. salt. 48). In Parodierung aufschneiderischer Reisewerke wie von Ktesias u. Jambulos, schildert Lukian eine atlantische Insel u. beschreibt die fabulosen Weinstöcke dort als lebendige Mischwesen aus Pflanze u. Jungfrau ‚wie unsere D.-Bilder' (ver. hist. 1, 8). In spätantiker Dichtung wurde D. nicht nur in Epigrammen angeführt (Anth. Pal. 9, 124. 307. 665); mit ihr beschäftigten sich auch Lieder beim Gelage. Im Liebesroman des Achill. Tat. wird in solch einem D.-Lied aber nicht die Flucht des Mädchens der Romanheldin als Vorbild hingestellt, sondern die Verfolgung des Jünglings dem schüchternen Liebhaber (1, 5). Diese nicht gerade pädagogische Verwendung zeigt gleichwohl den Ansatzpunkt für moralisierende Tendenzen. D., die von Haus aus zu den männerscheuen arkadischen Jungfrauen wie Atalante, Kallisto u. Arethusa gehörte (umgekehrt werden bei Nonn. durch den Vergleich mit D. öfters Dryaden u. Nymphen charakterisiert: 2, 94f. 108. 114; 4, 98), konnte daher, abgesehen vom Wunder der Entrückung oder Verwandlung, auch Inbegriff menschlicher Qualitäten sein. Daß sie nach Martial mit ihrer Flucht Apollo quälte (torquebat: 11, 43, 7), ist ohne moralische Bewertung gesagt. Bei Servius liegt aber ein moralisches Urteil vor, wo der Autor davon spricht, daß Apollo die verwandelte D. so liebte, daß er den Lorbeer sich zum Attribut erwählte u. ihn ‚wegen der bewahrten Jungfräulichkeit' immergrün sein ließ (propter virginitatem servatam: Serv. Aen. 3, 91). Während beim Mythogr. Vat. neben der väterlichen Hilfe für die bedrohte Unschuld das Mitleid der Mutter im Vordergrund steht (ut virginitati opem ferret, terrae miseratione ... in laurum conversa: 2, 23; vgl. auch Liban. ethopoieiae 11 [399 Teubn.], wo das Verdienst nicht D., sondern Aphrodite trifft), spricht Palaephat. von ‚keuscher Zucht' (σωφροσύνη), der zuliebe D. den Apoll floh u. die Mutter um Hilfe anrief (incredib. 49 [70 Festa]). Auch der Heide gebliebene Gelehrte Aphthonius, dem noch im 4. Jh. nC. die arkadische Version der D.-Fabel geläufig ist, so daß er sie als rhetorisches Muster für Widersprüchlichkeit u. Folgerichtigkeit einer Erzählung benutzen kann, vergleicht D. mit der Tugend (ἀρετή), welche selbst einem Apollo unerreichbar war (progymn. 15). Vielleicht beruht auf solchen wertenden Gedanken die Beliebtheit des Mädchennamens D., welcher sich als unliterarischer Alltagsname zB. auf einer Hausmauer in Pompeji geschrieben fand (CIL 4, 680).

II. Kunst. In der älteren griech. Kunst, als Plastik, auf Reliefs, Vasen oder Münzen, tritt die Mythe der D. nicht auf, ebensowenig wie sie im Epos, Hymnus oder Drama älterer Zeit begegnet. Erst die hellenistische Kunst wendet sich dem Stoff zu; sein Vorkommen häuft sich in der römischen u. in der spätantiken (Helbig 254/7). Häufiger denn als plastische Figur (eine solche ist zB. die Statue der Villa Borghese; Müller Taf. 11) erscheint D. im Flachbild, wo eine Gruppenbildung aus mehreren Personen (Szene mit Apollo) leichter möglich ist (S. Reinach, Répertoire de Peintures [Par. 1922] 26; Beispiele aus der Wandmalerei u. von Mosaiken auch Helbig, Pompeji nr. 211/3; Mosaik v. Lillebonne: G. de Pachtère, Inventaire des Mosaiques de la Gaule et de l'Afrique 1, 2 [Par. 1922] nr. 1051; spätantikes Mosaik im syrischen Daphne, 6. Jh.?: Stillwell 2, 184 Taf. 36; Münzen: J. Friedländer: Zs. Num. 7 [1880] 218; Glasmalerei: Müller Taf. 12/3 u. Abb. 5; eine Gemme mit D. wird Anth. Pal. 9, 751 genannt). Der Tendenz der hellenistischen Kunst, Bewegung wiederzugeben, kommt bei D. u. Apoll das Flucht- u. Verfolgungsmotiv entgegen. Stärkere Anziehungskraft übte auf die Künstler freilich der Höhepunkt der Fabel, die Entstehung des Lorbeers, aus. Niemals deutlich dargestellt wurde dabei die arkadische ‚Ersatzversion', d. h. die Aufnahme D.s in die Erde; vielleicht soll diese gelegentlich durch das Hinstürzen der Fliehenden angedeutet sein, wobei der daneben gestellte Baum die Ersetzung anzeigen würde (Beispiele bei Reinach aO. nr. 26, 1. 5/7). Der Verwandlung, welche seit Ovid die Vorstellung allgemein beherrschte, suchte man durch verschiedene künstlerische Lösungen immer wieder anders gerecht zu werden (Stechow

10ff). Die einzelnen Darstellungstypen dieses Themas, welche Müller herausgearbeitet hat, zeigen einerseits den Wunsch, in der Verbindung von menschlicher u. vegetabiler Erscheinung den Vorgang der Metamorphose auszudrücken (Lorbeerzweige umwachsen den Frauenleib oder sprießen aus den Gliedern; vgl. Müllers Typ 2 u. 3; nach Anth. Lat. 1, 172 [Riese] gab es auch plastische D.-Figuren, bei denen Farbkontraste den Gegensatz der pflanzlichen u. menschlichen Formen bewußt betonten). Anderseits beschränkt man sich auf reine Zustandswiedergabe durch addierende Kombination der beiden Bestandteile, meist in Form einfachen Stehens der Frau im Baum. Die Ausbreitung dieser ‚orientalischen' Lösung wird wohl mit Recht auf Daphne bei Antiochia, den syrischen Kultort der Baumgöttin zurückgeführt (Müller 68. 71ff). Der syrische D.-Typ hat zugleich deutliche Ähnlichkeiten mit den vom 15. Jh. vC. bis in die Ptolemäerzeit auftretenden Baumgöttinnen Ägyptens (ausführliche Behandlung F. W. v. Bissing, Eine Grabwand aus Memphis in der Glyptothek: Münch. Jb. bild. Kunst NF 1 [1925] 211/24, bes. 212/5; thebanische Beispiele des NR bei M. Wegner: Mitt. Inst. Kairo 4 [1933] 82. 91; A. Hermann: ebd. 6 [1935] 29; über die durch v. Bissing benannten hinaus sind jetzt noch weit mehr ägyptische Baumnumina bekannt, vgl. Buhl). Der ägyptischen Baumgöttin entsprechen die hellenist.-römischen D.-Bilder syrischer Ausprägung in der Art der Zusammenfügung von Baum u. Frauengestalt, wobei anstatt einer Metamorphose eher das zuständliche Nebeneinander der Teile einer Mischgestalt erfaßt ist. Unterschiedlich ist aber die Behandlung der Frauengestalt als solcher: in Ägypten ist sie, ‚vorstellungsgemäß' im Profil, im hellenistischen Bereich ‚wahrnehmungsgemäß' fast ganz en face gegeben. Sollte die ägypt. Baumgöttin zur Ausbildung der hellenistisch-syrischen D.-Bilder beigetragen haben, müßte schon innerhalb des Orients eine Umbildung vollzogen worden sein. Der gegebene Ort für die Begegnung der hellenistisch-syrischen D. mit einer ägypt. Baumgöttin wäre das ägypt. D. bei Pelusium gewesen, wo nach Steph. Byz. ein Lorbeerbaum Verehrung fand; vgl. Wiedemann aO. – Die röm. Kunst von der Kaiserzeit bis in die Spätantike scheint die Verwandlung der D. recht häufig wiedergegeben zu haben. Darum konnte Lukian bei der Schilderung halbmenschlicher Weinstöcke auf der atlantischen Märcheninsel auf bekannte D.-Bilder verweisen (vera hist. 1, 8; oben Sp. 587). Die häufige Wiederholung des Themas führte schließlich zu einer formelhaften Abkürzung, wie der in dem neugefundenen Mosaik von Piazza Armerina (um 310 nC.; B. Pace, I Mosaici di Piazza Armerina [Roma 1955] 50), wo D. im Lorbeerbaum neben dem verwandten Bild des Kyparissos nur noch wie ein Piktogramm der Pflanzenmetamorphose steht (B. Neutsch: ArchAnz 1954, 556, Abb. 46).

B. Christlich. I. Beurteilung. Bei christl. Autoren erscheint D. öfters in Zusammenhang mit den Verdächtigungen des *Apoll, dessen Orakelkult noch bis an das Ende des 4. Jh. lebendig blieb (oben Bd. 1, 528f; zur Translation des Märtyrers Babylas nach D. bei Antiochia durch Gallus zum ausdrücklichen Zwecke der Schädigung des dortigen Apollo-Orakels s. Bd. 1, 466; wahrscheinlich war die lokale Matrona, in deren Höhle auch Christen den Inkubationsschlaf übten, mit der Baumgöttin D. identisch; vgl. Joh. Chrys. adv. Jud. 1, 6 [PG 48, 825]; zur angeblichen Teilnahme von Christen am Quellenkult in D. noch im 6. Jh. vgl. Dölger, ACh 3, 15_{40c}). Ein besonderes Angriffsobjekt bei Apoll bildeten die Liebschaften des Gottes, der nur einmal, eben von D., abgewiesen worden war. Bei einer ähnlichen Erwähnung Apolls streift Theophil. D.s Flucht nur beiläufig (ad Autolyc. 1, 9 [PG 6, 1037]). Tatian aber lobt D., weil sie, die ‚Ausschweifung (τὴν ἀκρασίαν) Apolls besiegt u. seine Wahrsagekunst (τὴν μαντικήν) zuschanden gemacht' habe (or. 8 [275 Goodsp.]). Daß der Orakelgott D.s Verhalten nicht voraussah, hebt Tatian noch einmal hervor (ebd. 19, 3 [287]). Die Erwähnung der doppelten Besiegung Apolls, eben als Liebhaber u. als Wahrsager, wiederholt Clemens Alex., der dabei auf sonst nicht überlieferte Begegnungen Apolls mit Jungfrauen anspielt (protr. 2, 32, 3 [23f Stähl.]). Clem. stellt D. den anderen Geliebten des Gottes nicht ausdrücklich gegenüber; ihretwegen sind für ihn Lorbeerblätter aber Sinnbild der Enthaltsamkeit (ebd. 1, 10, 2 [10, 10 St.]). In veränderter Reihenfolge übernimmt Arnob. die Liste der Geliebten Apollos, ebenfalls ohne D. vor den anderen hervorzuheben (4, 26), wie es wiederum Firm. Mat. tut (err. 12, 3: ex isto corruptarum mulierum grege una puella amatorem deum et vitavit et

vicit: Dafnen divinans deus et futura praedicens nec invenire potuit nec stuprare). D.s Sieg über Apolls Sehergabe wird später als Motiv fallen gelassen zugunsten stärkerer Betonung des Triumphs der Moral. So spricht Cyrill v. Alexandrien anläßlich einer Erwähnung des Lorbeers von Apoll als demjenigen, ‚der dem anständigen Mädchen an Sittsamkeit unterlegen war‘ (παιδὸς ἐπιεικοῦς εἰς εὐκοσμίαν ἡττώμενον: c. Julian. 6, 196 [9, 800 Aubert]). Nach D.s Flucht u. Verwandlung bekränzte sich der Gott mit Lorbeerzweigen, ‚damit die Schmach nicht verborgen bliebe‘ (ἵνα μὴ λάθῃ τὸ ἔγκλυμα; ebd.). Auch bei Lact. Plac. liegt das Schwergewicht auf D.s moralischer Haltung (patrem invocavit, ut virginitati suae ... ferret auxilium: comm. Ov. met. 544ff [2, 194 Muncker]). Bei Chorikios v. Gaza (Anfang 6. Jh.), welcher anstatt der Apolloszene eine künstlerische Wiedergabe der Begegnung D.s mit Hippolyt auf der Jagd beschreibt, erscheint sie geradezu als die Personifikation der Tugend (166ff Boissonade). Für sich steht in der Spätantike die Verwertung der D. bei Rufin.; er bezweifelt die Entstehung von Elementen der Natur aus Menschen mittels einer Metamorphose, wie sie zB. von D. u. dem Lorbeer behauptet wird, u. stellt allgemein die Gegenfrage, ob es die angeblich durch Verwandlung entstandenen Flüsse, Tiere u. Pflanzen denn erst seit diesem Ereignis gegeben habe (recogn. 10, 26). Ohne moralisierende Gedanken erinnern sich der D. öfters christl. Dichter. In Anlehnung an die Erwähnung der D.-Tänze bei Lukian (salt. 48) nennt Auson. einen Nachäffer ‚hölzern wie D.‘ (epigr. 38 [85]: 434 Peip.; Epigramme desselben Dichters über D.s Flucht ep. 104/5 [102. 108]: 350 Peip.). Bei Dracont. (c. min. 7, 19) u. Commod. (instr. 11) gehört Apolls Liebe zu D. zu den rokokohaften, eher anzüglichen als moralisierenden Requisiten spätantiker Dichtung. – Das MA führte in den Ovidkommentaren die Auslegung der D.-Mythe weiter, wobei einer mehr rationalistischen Betrachtung (Entstehung des Lorbeerbaums aus der Feuchtigkeit u. durch die Sonne, d. h. durch Peneius u. Apollo) eine allegorische Ausdeutung zur Seite trat (D.: die immer kühle Keuschheit, d. h. Maria; Apoll, sich mit Lorbeer umkleidend: der in Mariae Leib eingehende Christus usw.; vgl. O. Gruppe, Geschichte d. klass. Mythol. während d. MA = Suppl. Roscher, Lex. [1921] 16f). Zur Weiterentwicklung der Mythe in der Renaissance-Literatur vgl. Stechow.

II. Kunst. Die nach Ursprung u. Charakter heidnische D.-Erzählung ist auch in christl. Zeit noch gern in der Kunst dargestellt worden, wahrscheinlich wegen der hohen Bewertung der Jungfrau. Die Szene, welche der hauptsächlich an heidnischer Mythologie interessierte christl. Gelehrte Chorikios v. Gaza beschreibt (descr. imag. [166f Boisson.]; oben Sp. 591), hält sich wohl an ein noch kaiserzeitliches Relief nach Art eines Sarkophages der Villa Panfili zu Rom (vgl. Kalkmann: ArchZ 41 [1883] 148/50). Die Bedeutung von D.-Bildern in christl. Zeit zeigt auch die Nachricht eines anonymen griech. Autors (4. Jh. oder später?), eine D.-Statue sei von Rom nach Kpel gebracht worden (‚es wurde D. benannt wegen der Aufstellung eines den Namen D. tragenden Standbildes, das aus Rom, wo auch eine Orakelstätte war, geholt worden war‘; Text nach Raoul-Rochette 1, 65_4 ohne Quellenangabe). – Vor allem in Ägypten waren christl. D.-Szenen beliebt; D. erscheint im Lorbeerbaum zB. auf kopt. Elfenbeinreliefs u. auf kopt. Stoffen. Die Elfenbeintafel des Mus. zu Ravenna mit dem harfespielenden Apoll vor der unbekleideten D. im Baum wird heute in das 6. Jh. gesetzt (Volbach, Elfenbeinarb.^{2} nr. 80; Stechow 23 Abb. 24). Wollwirkereien mit derselben Szene gehören dem 5. oder 6. Jh. an (Müller Abb. 6). Wie Müller (77) zu Recht hervorhebt, geht der koptische D.-Typ nicht direkt auf die altägypt. Baumgöttinnen zurück; seine Frontalität ist nur aus dem hellenist.-syrischen Typus zu erklären. Dem Lande Ägypten wird hierbei freilich die in kopt. Bildszenen beliebte weibliche Nacktheit verdankt (J. Strzygowski: BullSocArchAlex 5 [1902] 42f), die nach dem thematischen Inhalt der Szene als Unschuld aufgefaßt werden konnte (die Nacktheit auf Bildern wird gelegentlich aber verurteilt; zB. Sid. Apoll. ep. 2, 1). Von den Darstellungen der christl. Antike dürfte der Typus der Frau zwischen Baumzweigen in der islamischen Kunst herzuleiten sein (vgl. Fast. Arch. 5 [1952] nr. 4916). Zur Verwendung der D.-Fabel in der Kunst der Renaissance u. des Barock vgl. Stechow u. Ettlinger.

M. L. Buhl, The Goddess of the Egyptian tree Cult: Journ.Near Eastern Stud. 6 (1947) 80/97. – K. Erdmann, F. Schmidtke, Th. Klauser, Art. Baum: oben Bd. 2, 1/34. – L.

Ettlinger, Art. D.: RDK 3, 1052/7. – W. Helbig, Apollon u. D.: RhMus 24 (1869) 251/70. – H. Magnus, Ovids Metamorphosen in doppelter Fassung?: Hermes 40 (1905) 191/239. – V. Müller, Die Typen der D.-Darstellungen: RM 44 (1929) 59/86. – B. Pace, Metamorfosi figurate: Boll. d'Arte 3. Ser., 37 (1933) 487/507. – M. Raoul-Rochette, Choix de Peintures de Pompéi 1/2 (Paris 1845). – W. Stechow, Apollo u. D. = Studien Bibl. Warb. 23 (1932). – R. Stillwell, Antioch-on-Orontes 1/3 (Princeton 1933/41). – L. v. Sybel, Art. D.: Roscher, Lex. 1, 954f. – O. Waser, Art. D.: PW 4, 2138/40.

A. Hermann.

Dardanus war ein Magier, von dem wir nicht viel mehr als den Namen wissen. Apuleius nennt ihn unter Zauberern wie Carmendas, *Damigeron, Moses, Johannes u. Apollobex (apol. c. 90 [100, 11 Helm]; vgl. Abt 250 [324]; Dieterich 6). In der Zauberliteratur selbst heißt ein Liebeszauber nach ihm ξίφος Δαρδάνου (PGM IV 1716; eine nach ihren Bildern zu diesem Ritus gehörige Gemme in Beirut vgl. bei Mouterde 55/9; eine andere Gemme mit der Inschrift Δαρδανευ bei A. Delatte: Musée Belge 18 [1914] nr. 26, 64). Schon Columella kennt ‚dardanische Künste' (10, 358: artes Dardaniae). Das hier erwähnte Umschreiten eines Ackers durch eine menstruierende Frau zum Zwecke der Unkrautvertilgung (*Circumambulatio) erklärt Kroll eher als einen alten Volksbrauch, weniger als eine magische Handlung. Die Erwähnung des D. bei Plin. n. h. 30, 9 ist nicht eindeutig. Demokrit, der nach Diog. Laert. 9, 38 Orte, wo Dämonen weilen, aufzusuchen liebte, soll sich, Plin. zufolge, im Grabe des D. mit dessen Schriften befaßt haben (voluminibus in sepulchrum eius petitis). Dieterich (6) konjizierte: voluminibus ex sepulchro petitis; d. h. er habe die Schriften des D. in dessen Grab aufgestöbert (ähnlich R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 163_4). Wünsch deutet den Wortlaut der Stelle ohne eine Textänderung in dem Sinne, daß Demokrit Schriften des D. in dessen Grab mitgenommen habe (in sepulchrum), um sich zu ihrer rechten Interpretierung vom Geist des Magus an Ort u. Stelle inspirieren zu lassen (ablehnend Kroll). Wellmann bringt diesen D. mit dem gleichnamigen mythischen Stammvater der Trojaner in Verbindung, der in der Spätantike außer als Mysterienbegründer (s. unten) als Erfinder der Magie gegolten hat (vgl. besonders Diod. Sic. 5, 48, 4). – Die wirkliche Herkunft des D. ist ungewiß. Josephus erklärt ant. Jud. 8, 43 D., den Sohn des Hemaon, als einen der jüdischen Weisen, welche Salomo nach 1 (3) Reg. 5, 11 übertraf (hebr. ‚darda', LXX: Δάρδα; vgl. Reitzenstein aO.; zum Namen A. Schulz bei Kroll aO.). Über die angebliche Herkunft des D. aus Phönizien vgl. auch C. Wessely, Ephes. grammata (1886) 6; Gruppe, Myth. 884_1. Als Kenner von Heilpflanzen nennt den D. PsApul. herb. 16. 19 (51, 8; 57; 25 How.). Ob Bolos v. Mendes ihn benutzte, ist umstritten (Wellmann: AbhB 1921, 15; 1928, 12, 14 u. Festugière 198 bejahend; Kroll skeptisch; vgl. oben Bd. 2, 502). – Von christlichen Autoren wird D. nur selten erwähnt; doch ist er ihnen nicht unbekannt. Arnob. führt ihn auf neben Zoroaster, Apollonius, Damigeron usw. (1, 52). Tertull. reiht ihn in seiner Magierliste ein unter Männer wie Ostanes, Bactrianus, Typhon u. ebenfalls Damigeron (an. 57). Clem. Alex. verwünscht D. als einen der Erfinder der Geheimkulte; denn er habe die Mysterien der Göttermutter eingeführt (protr. 2, 13, 3 [12, 7 Stählin]; vgl. Schol. protr. 12, 7 [301, 22]).

A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RVV 4, 2 (1908). – A. Dieterich, Kleine Schriften (1911). – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1³ (Paris 1950). – W. Kroll, Art. D.: PW Suppl. 6, 25/6. – R. Mouterde, Le glaive de D. Objets et inscriptions magiques de Syrie: MélBeyr 15 (1930) 51/136. – E. Wellmann, Art. D.: PW 4, 2180 nr. 11. – R. Wünsch, Der Zauberer D.: ARW 14 (1911) 319f. *A. Hermann.*

Dattelpalme s. Palme.

Daumen s. Finger, Hand.

David.

A. Nichtchristlich. I. Altes Testament. D. tritt in der Geschichte als eine an Charakter u. Leistung außergewöhnliche Persönlichkeit hervor (zur Etymologie des Namens D. = ‚Liebling', vgl. H. Bauer: ZDMG 71 [1917] 411). Er ist ein kühner u. listiger Krieger; in der Episode des Goliathkampfes verkörpert er die Gestalt des Nationalhelden. Er ist Musiker u. Dichter; einige Psalmen können ihm jedenfalls nicht abgesprochen werden. Er ist geschickter Organisator; er erfaßt die Bedeutung Jerusalems u. macht daraus die von

da an ständige Hauptstadt, eben die ‚Stadt Davids'. Schließlich ist D. auch religiöser Mensch; er hat die Ausgießung des Hl. Geistes empfangen u. besitzt die Gabe der Prophetie (Act. 2, 30f). Seine Reue nach dem Ehebruch mit Bathseba bleibt Urbild der Buße. In einem Leben voll von blutigen Kriegen nach außen u. im Landesinnern bewahrt er Großmut u. bemerkenswerten Seelenadel. Hierauf beruht der Rang, den er in der spätjüdischen Überlieferung einnimmt. Der Ecclesiasticus spendet ihm darum unter den großen Männern Israels Lob (47, 1/11). Wie der Bund mit der Erinnerung an Abraham verknüpft ist u. das Gesetz mit der Erinnerung an Moses, so die Erwähnung der ‚Stadt' u. ihres ‚Tempels' mit David. Das davidische Königtum ist eine göttliche Einrichtung. Der Thron D.s ist ‚festgemacht für ewig' (2 Reg. 7, 16; 23, 1/5; 1 Macc. 2, 57; vgl. Lc. 1, 33). – Wenn D. auch eine der größten Gestalten der Geschichte Israels darstellt, so ist er seinerseits doch wieder nur Schattenbild eines noch Größeren, nämlich des messianischen Königs, der kommt, um das eschatologische Reich aufzurichten. Daher erscheint D. seit dem AT als ein Abbild des Messias. Das ist insbesondere bei Jesaja der Fall (1. 39); hier ist ‚die Erinnerung an D. ständig gegenwärtig' (A. Feuillet, Art. Isaie: DictB Suppl. 4, 703). Das messianische Geschehen wird nicht wie bei Hosea aufgefaßt als eine Rückkehr zur Exoduszeit, sondern als Rückkehr zum davidischen Jerusalem (ebd. 687). Der messianische König wird von Jeremias D. genannt u. als Hirt dargestellt (34, 23). Hier stoßen wir also auf eine Verbindung des D.-Themas mit dem Hirtenthema. Die Frage, ob der ‚Knecht Jahwes' Züge eines davidischen Messias trägt, ist oft erörtert worden (vgl. H. H. Rowley, The Servant of the Lord [Lond. 1952] 61/88). Einzelne königliche Züge scheinen gesichert (Is. 42, 6; 61, 1; vgl. L. Goppelt, Typos [1939] 45/7).

II. Judentum. Die Erwartung des davidischen Messias tritt besonders in der jüd. Literatur außerhalb des Kanons auf. Charakteristisch sind die ‚Psalmen Salomos'. Ideal des Verfassers ist die Restaurierung des Königtums in vollkommenerer Form (17, 23). Ein Abkömmling D.s soll dies Werk vollbringen. Aber sein Königtum wird messianischen Charakter haben; es wird das Land Israel befreien, die zerstreuten Schafe sammeln u. Gerechtigkeit u. Heiligkeit zur Herrschaft bringen (Mt. 21, 9). Die Pharisäer glauben, daß der Messias Sohn D.s sein werde (Mt. 21, 42). Aber im allgemeinen nehmen die Gestalt D.s u. die seines messianischen Nachfahren in der jüdischen Welt zZ. Jesu nur wenig Raum ein. In den Apokalypsen ist keine Rede davon. Nur bei PsPhilo wird eine alte Haggada wieder aufgegriffen (lib. ant. Jud. 59/76). Die Mss. vom Toten Meer bezeugen, daß man einen Messias erwartete, der Sohn Judas u. Levis sein sollte. Philo v. Alex. räumt D. in seinem Werk keinerlei Platz ein. – Anders ist es in der darauf folgenden Periode. Die tannaitischen Rabbis beschäftigen sich eingehend mit der Erwartung eines davidischen Messias; sie glauben bisweilen sogar an eine persönliche Wiederkehr D.s (Strack-B. 2, 335/9). Das wichtigste Zeugnis für diese Zeit ist die Synagoge von Dura. Dort sind mehrere Szenen aus D.s Leben bildlich wiedergegeben: D. schont Saul; D. wird durch Samuel gesalbt (vgl. R. du Mesnil du Buisson, Les peintures de la Synagogue de Doura Europos [Rom 1939] 103/7. 126f; A. Grabar, Le thème religieux dans les fresques de Doura-Europos: RevHistRel 123 [1941] 168ff), vielleicht auch eine Auferstehung von den Toten (R. Wischnitzer, The messianic theme in the paintings of the Dura Synagogue [Chicago 1948] 42/4). Diese Szenen scheinen messianischen Charakter zu haben. Nach Riesenfeld 76 liefern die verschiedenen Fresken der Synagoge den schlagenden Beweis dafür, daß die Figur D.s im Synagogenkult im Hinblick auf den erwarteten Messias typologisch interpretiert worden ist.

B. Christlich. I. Neues Testament. D. wird in der frühesten Verkündigung Prophet genannt (Act. 1, 16; 2, 25; Rom. 4, 6; 11, 9); denn die Psalmen stehen unter den ‚Zeugnissen' im Vordergrund u. diese werden in Bausch u. Bogen D. zugeschrieben. Wesentlich ist aber, daß Jesus für das NT der von den Propheten angekündigte u. von den Juden erwartete messianische König aus dem Stamm D.s ist. Diese Aussage des NT enthält zwei Elemente. Erstens die Behauptung, daß Jesus Nachfahre D.s ist. Der Titel ‚Sohn D.s' ist ein messianischer Titel (V. Taylor, The Names of Jesus [Lond. 1952] 24); dieser Titel wird Jesus vom Volk beigelegt (Mt. 15, 22; 20, 30). Aber das NT will noch mehr sagen: Jesus ist ein leiblicher Abkömmling D.s (E. Stauffer, Theologie des

NT[4] [1948] 261 f). Das ist der Sinn der Stammbäume (Mt. 1, 1; Lc. 3, 31). Hier liegt der Ursprung des Motivs vom Baum Jesse. Lukas betont nachdrücklich: Joseph stammt ,aus dem Hause D.s' (1, 27); Jesus wird daher den ,Thron D.s, seines Vaters' erben (1, 23; 2, 4). Der Ausdruck ,aus dem Samen D.s' erscheint demgemäß auch im frühen Glaubensbekenntnis (Rom. 1, 3; 2 Tim. 2, 8). Die Apk. bezeichnet Jesus als ,Sproß D.s' (5, 5; 22, 16). – Anderswo aber wird Jesus als ein neuer D. hingestellt. Es besteht also eine typologische Beziehung zwischen D. u. ihm; Jesus ist die Erfüllung der Prophezeiung vom eschatologischen D. Diese Auffassung tritt vor allem im Markus-Evang. hervor (Goppelt aO. 97 ff). Besonders klar ist 2, 23/8, wo die Apostel Getreideähren abrupfen u. ihr Tun mit dem Essen der Schaubrote durch D. verglichen wird. H. Riesenfeld (321) bemerkt dazu, daß Jesus D. als Prototyp des Messias einen Akt ausüben lasse, welcher die christliche Kommunion vorbildet (vgl. Goppelt aO. 101; Theodrt. quaest. in 1 Reg. 52). Ebenso steht die Episode des Einzugs in Jerusalem (Mc. 11, 1/9) in typologischer Beziehung zum Einzug von D.s Sohn in Jerusalem (1 Reg. 9, 3); dabei dienen Zach. 9, 9 u. Ps. 118, 27 als Mittelglieder. Diese Würde eines ,Königs der Juden' hat sich übrigens Jesus vor Pilatus ausdrücklich zu eigen gemacht (Mc. 15, 2). Man beachte, daß Johannes seinerseits Jesus hier als den hinstellt, der ,den Schlüssel D.s' hat (Apc. 2, 7; vgl. Is. 22, 22). Auf die davidische Typologie müssen schließlich auch diejenigen Stellen bezogen werden, wo Christus als der von den Propheten angekündigte Hirt erscheint; hierzu vergleiche man Mc. 14, 2 mit Zach. 13, 7.

II. Altchristl. Literatur. Die Gebete der Didache enthalten zwei altertümlich judenchristlich anmutende Hinweise auf den ,Weinstock D.s' (9, 2; vgl. Clem. Alex. qu. div. 27, 3) u. den ,Gott D.s' (10, 6; E. Peterson, Didache 9/10: EphLit 58 [1944] 4. 13). Aber sonst gibt die judenchristliche Literatur im allgemeinen D. als Typos Christi wenig Raum. Dies kann mit dem drohenden politischen Messianismus der Zeloten zusammenhängen (B. Reicke, Agape, Festfreude u. Zelos [1951] 368 ff). Im Ebionismus stellt man eine deutlich antidavidische Tendenz fest, die die essenische Einstellung fortsetzt (H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums [1949] 242/57). Unter den Vorbildern der Ogdoas im AT erwähnen die Gnostiker D. als achten unter seinen Brüdern (Iren. haer. 1, 18, 3). Dem gleichen Gedanken begegnet man in den Texten über die Ogdoas als Bild der Auferstehung (oben Bd. 1, 80). – In der griech. u. lat. Väterliteratur wird das D.-Motiv, wenn man von isolierten Stellen absieht, hauptsächlich in zwei Gruppen von Schriften behandelt: a) Psalmenkommentare. Die wichtigsten sind die des Origenes, Athanasius, Eusebius, Hilarius, Gregor v. Nyssa, Ambrosius u. Augustin. D. wird hier als Verfasser des Psalters, Musiker u. Dichter in einem, betrachtet. Nach Clem. Alex. ist er der Vater der Musik vor Terpander (strom. 6, 88, 1 f). Hieronymus schreibt: ,D., unser Simonides, Pindar, Alkaios, Flaccus, Catull u. Serenus, läßt auf seiner Leier Christus erschallen' (ep. 53, 17). Diese Kommentare sind voll von haggadischen u. typologischen Anspielungen auf D. – b) Väterschriften, die sich ausschließlich mit D. befassen. Dazu gehört eine georgisch überlieferte ,Auslegung über D. u. Goliath' von Hippolyt v. Rom (ed. H. Bonwetsch = TU 16 [1904] 79/93). Das Werk ist typologisch angelegt; es bezeugt, was auch archäologische Quellen bestätigen, daß das älteste Thema der davidischen Typologie der Kampf gegen Goliath ist. In die gleiche Gruppe gehören die beiden ,Apologiae Davidis', in denen versucht wird, Davids Ehebruch zu rechtfertigen. Ihr Inhalt ist insofern typologisch, als die Vereinigung D.s mit Bathseba diejenige Christi mit der Kirche darstellen soll. – Diese Darlegungen über D. bringen zwei Arten von Exegese zu Ansehen. Die eine ist die moralische Exegese, welche die jüdische Haggada fortsetzt u. D. als Tugendvorbild hinstellt (vgl. Const. Apost. 7, 7, 3; 10, 4). Danach verkörpert er vor allem die Buße (1 Clem. 18, 2/17; Cyrill. Hier. cat. 2, 11; Joh. Chrys. in Ps. 50: PG 55, 563/88). Doch ist er auch ein Beispiel der Milde wegen seiner Haltung gegenüber seinen Feinden (Greg. Naz. or. 14: PG 35, 861 A; Greg. Nyss. Melet. episc. or. fun: PG 46, 857C; PG 45, 1017 D; in Ps.: 44, 584 A/C; Ambr. apol. D. 1, 6, 30 [CSEL 32, 2, 318]; Optat. Mil. schism. Donat. 2: PL 11, 980/2). Der verfolgte D. ist ein Muster der *Apatheia (Greg. Nyss. in Ps.: PG 44, 597 D). In 2 Sam. 23, 13/7 gibt er ein Beispiel der Abstinenz (Ambr. apol. D. 1, 7, 35 [CSEL 32, 2, 320]); dieses Motiv entstammt der jüdischen Haggada (vgl. 4 Macc. 3, 6/17 [97/8 Dupont-Sommer]). Er ist demütig

(Ambr. aO. 352). Er besitzt Wissen (Didym. expos. in Ps. 50: PG 39, 1397). Diese Idealisierung des Typos D. wird verbunden mit Versuchen, diejenigen Episoden seines Lebens zu rechtfertigen, die anstößig erscheinen könnten; dazu gehört außer dem Ehebruch auch zB. der Mord an Absalom (Asterius hom. 21 in Ps. 7: PG 40, 473). – Wichtiger als die moralische ist die typologische Exegese. Der Gedanke, daß D. ein Vorbild Christi ist (Greg. Nyss. in Ps.: PG 44, 560; Aug. en. in Ps. 96, 2), wird auf die einzelnen Episoden seines Lebens angewandt. Die Salbung D.s durch Saul bildet die Salbung Christi durch den Vater vor (Hippol.). D. als Hirt der Schafe weist auf Christus als Seelenhirten hin (Hippol.; Ambr. expl. in Ps. 118, 14, 4; Aug. s. 47, 20). Wie D. das Lamm dem Löwen oder Bären entreißt, so hat Christus den Tod wie einen Löwen vernichtet u. die Welt von den Sünden wie von einem Bären befreit (Hippol. 88; vgl. Aster.: PG 40, 472B/473A; Greg. Naz. or. 5: PG 35, 704A; dieses Motiv findet sich als bildliche Darstellung noch im 12. Jh. im Vorhof der Kathedrale von Autun). Der Kampf D.s mit Goliath, das wichtigste Motiv, bedeutet den Sieg Christi über Satan; Hippolyt allegorisiert auch D.s Bewaffnung: das Schwert ist der Logos, der Schild der Geist, die Schleuder das Gebot der Liebe; Cyprian (test. 2, 16), Gregor v. Nazianz (PG 35, 704A), Asterius (PG 40, 472B), Ambrosius (expl. in Ps. 118, 14, 4), August. (en. in Ps. 23, 4; s. 32, 1/28) u. Theodoret (qu. in 1 Reg. 41) haben das Thema weiter entwickelt. Die Frauen Israels, welche D. als Sieger empfangen, sind die Engel, welche Christus aufnehmen (Hippol.; Ambr. expl. in Ps. 118, 18, 25). – Die Beziehungen zwischen D. u. Saul bilden einen anderen typologischen Kernpunkt. D., der harfespielend Sauls Dämonen vertreibt, ist Christus, welcher Leier u. Kithara verschmäht u., um das Verderben aufzuhalten, seine Menschheit als ein harmonisches Instrument verwendet (Clem. Al. protr. 1, 5, 3/6, 1). Gregor. Nyss. wiederholt diese Ausdrücke: ‚Die Kithara ist das Instrument der menschlichen Natur, der Gesang der Logos'. ‚Saul ist der Dämon, der Christus zu durchbohren sucht, aber das Geschoß trifft nur die Mauer, welche die menschliche Natur ist'. D., der zu Melchol, seiner Tochter, enteilt ist u. durch das Fenster flieht, ist Christus, der zur Hölle niederfährt u. daraus wieder auffährt (PG 44, 597B/604A; vgl. auch Hilar. tr. in Ps. 1: PL 9, 257B/C; Greg. Naz. or. 17: PG 35, 968). D., von Saul verfolgt u. von Doeg verraten, ist der verfolgte u. verratene Christus (Melito, Osterpredigt 10, 7; 11, 25 [127. 123 Bonner]; Hilar. tr. in Ps. 51, 4; Ambr. expl. Lc. 5, 37/8; Aug. en. in Ps. 51, 1/8; 52, 1/11; 55, 3). Man sieht, daß dieses Bild, genau so wie das von D. als Besieger Goliaths, auf die von Tod u. Satan befreite Seele bezogen wird (Greg. Nyss. tr. in Ps. 2, 6. 13). In diesem Sinne erscheint es in der Commendatio animae: ‚Libera, Domine, animam eius sicut liberasti David de manu regis Saul et de manu Goliath.' – Eine dritte Episode aus dem Leben D.s, die Absalom-Geschichte, ist ebenfalls als Bild für den Kampf Christi mit Satan gebraucht worden. Origenes schreibt: ‚Einige sagen, Absalom sei der Teufel. So meint Melito v. Sardes, er sei Bild des Teufels, der sich gegen das Königtum Christi erhoben hat' (sel. in Ps.: PG 12, 1117D/1120A). Diesen Gedanken nimmt Asterius wieder auf (PG 11, 467B). Gregor v. Nyssa entwickelt die folgende Allegorie: der am Baum hängengebliebene Haarschopf ist das an das Kreuz genagelte Namenschild (Col. 2, 14); der Pfeil ist das Wort (PG 44, 560D). – Ein anderes typologisches Motiv ist Bathseba (Orig. c. Rom. 3, 14 [PG 14, 921B]). Für Ambrosius bedeutet D.s Ehebruch mit Bathseba die Vereinigung Christi mit der illegitimen Kirche der Völker (apol. D. 1, 14); die Nacktheit der Bathseba ist die der durch Sünde entblößten menschlichen Natur, auf welche der Logos mit Erbarmen hinblickt (2, 40); Urias ist die Synagoge, die vernichtet werden muß, auf daß Christus sich mit der Kirche vermähle (2, 48f); das Bad Bathsebas ist die Taufe (1, 14; vgl. POxy 5, nr. 840 Z. 24/8, wo anläßlich einer zu vermutenden ‚Pharisäertaufe' ein D.-Becken genannt ist; dazu Dölger, ACh 2, 69). Manches erinnert bei Ambros. an die Typologie der Susanna-Erzählung bei Hippolyt u. ist davon zweifellos beeinflußt. Für Augustin schließlich stellt D. Christus, den himmlischen König Jerusalems dar (doctr. christ. 36). Hier ist eine Wiederbelebung der Königsideologie vorauszusetzen, die sich dann in byzant. Zeit mit der Vorstellung vom Kaiser Constantinus, dem ‚neuen David', noch weiter ausgebreitet hat (Joh. Ruf. v. Petri: R. Raabe, Petrus der Iberer [1895] 40).

III. Christliche Kunst. In der christl. Kunst der ersten vier Jahrhunderte sind D.-Dar-

stellungen selten. Die am häufigsten vorkommende Szene ist der Kampf mit Goliath. Die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen zeigt aber, daß es sich nicht um einen in der Bildüberlieferung feststehenden Typus handelt. Ein stark zerstörtes Fresko des Baptisteriums von Dura Europos zeigt D. nach der Tötung Goliaths (M. Rostovtzeff: The Excavations at Dura Europos 5th Report [1934] 275/7). Die hinzugefügte Inschrift erweist, daß das dargestellte Thema erklärt werden mußte. Auf einer Lampe, wohl ebenfalls aus dem 3. Jh., ist der Augenblick wiedergegeben, wo der von D. geschleuderte Stein Goliath an der Stirn trifft (C. Baur: Yale Classic Studies 1 [1928] 43ff). An der Decke einer Kammer im Coemeterium Domitillae, die vielleicht dem 4. Jh. angehört, ist D. mit seiner Schleuder ohne Goliath dargestellt (Wilpert, Mal. 55; Leclercq 295). Auf Sarkophagen des 5./6. Jhs. ist D. mit Schleuder u. Hirtenstab gegeben, Goliath mit Kappe u. Schild (Wilpert, Sarc. 264). Ein Fresko in S. Maria Antiqua zeigt D., wie er auf den Körper des Goliath tritt u. im Begriff ist, ihm den Kopf abzuschneiden (W. de Grüneisen, S. Marie Antique [Paris 1911] 162; Leclercq 297; dazu E. Weigand: ByzZ 4 [1941] 155). Erst vom 5. Jh. an treten Serien von Szenen aus dem Leben D.s auf. Zunächst ist hinzuweisen auf die hölzernen Türreliefs der Kirche S. Ambrogio zu Mailand (5. Jh.; C. R. Morey, Early Christian Art [Princet. 1942] 138; Leclercq 301). Szenenfolgen in klassisch alexandrinischem Stil bieten im 6. Jh. syrische Silberteller: D. tötet Löwe u. Bär, D. wird gesalbt usw. (ebd. 97; Leclercq 299f). In der gleichen Zeit bringt das Kloster Baouît in Ägypten 12 Fresken über das Leben D.s (F. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît [Le Caire 1904/6] 13ff). Die wichtigsten gemalten D.-Zyklen finden sich in den Randminiaturen der Psalter-Hss. (L. Mariès, Le psautier à illustration marginale. Signification théologique des images: Actes du VIe Congr. Internat. des Études Byzant. [1951] 261ff). Der berühmteste dieser Psalter, der Parisinus 139, entstammt dem 10. Jh.; seine Bilder geben aber ältere Vorlagen wieder (vgl. oben Bd. 2, 749f. 764f). Einige in rein alexandrinischem Stil können bis auf das 6. Jh. zurückgehen (Morey aO. 71). Ein Weg der Bildübertragung führt aus Ägypten nach Irland, wo D. zB. im Durham-Ms. aus der Schule v. Lindesfarne (um 750 nC.; vermutlich einem Werke des Beda Venerabilis) als Sieger auf der zweiköpfigen Schlange steht, ähnlich wie auf dem Bildstein v. Niederdollendorf b. Bonn (Anfang 7. Jh.; vgl. P. Paulsen, Koptische u. irische Kunst u. ihre Ausstrahlungen auf altgerman. Kulturen: Tribus, Jb. des Linden-Museums Stuttgart 1952/3, 160 Abb. 6/7). – Eine der Szenen im Parisinus 139 stellt ein besonderes Problem dar. D. ist dort harfespielend dargestellt; die personifizierte ‚Melodia' sitzt bei ihm, u. hinter einer Säule hört die Nymphe Echo dem Spiel zu, während zu Füßen des Musizierenden Tiere gruppiert sind. Die harfespielende, von Tieren umgebene Person erscheint in der christl. Kunst sehr früh; man findet sie in der Callistus-Katakombe (3. Jh.) u. in der Priscilla-Katakombe (4. Jh.); sie tritt auch in den Mosaiken auf (H. Leclercq, Art. Orphée: DACL: 12, 2738/46). Es fragt sich, ob diese Person der als Christus betrachtete D. ist (Christus = citharista, quem D. significat: Aug. s. post Maurin. rep., ed. Morin = Miscell. Aug. 1 [1930] 414, Z. 17). Sicher ist, daß D. sowohl Harfenspieler war als auch eschatologischer Hirt, der über die Tiere herrscht (Ez. 34, 24f). Bemerkenswerterweise stellt die Synagoge von Dura D. in dieser Weise dar (Wischnitzer aO. 94f). Ohne Zweifel sind christl. Künstler bei dieser Darstellung durch heidnische Vorbilder beeinflußt worden. Doch wen gaben diese wieder? Man meint meist, es sei Orpheus. Eine Stelle bei Clem. Alex. (protr. 1, 3, 5) scheint diese besonders von R. Eisler vertretene Auffassung zu bestätigen (Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike [1925] 11/23). Eine andere Interpretation des musizierenden D. im Parisinus 139 gibt Ch. Picard (331ff); danach handelt es sich nicht um Orpheus, sondern Paris. In der Tat hatte die heidnische Kunst Paris häufig als Hüter der Herden u. Kitharaspieler dargestellt. Danach würden wir uns hier im Bereich der christl. Homer-Exegese befinden, wofür H. Rahner aus der Odyssee Belege beigebracht hat (Griechische Mythen in christl. Deutung [1945] 355/493).

IV. Christl. Eigenname. Spätestens seit dem 5. Jh. taucht der Name D. als christl. Eigenname auf. Vgl. ILCV nr. 1116; Synax. Cpol.: ASS Propyl. Nov. 771, 18.

A. Alt, Das Großreich Davids: ThLZ 75 (1950) 213/20. – C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie³ (1922) 310. – S. M. Harris, St. David in the Liturgy (Oxf. 1940). –

H. Leclercq, Art. D.: DACL 4, 1, 295/303. – J. Levi, L'origine égyptienne de la légende du Roi David: AnnInstPhilHistOrient 4 (1936). – C. M. Morey, Early Christian Art (Princet. 1942) 63/111. – Ch. Picard, Le D. du Psautier byzantin: Parisinus Grec 139: Actes du VIe Congr. Intern. Études Byzant. (Paris 1951). – H. Riesenfeld, Jésus transfiguré (Copenhague 1947) 66/80. – J. P. M. Smith, The Character of King David: JournBiblLit 52 (1932) 1/11. – R. L. Wyss, Art. David: RDK 3, 1083/1119.

*J. Daniélou.**

Dea Caelestis s. Virgo Caelestis.

Dea Syria s. Atargatis (Bd. 1, 854).

Decanus.

A. Nichtchristlich. I. Hellenistisch. Das Wort decanus (griech. δεκανός) ist in seiner lat. Form erst durch das literarische Schrifttum der späten röm. Kaiserzeit bezeugt. Da seine ursprüngliche Beziehung auf die Zehnzahl dabei immer offensichtlich war, hat man es weithin für eine lat. Wortbildung, abgeleitet von dem Zahlwort decem, gehalten. Noch der ThesLL (5, 119 s. v. decanus) hat diese Auffassung vertreten u. durch seine Autorität gewissermaßen sanktioniert. Da die griech. Literatursprache den δεκανός nicht zu kennen schien, fehlt in den älteren wissenschaftlichen Lexika der griech. Sprache ein entsprechendes Stichwort. Jedoch hier hätte schon von jeher die Tatsache bedenklich stimmen müssen, daß der im 2. Jh. nC. schreibende Historiker Arrian zwar nicht den δεκανός, aber einmal die Bezeichnung δεκανία für eine militärische Einheit von zehn Mann aus älteren Quellen notiert (Arrian. tact. 6, 1: τὸν δὲ λόχον καὶ στίχον ἤδη τινὲς ὀνομάζουσιν, οἱ δὲ δεκανίαν, τυχὸν οἷς ἐκ δέκα ὁ λόχος ἦν). Das geschieht, längst bevor der decanus in lateinischen Zeugnissen erscheint, die den Ausdruck erst für das 4. Jh. nC. aufweisen. In der Tat entstammt das Wort nicht dem römischen, sondern dem griechischen Sprachbereich. Findet es sich dort auch nicht in der uns bekannten Literatur, so haben die Papyrusfunde dafür eine nicht geringe Zahl von Belegen gebracht. Sie bieten die Bezeichnung δεκανός u. andere mit ihr zusammenhängende Wortbildungen (δεκανικός, δεκανία) aus Ägypten seit den Jahrhunderten der Ptolemäerherrschaft bis in die späte röm. Kaiserzeit hinein. Daß der Gebrauch nicht auf Ägypten beschränkt gewesen ist, sondern sich auch an anderen Stellen des hellenistischen Ostens findet, haben darüber hinaus einige Inschriften bewiesen, die freilich insgesamt erst der Kaiserzeit angehören, was jedoch durch die Zufälligkeit der bisherigen Funde bedingt sein kann (Preisigke, Wb. 3 Abschn. 8 u. 10 s. v. δεκανία, δεκανικός, δεκανός; Liddell-Scott s. v.). Die δεκανία u. der δεκανός sind also in der hellenistischen Welt zu Hause. Aus dem negativen Befund, daß die Bezeichnungen in Griechenland selbst fehlen oder dort durch andere Wortbildungen vertreten werden, auch in der späteren griechischen Literatur vor Arrian niemals bezeugt sind, hat die Sprachwissenschaft mit einem hohen Maß von Wahrscheinlichkeit gefolgert, daß in der Bezeichnung δεκανός ein makedonisches Wort vorliegt, das sich in den Nachfolgestaaten des Alexanderreiches verbreitet u. erhalten hat (E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri 1, 3² [1936] 88; Wilamowitz, Gl. 2, 401_2; zurückhaltender hinsichtlich der sprachlichen Herleitung aus dem Makedonischen E. Schwyzer, Griech. Grammatik 1 [1939] 71. 490). Mag es auch nicht mit völliger Sicherheit zu beweisen sein, daß das Wort ursprüngliches makedonisches Sprachgut ist, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß es der makedonischen Militär- u. Verwaltungssprache zuzurechnen ist, die in den Diadochenreichen weitergelebt hat. Solche sachlich bedingten Makedonismen finden sich ja auch sonst in der Sprache der Koine (A. Debrunner, Geschichte der griech. Sprache 2 [1954] § 133). Erst in einer verhältnismäßig sehr späten Phase der Kaiserzeit ist dann der decanus von dorther als Lehnwort auch in das lateinische Schrifttum eingedrungen. – Der δεκανός ist, wie es der Wortsinn besagt, der Führer oder Vorgesetzte einer δεκανία, einer Gruppe von zehn Leuten, u. damit das, was die Griechen sonst gewöhnlich mit dem Wort δεκάδαρχος als den Führer einer δεκάς bezeichneten. Noch die späten Zeugnisse der Kaiserzeit (Arrian. tact. 6, 1; Veget. epit. rei mil. 2, 8; 2, 13; Modest. vocab. rei mil. 9) lassen erkennen, daß die δεκανία, darin der δεκάς gleichend, vor allem als unterste Einheit der militärischen Gliederung gebräuchlich war. Gerade das stimmt auch zu der Herleitung des Wortes δεκανός aus Makedonien. Denn dort war die Zehnergruppe, anscheinend nach griechischem Vorbild, schon von einem der Könige vor Philipp II in die

taktische Einteilung übernommen worden (Anaxim. Lamps. fr. 4: FGrHist nr. 72 mit Kommentar Jacobys; Frontin. strat. 4, 1, 6; H. Berve, Das Alexanderreich 1 [1926] 119f). Sowohl Arrian wie Vegetius sprechen dabei als Zeugen für einen älteren, d. h. für den griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch. Vegetius (2, 8) betont es ausdrücklich, daß er nicht einen üblichen Begriff aus dem röm. Heerwesen seiner eigenen Zeit anführt, wenn er im Tempus der Vergangenheit sagt: erant decani, denis militibus praepositi, qui nunc caput contubernii vocantur. Deshalb ist es verfehlt, mit besonderer Berufung auf ihn den decanus lediglich als ‚Unteroffizier des spätrömischen Heeres' zu deuten (so noch Fiebiger: PW 4, 2245, mit Hinweisen auf ältere Lit.). – Umso befremdlicher mag es zunächst sein, daß man in der wissenschaftlichen Literatur zum Heerwesen des Hellenismus den δεκανός kaum findet. Aber der Sache nach fehlt er nicht, er ist nur unter einem etwas anders lautenden Stichwort zu suchen. In den Papyri seit dem 3. Jh. vC. wird der Führer der militärischen δεκανία statt δεκανός oft δεκανικός genannt (Preisigke, Wb. 3 s. v. Abschn. 10 δεκανικός). Allerdings ist nicht endgültig gesichert, daß es sich dabei ausschließlich um einen Dienstgrad der Kavallerie handelt (so Lesquier 91f. 347; vgl. J. Kromayer-G. Veith, Heerwesen u. Kriegführung der Griechen u. Römer [1928] 128); auch muß man vielleicht damit rechnen, daß sich unter der in den Papyri öfter gebrauchten Abkürzung δε sowohl ein δεκανικός wie ein δεκανός verbergen kann; die sprachliche Variante würde dabei keinen sachlichen Unterschied bedingen. Solche militärischen δεκανικοί sind uns nach Name u. Herkunft, in der Regel Griechen, eine ganze Anzahl bekannt (Sammlung u. Auswertung des bisher erfaßten Materials bei Launey, passim u. im Index 2, 1275 s. v. δεκανικός). – Ausschließlich δεκανός hingegen als Bezeichnung des Führers einer Zehnergruppe findet sich in der Organisation der von den Ptolemäern eingerichteten Gendarmerie (über deren Funktion u. Gliederung vgl. E. Kießling, Art. Phylakites: PW 20, 987f, der jedoch die hierher gehörigen δεκανοί nicht erwähnt). Welche Aufgaben einem δεκανὸς τῶν φυλακιτῶν (zB. PTebt 27, 31 aus dem 2. Jh. vC.) im einzelnen zugefallen sind, bleibt ungewiß. Daß er in kleineren Gemeinwesen den sonst üblichen ἀρχιφυλακίτης ersetzt hat (so Lesquier 261f), ist wenig wahrscheinlich; vielmehr werden jedem ἀρχιφυλακίτης eine Anzahl δεκανοί als niedere Chargen unterstellt gewesen sein. Im Gegensatz zu den δεκανικοί des Heeres, die meist griechischer Herkunft waren, hat man in diesen δεκανοί einheimische Ägypter zu sehen, da bereits die Stelle des ihnen übergeordneten ἀρχιφυλακίτης gewöhnlich mit einem solchen besetzt wurde (Kießling: PW 20, 988). – Im Lauf der Zeit erscheinen dann δεκανοί in weiteren Bereichen der Verwaltung. Nur selten läßt sich im einzelnen Fall ihre Bedeutung mit wünschenswerter Genauigkeit ermitteln; daß die Zeugnisse, soweit bisher bekannt, alle erst der Kaiserzeit anzugehören scheinen, kann Zufall der Fundstatistik sein. Mit der wegen der Nilüberschwemmung für Ägypten so wichtigen Betreuung der Dämme haben es die δεκανοὶ χώματος eines bestimmten Gebietes zu tun (BGU 1189, 5). Das Vorkommen von δεκανοὶ κυνηγίδων (OTheb. 77) spricht für die Auffassung (U. Wilcken, Griech. Ostraka 1 [1899] 229f), daß man in diesen ‚Jagdbooten' Fahrzeuge im öffentlichen Dienst zu erkennen hat (anders Preisigke, Wb. 1 s. v. κυνηγίς). Eine δεκανικόν genannte u. mit Fischerbooten zusammenhängende Abgabe hat man nicht unwahrscheinlich auf hier wirkende δεκανοί bezogen (BGU 1, 1; Wilcken, aO. 1, 353f); doch bleibt deren besondere Art dabei dunkel. Für diese Ausweitung des Gebrauchs von δεκανός in diesen weiteren Verwaltungsbereichen können auch in das alte Ägypten zurückreichende Traditionen wirksam gewesen sein. Denn schon seit dem alten Reich findet man außer den Arbeitertrupps auch Schiffsmannschaften zu je 10 Leuten zusammengefaßt (K. Sethe, Urkunden des AR 1, 67. 92; vgl. Kees, Ägypten = Handb. Altert. Wiss. 3, 1, 3 [1933] 232_1). In der Kaiserzeit erscheint auch in der Landwirtschaft der Begriff der δεκανία, wenn nämlich zehn in einer Liste namentlich aufgeführte Personen eine δεκανία πυροῦ bilden (BGU 384, 11). Aber was diese ‚Getreidezehnschaft' ist, ob sie sich auf den Anbau bezieht oder auf die Leistungen von Abgaben aus dem Ertrag, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Unklar bleibt auch, in welchem Sinn die ἀμπέλων δεκανία zu interpretieren ist, die in einer Inschrift aus Kleinasien erscheint (IG Rom 4, 1675). – Ein römisches, aber zugleich für die hellenistische Sprache in Ägypten beweisendes Zeugnis ist schließlich eine in

Alexandria gefundene Inschrift vJ. 166 nC., in der δεκανοὶ οἱ ἐν στόλῳ πραιτωρίῳ genannt werden (IGRom 1, 1046). Noch Mommsen stand ihnen ratlos gegenüber (im Kommentar zu CIL 10, 3340); andere haben sie, in irriger Beziehung auf den von manchen Autoren gebrauchten Ausdruck δεκαναία für ein Geschwader von zehn Schiffen (zB. Polyb. 23, 7, 4), fälschlich mit dem hohen Rang von Nauarchen gleichgesetzt (Fiebiger: PW 4, 2245 mit älterer Lit.). Das braucht heute nicht mehr diskutiert zu werden, nachdem die Bezeichnung in dieser Inschrift erkannt worden ist als die in Ägypten zu erwartende griech. Übersetzung von römischen ‚decuriones classis praetoriae'. Übertragung aus dem Römischen scheint auch die Bezeichnung δεκανία für ein Gebäude zu sein (IGRom 3, 1286 aus Arabien, 3. Jh. nC.), falls die Deutung zutrifft, daß es sich hier um das Wachthaus einer militärischen decuria handelt (A. Alt: Hermes 55 [1921] 334). – Den genannten verschiedenen Arten von δεκανοί ist es gemeinsam, daß sie ihren Namen einer Einteilung in Zehnergruppen verdanken. Damit ist aber auch die Verbindung zu dem bekannten Sprachgebrauch antiker Astrologen gegeben, die mit δεκανός die Gottheit des Drittels eines Zeichens der Ekliptik oder, ohne mythologische Vorstellung, einfach diesen Abschnitt der Ekliptik, also je 10 Grade von 360, bezeichnet, so daß es 36 ‚Dekane' gibt. Dementsprechend läßt sich auch der astrologische Dekan, wie alle anderen Dekane der hellenistischen Sprache, als das Haupt einer Zehnschaft erkennen (Boll: PW Suppl. 1, 338f; Gundel, Dekane u. Dekansternbilder [1936]; oben Bd. 1, 819). Im übrigen bestätigt sich damit, daß die ‚Dekane' der hellenistischen Astrologie altägyptischen Ursprungs sind (F. Boll-C. Bezold, Sternglaube und Sterndeutung[4] [1931] 60. 149. 194. 208). Bekanntlich läßt sich die Teilung des aus 360 Tagen bestehenden Himmelskreises bzw. Rumpfjahres in 36 Teile (schon Sargbilder von Herakleopolis) bereits seit dem Alten Reich nachweisen; der einen jeden zehntägigen Abschnitt leitende Stern (ägypt. bꜣkotju ‚Dienerstern') wurde griechisch durch δεκανός wiedergegeben (vgl. K. Sethe, Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der der anderen Völker: NGGött 1919, 305_4; Ch. Ch. McCown, The Testament of Solomon [1922] 57ff; H. Bonnet, Reallex. ägypt. Rel.-Gesch. [1952] 153/5; allgemein *Zehn). – Zur Bedeutung der Stern-D. als Krankheitsdämonen u. zu ihrer Entmachtung vgl. zB. das Testam. Salomonis 18 (46 McCown).

II. Spätrömisch. Es entspricht der geschichtlichen Folgerichtigkeit, daß Name u. Institution des decanus, von Haus aus dem griech.-hellenist. Bereich zugehörig, im Umkreis des röm. Kaisertums erst rezipiert werden, als dieses stark unter griechischen Einfluß gerät u. sein Schwergewicht in den Osten des Reiches verlagert. Daß überhaupt das Wort übernommen u. dann vor allem auch in die lat. Rechtssprache eingedrungen ist, hat vielleicht seinen Grund darin, daß die lateinische Entsprechung ‚decurio' im Heerwesen u. in der munizipalen Ordnung seit langem feste u. verschiedenartige Bedeutungen erhalten hatte, so daß sich um der Unterscheidung willen die Beibehaltung des griech. Terminus empfahl. So erscheinen erst seit dem Ende des 4. Jhs. Funktionäre am kaiserlichen Hof, die im Palast ihren Platz haben u. ‚decani' genannt werden (Ambros. ep. 20, 4: illic nuntiatum est mihi comperto, quod ad Portianam basilicam de palatio decanos misissent). Joh. Chrysostomus zählt die τὸν τῶν λεγομένων δεκανῶν τόπον ἐπέχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις an letzter u. niedrigster Stelle in der Reihe der Hofbeamten auf (in Hebr. hom. 8, 13, 5). Sie sind im Dienst der Kaiserin zu finden (Cod. Just. 12, 59, 10, 5: decani partis Augustae) u. haben die Aufgaben der Türhüter u. Botenläufer zu versehen (Marc. Diac. v. Porph. 39f; dagegen werden aber Cod. Just. 12, 59, 10, 5 die cursores partis Augustae besonders neben den decani partis Augustae genannt). Aus dem spezifizierenden Zusatz ‚partis Augustae' wird man schließen dürfen, daß es decani allgemein im Kaiserpalast u. nicht nur für die Kaiserin gegeben hat. Ob man aus der Nachricht des Georgios Kedrenos (PG 121, 336): ὅτι 'Ρωμαῖοι . . . ἐκάλουν δεκανοὺς τοὺς ῥαβδούχους folgern darf, daß diese decani am kaiserlichen Hof allgemein Stabträger waren (Seeck: PW 4, 2246), bleibt fraglich. Ein besonderer Zusammenhang ihres Namens mit einer Leitung von Zehnergruppen scheint nicht mehr gegeben zu sein. Man kann hierzu aber vergleichen, daß Planeten, die als Dekane auftreten konnten, nach altägypt. Überlieferung griechisch als ῥαβδοφόροι bezeichnet wurden (Schol. Apoll. Rh. 4, 262). – Die decani des spätantiken kaiserlichen Hofes waren zahlreich (Coripp. laud. Just. 3, 160: turba decanorum) u. unter-

standen vier primicerii, die nach jeweils zwei Jahren von aufsteigenden Nachfolgern abgelöst wurden (Cod. Theod. 6, 33 = Cod. Just. 12, 26, 1 vJ. 416). Eine Anordnung Kaiser Theodosius' II (Cod. Just. 12, 26, 2) besagt weiterhin, daß in Zivilprozessen der Magister officiorum ihr Richter sein darf (Seeck: PW 4, 2246). – Daß der decanus auch eine niedere Charge im spätrömischen Heer gewesen sei (Fiebiger: PW 4, 2245 mit älterer Lit.), wird man aus den bereits erwähnten Zeugnissen (Veget. epit. 2, 8; 2, 13; Modest. vocab. 9) nicht ohne Vorbehalte herauslesen können; handelt es sich doch bei diesen Zeugnissen um Exzerpte aus älteren militärischen Handbüchern; Vegetius (2, 8) betont es dabei ausdrücklich, daß zu seiner Zeit die Bezeichnung decanus in diesem Sinne nicht gilt (s. o. A I).

B. Christlich. Etwa zur gleichen Zeit, in der die decani am Kaiserhof aufkamen, ist der decanus als Institution auch im Umkreis der christl. Kirche aus dem hellenist. Osten in den lat. Westen übertragen worden. Träger der Vermittlung ist dabei vor allem das Mönchtum gewesen. Entsprechend der ursprünglichen Bedeutung von δεκανός, wie sie besonders für die militärische Gliederung definiert worden ist (s. oben A I), erklärt auch Hieronymus noch das Wort (in Is. 3, 3): decanos dicimus, qui decem praesunt hominibus. Die Gliederung in Dekanien mit einem Dekan an der Spitze ist anscheinend von Anfang an eine Eigentümlichkeit größerer mönchischer Gemeinschaften gewesen, die auch hierin ihre geschichtliche Herkunft aus Ägypten bestätigen, wo es δεκανοί, wie wir sahen, seit der Zeit der Ptolemäer immer gegeben hat. Mit ‚decuria' die griechische δεκανία übersetzend, berichtet Hieronymus (ep. 22, 35, 1): divisi sunt coenobitae per decurias ... ita ut novem hominibus decimus praesit; im selben Zusammenhang nennt er die Vorsteher dieser Dekanien auch ‚decani'. Fraglich ist nur, ob es zutrifft, daß der decanus nicht als Elfter, sondern als Zehnter zu den übrigen Gliedern seiner Dekanie hinzutrat. Nach allen sonst bekannten Definitionen, auch der von Hieronymus an anderer Stelle (in Is. 3, 3) gegebenen, scheint es richtiger, den Dekan als zusätzlich zu den zehn Köpfen der Dekanie zu zählen. Dafür spricht auch die Erklärung Augustins (mor. eccl. cath. 1, 67): decanos vocant eo quod sint denis propositi; im gleichen Sinn hat man schon die bereits genannten militärischen Dekanien aufzufassen (Arrian. tact. 6, 1; Veget. epit. 2, 8; Fiebiger: PW 4, 2245). Für die Dekanien der Mönchsgemeinschaften ist die Zehnzahl anscheinend weiterhin nicht verbindlich geblieben. Das 21. Kapitel der Regel Benedikts, das über die Bestellung u. Pflichten der Dekane handelt, nennt keine Zahl mehr. Doch scheint sie noch durchzuklingen in der Anordnung des 22. Kapitels, daß die Mönche, falls nicht ein für alle ausreichender Raum vorhanden ist, zu je zehn oder zwanzig, gemeinsam mit ihren Senioren, schlafen sollen. Wahrscheinlich ist auch unter einem gelegentlich genannten ‚decanicum' ein solcher Schlafraum der Mönche zu verstehen (Cod. Theod. 16, 5, 30 = Cod. Just. 1, 5, 3; vgl. ThesLL 5, 117). Nach Benedikt soll der decanus (Joh. Cass. inst. 4, 10 nennt ihn ‚praepositus decaniae') über seine decania wachen gemäß den Geboten Gottes u. seines Abtes. Er soll bestellt werden ‚non per ordinem, sed secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam'. Läßt er sich durch sein Amt zum Hochmut verleiten oder gibt er sonst Anlaß zum Tadel, so soll er, wenn er nach dreimaliger Verwarnung keine Besserung zeigt, abgesetzt werden u. einem Würdigeren Platz machen. – Nicht läßt sich in diese klar überschaubaren Zusammenhänge bisher eine andere Art christlicher decani der Spätantike einordnen. Ebenfalls seit dem 4. Jh. erscheinen nämlich Korporationen, denen die Bestattung der Toten oblag. Sie waren den Kirchen zugeordnet, u. ihre Mitglieder genossen Privilegien, die sie den Klerikern annäherten. Man hat in ihnen die seit der Zeit Konstantins öffentlich anerkannten Nachfahren der kirchlichen fossores gesehen, die die alten Bestattungskollegien verdrängten (J. P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains depuis les origines jusqu' à la chute de l'Empire d'Occident 2 [1896] 131f; Kornemann: PW 4, 459f). In den diese Korporationen betreffenden Gesetzesbestimmungen werden sie uneinheitlich mit verschiedenen Namen genannt (Kornemann aO.). Dabei begegnet auch die Bezeichnung ‚decani' (Cod. Just. 1, 2, 4 vJ. 409; 1, 2, 9 = 11, 17, 1 vJ. 439), ohne daß sich das Aufkommen dieses Gebrauchs hier überzeugend erklären ließe. – Nach Du Cange hatten die als δεκανοί bezeichneten Kirchendiener, die je 10 Totengräbern (κοπιᾶται) u. Leichenträgern (λεκτικάριοι) vorstanden (vgl. Suicer., Thes. Eccl. 1,

835; Bingham 3, 8, 3) auch die Aufgabe, die Priester nacheinander aufzufordern, ihre Sporteln entgegenzunehmen (Du Cange, Gloss. Graec. 275). J. Flemming nimmt an, daß ihre Benennung nicht vom Militär, sondern den Dekanen der Gewerke hergenommen sei (Abh.G NF 15, 1 [1915] 171). In den syrischen Akten der ephes. Synode vJ. 449 werden zwei nestorianische Häretiker als ‚verderbte Dekane u. Hypodiakone' bezeichnet (ebd. 27, 36; δεκανικός könnte hier freilich eine Korruptel aus δικανικός sein). Auf alle Fälle handelt es sich bei den letztgenannten D. um niedere Klerikerränge. – Ein unter dem Patriarchen Nestorius (5. Jh.) erwähnter Decanus ist anscheinend Kerkermeister in einem kirchlichen Gefängnis gewesen (vgl. AConcOec 1, 1, 5. 8).

F. Boll, Art. decanus (astrologisch): PW Suppl. 1 (1903) 338f. – Fiebiger, Art. decanus (militärisch): PW 4, 2 (1901) 2245f. – R. Guilland, Le décanos et le référendaire: RevÉtByz 5 (1947) 90/100. – W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder (1936). – E. Kornemann, Art. collegium: PW 4, 1 (1900) 459f. – M. Launey, Recherches sur les armées hellénistiques 1/2 (Paris 1949/50). – J. Lesquier, Les institutions militaires de l'Égypte sous les Lagides (1911). – G. Rouillard, L'administration de l'Égypte byzant.² (Paris 1928) 161. – O. Seeck, Art. decanus (spätrömisch): PW 4, 2, 2246.
H. U. Instinsky.

Decimae s. Steuer.

Decius.

D., mit vollem Namen C. Messius Quintus Traianus D., war röm. Kaiser vom Sept. 249 bis Juni 251.

A. Quellen. Da für die Zeit der Regierung des D. die Darstellung der Hist. Augusta u. des Amm. Marcellinus verloren ist, fehlt eine ausführlichere literarische Überlieferung. Neben den kurzen Angaben in den Geschichtskompendien des 4. Jh. (Aurel. Victor Caes. 29; Eutrop. brev. hist. Rom. 9, 4; Epitome de Caes. 29) stehen die wenigen Fragmente des Zeitgenossen Dexippos über den Gotenkrieg (FGrHist 100 F 22, 26, 27), der, wenn vielleicht auch durch Vermittlung späterer Darstellungen, von den byzantinischen Chronisten Zosimos (1, 21/25), Zonaras (12, 19/20), Georgios Synkellos (705/7 Bonn.) benützt wurde. Auch Jordanes kommt in seinen Getica (18, 101/19, 104: MG A. A. 5, 1, 83f) auf den Gotenkrieg zu sprechen. Reicheres Material bieten die Inschriften u. Münzen, die von Wittig besonders für die Datierung u. Bauten des Kaisers in Rom u. den Provinzen (zB. Straßenerneuerungen) herangezogen werden. – Für die Beziehung des D. zum Christentum stehen ausführlichere literarische Quellen zur Verfügung, allerdings nur christliche. Am wichtigsten sind die Schriften des Bischofs Cyprian von Karthago, besonders seine Briefsammlung (ep. 5/43. 55f. 59. 65/7. 75, 10), die auch einige Schreiben des röm. Klerus nach Karthago enthält (ep. 8. 30. 31. 36), u. die Predigt De lapsis, die auf die Verfolgung des D. zurückblickt und die Versöhnung der abgefallenen Christen behandelt. Eusebius berichtet in seiner Kirchengeschichte vom Schicksal der verfolgten Gemeinden in Palästina, Syrien (6, 39) u. Alexandrien (6, 40/2), wozu er die Briefe des zeitgenössischen Bischofs Dionysios v. Alexandrien an seine Freunde überliefert. Was Gregor v. Nyssa in seiner Rede auf Gregorios Thaumaturgos (PG 46, 944/53) über die Verfolgung berichtet, birgt hinter Rhetorik u. Legende doch zT. einen historischen Kern. Die Märtyrerakten hingegen, die für sich die Zeit des D. in Anspruch nehmen, sind kaum heranzuziehen, da sich selbst unter den an u. für sich echten keine finden, deren Datierung unter D. nicht von der modernen Forschung einmal angezweifelt worden wäre. Ein hervorragendes Quellenmaterial stellen aber die seit Beginn dieses Jh. in Ägypten gefundenen, heute auf die Zahl 43 gestiegenen ‚libelli' dar, amtliche Urkunden, die den vom Staate befohlenen Opfervollzug bescheinigen; letzte Zusammenstellung bei Bludau nach J. R. Knipfing, The libelli of Decian Persecution: HarvTheolRev 16 (1923) 345/90; den 43. libellus (PFouad 268) veröffentlichte J. Schwartz, Une déclaration de sacrifice du temps de Dèce: RevBibl 54 (1947) 365/69. Vgl. außerdem H. Leclercq: DACL 4, 1, 309/39 mit Literatur bis 1920. Eine eingehendere Beurteilung der Quellen für die Christenverfolgung bietet Liesering (2/6).

B. Lebensabriß. D. wurde um die Wende des 2. zum 3. Jh. (191 oder 201 ?) in Budalia (Unterpannonien) zwischen Sirmium u. Cibalae (PW 3, 988) geboren. Nach dem einen der beiden Gentilnamen, dem illyrischen Messius,

war das Geschlecht im Gebiet der unteren Donau ansässig. Das andere Gentilicium D. aber, sowie der Name seiner Frau Herennia Cupressina Etruscilla u. die Cognomina seiner beiden Söhne Herennius Etruscus u. Valens Hostilianus lassen auf Beziehungen seiner Familie nach Italien, näherhin nach Etrurien, schließen (PW 15, 1249f). Aus der vor dem Regierungsbeginn unsicheren Überlieferung kann man soviel erkennen, daß D. als Quaestor, Praetor u. Consul suffectus (je nach Ansatz seiner Geburt 223 oder 233) die Ämterlaufbahn durchgemacht hat, nachdem er schon früh in den Senat aufgenommen worden war. Sehr wahrscheinlich verwaltete er unter Severus Alexander die Provinz Moesia inferior, wenn drei Inschriften sich auf ihn beziehen (CIL 3, 12519. 13724. 13758). Dafür spricht auch die Tatsache, daß dies seine Heimat war, u. daß Kaiser Philippus Arabs ihn nach seiner Tätigkeit als praefectus urbi 249 nach Moesien u. Pannonien sandte (PW 15, 1250f). Hier sollte er nach dem Scheitern des Aufstandes des Usurpators Pacatianus die aufständischen Truppen wieder zur Disziplin bringen. Was D. bei seinem Weggang von Rom befürchtet hatte, geschah. Er wurde von den Legionen an der unteren Donau zum Kaiser ausgerufen. D. ließ dem Philipp melden, er werde den Purpur wieder ablegen, sobald er nach Rom zurückgekehrt sei; da dieser ihm mißtraute u. zum Krieg rüstete, kam es zur Schlacht bei Verona, in der D. siegte (Zon. 12, 19). Zweifel an diesem Bericht des Herrschaftsbeginns äußert Alföldi (CAH 12, 222f), während Altheim (2, 468_{103}) dafür eintritt. – Mit Ausnahme der Gegend um Emesa, wo sich Uranius Antoninus über die Regierung des D. hinaus bis 253/4 hielt, wurde der neue Kaiser im ganzen Reich anerkannt. Durch Inschriften, Münzlegenden u. Papyri läßt sich der tatsächliche Regierungswechsel auf Sept. 249 festlegen; D. hat ihn aber nach dem Vorbild früherer Kaiser (Vespasian, Hadrian) auf Mitte Juni vordatiert (PW 15, 1254/6), was vom Senat anerkannt wurde. Nach der Besitzergreifung von Rom muß bis Ende des Jahres Friede geherrscht haben, wenn anders die Münzlegenden (Felicitas saeculi, pax aeterna, pax Augusta) so zu deuten sind. Kriegerische Verwicklungen mit Germanen an der Rheingrenze, die auf einer Münze erwähnt werden (RIC, Traian. Dec. 43), lassen sich nicht mehr nachprüfen. Vielleicht sind sie mit der Niederwerfung eines Aufstandes in Gallien (Eutrop. 9, 4) in Zusammenhang zu bringen. Besondere Sorge ließ der Kaiser nach Ausweis neuer Münztypen während dieser Friedensmonate seiner Heimat in den Donauländern angedeihen (PW 15, 1268f). Als Gehilfen zog er den späteren Kaiser Valerianus heran, ‚um die Macht des Staates zu heben u. die Verwaltung zu ordnen‘ (Zon. 12, 20). Worin die Hauptaufgabe des Valerianus bestand, bleibt unbestimmt; Wittig (PW 15, 1278) denkt an Finanzreformen. – Zu Beginn des J. 250 waren wieder die Goten, denen sich andere Stämme angeschlossen hatten, unter dem König Kniva in Mösien u. die Karpen in Dakien eingefallen. D. erschien im Sommer auf dem Kriegsschauplatz, nachdem er schon seinen Sohn Herennius vorausgeschickt hatte. Nach anfänglichen Erfolgen brachte ihm der nach Süden vorgestoßene Kniva bei Beroea eine Niederlage bei, die ihn zu einem Rückzug nordwärts nach Oescus a. d. Donau zwang u. die Übergabe des belagerten Philippopolis notwendig machte. Im Frühjahr 251 trat in Rom für kurze Zeit Julius Valens Licinianus als Gegenkaiser auf (Aurel. Vict. Caes. 29, 3). Es ist der aemulus princeps, dessen Erhebung D. nach Cyprian (ep. 55, 9) weniger fürchtete als die Wahl des röm. Bischofs Cornelius. Als D. neugerüstet den vom Balkan zurückkehrenden Goten den Rückzug in Untermösien verlegen wollte, kam es anfangs Juni zur Schlacht bei Abrittus in der Dobrudscha, die für die Römer mit einer schweren Niederlage endigte. D. selbst kam in dem sumpfigen Gelände um, nachdem sein älterer Sohn Herennius schon vorher durch einen Pfeilschuß gefallen war (zur Umgebung des Ortes vgl. Altheim 2, 88). Einen späten Nachhall der furchtbaren Katastrophe (Zos. 1, 23; Aurel. Vict. Caes. 29) verspürt man noch in der Rede Kaiser Konstantins Ad s. coet. 24, 1 (GCS 7, 170), deren Verfasserschaft umstritten ist; hier wird der ‚Skythischen Ebenen‘ gedacht, auf denen die röm. Kraft den Goten erlag. Der zweite Kaisersohn Hostilianus wurde vom Senat als Augustus anerkannt, der gefallene Kaiser u. Herennius konsekriert (Eutrop. 9, 4). Doch das Heer hatte schon den Legaten von Untermösien Trebonianus Gallus zum Kaiser ausgerufen, der nach der Überlieferung durch sein verräterisches Verhalten die Niederlage verschuldet hatte (Zos. 1, 23; Aurel. Vict. 29, 4; angezweifelt von Alföldi: CAH 12, 223).

Er adoptierte Hostilianus, der aber bald darauf an der Pest starb. Der überraschende Tod des Kaisers bedeutete für das Reich einen schweren Verlust. Mit seinem Ende setzte zB. allenthalben ein deutlicher Rückgang der Bautätigkeit ein, ebenso der heidn. Kultinschriften (vgl. Geffcken, Ausg. 20/6). Das Reich ging den wirren Jahren der sog. ‚30 Tyrannen' entgegen, aus denen die auf die geistigen Kräfte des Hellenentums zurückgreifende Restauration des Gallienus keine Rettung brachte. Erst nach zwei Jahrzehnten gelang es dem ebenso energischen Landsmann des D., Kaiser Aurelianus, die Ordnung wiederherzustellen, auf der die ebenfalls aus den Donauländern stammenden Herrscher Diokletian u. Konstantin weiterbauen konnten.

C. Charakteristik. Auf den ersten Münzbildnissen erscheint der Kaiser im Feldporträt als rauh verwitterter Soldat, mit schmalem, emporgerundetem Schädel, langem Gesicht, schräg gewölbter, kahler Stirn, tief eingesattelter Hakennase (R. Delbrueck, Die Münzbildnisse v. Maximinus bis Carinus [1940] 85/90) Er war der erste Kaiser aus dem pannonisch-illyrischen Volkstum, das dem von außen bedrohten u. im Innern erschöpften röm. Reich besonders seit dem Ende des 2. Jh. seine unverbrauchten Reserven für das Heer zur Verfügung stellte. Blutmäßig den Römern verwandt, hatten die Illyrer ihre ländliche Lebensform bewahrt, wenn sich auch seit dem 1. Jh. u. besonders seit Traian durch die röm. Garnisonen u. die Rekrutierungen eine romanisierte Aristokratie in den Städten gebildet hatte (Rostovtzeff, Ges. 1, 192/99). Septimius Severus umgab sich mit einer aus illyrischen Soldaten bestehenden Leibwache, aus deren Offizieren sich ein ‚illyrischer Generalstab' bildete (Alföldi, Vorh. 12). Ihm entstammte D., dessen Münzen mit den Aufschriften ‚Genius Illyrici', ‚Genius Pannoniae', ‚Dacia' die Führerstellung dieser Provinzen stolz verkünden. Fern jedem Partikularismus sahen diese Provinzialen ihre Aufgabe in nichts anderem, als in der Pflicht, sich für das Reich einzusetzen, dessen Grenzen im Osten die Neuperser, an Rhein u. Donau die Stämme der Alemannen u. Goten gefährdeten. In dem berüchtigten Notstandsregiment des 3. Jh. waren auch die illyrischen Herrscher als Soldaten durch das Heer an die Macht gekommen, auf das sie sich während ihrer Regierung vornehmlich stützen mußten. Freilich hat es ihnen dabei nicht an politischen Zielen gefehlt. Waren sie doch von einer geradezu leidenschaftlichen Hingabe an das Reich u. seine Sendung erfüllt! Das zeigt sich schon bei D. Manche Einzelzüge seiner Regierung lassen ein bewußtes Zurückgehen auf die röm. Tradition erkennen, die damals noch immer im Senat einen starken Rückhalt fand, u. in der nationalen Reaktion gegen das Treiben der syrischen Kaiser erstarkt war (Altheim 2, 307/11). Diesen Anschluß an den Senat deutete D. vor allem durch den Namen Traianus an, den er sich zu Beginn seiner Regierung zugelegt hatte. Wie dieser Herrscher, der ja auch aus einer Provinz stammte, war D. siegreich aus den Donauländern zurückgekehrt, u. wie Traian wollte auch er nach senatsfreundlichen Grundsätzen regieren. Traian war zudem das Ideal eines gerechten u. weisen Kaisers, das in der unter die Reden des Ael. Aristides (9 Dind. = 35 Keil) aufgenommenen, aber ins 3. Jh. zu datierenden Königsrede gepriesen wird (vgl. Rostovtzeff, Ges. 2, 165; Datierung ins 3. Jh. sicher, genauerhin aber umstritten; für Gallienus tritt ein v. Domaszewski: Philol 19 [1906] 341, für Philipp Rostovtzeff aO. u. Groag: WStud 40 [1918] 20). Beachtenswert ist auch, daß die beiden Söhne des D. als Mitherrscher nicht den Titel Pontifex maximus führen, obwohl dies seit dem vom Senat kreierten Pupienus u. Balbinus (iJ. 238) für beide Herrscher üblich war (PW 15, 1256). Für D. gab es im Sinne der alten Zeit nur einen Oberpriester. Aufschlußreich sind auch die Münzbilder des Kaisers, die sich wenig auf die Götterwelt beziehen, dafür aber die röm. Vergangenheit ins Licht rücken, besonders eine nun dem Ende seiner Regierungszeit zugeordnete Münzreihe von elf Kaiserbildnissen (Augustus bis Severus Alexander), die als ‚Divi' seine Vorfahren auf dem Throne waren u. das Ewige Rom verkörperten (Mattingly 81). Auch die Münzlegenden der Jahrtausendfeier der Stadt wurden weitergeführt: saeculares Aug., saeculum novum, Romae aeternae (PW 15, 1268); sie wurden denn auch in der Folgezeit von den Herrschern aufgegriffen, um ihre Treue zur Romidee zu bekunden (J. Gagé, Le templum urbis: Mélanges F. Cumont [1936] 161. 170/2). Die Nachricht hingegen der Hist. Aug. (v. Valer. 5, 4/6) von der Schaffung eines neuen Amtes, censura, für seinen Mitarbeiter, den späteren Kaiser Valerian, verdient weniger Glaubwürdigkeit,

da sie sich als Versuch des ausgehenden 4. Jhs. herausstellt, die damals geplante Erneuerung der Zensur in die Zeit des D. zu verlegen u. den Zeitgenossen zu empfehlen (vgl. W. Hartke, Röm. Kinderkaiser [1951] 292/4). Immerhin erscheint es merkwürdig, daß einige Jahrzehnte vor D. die sog. Maecenasrede bei Cassius Dio (52, 21) dem Kaiser als Oberzensor einen Senator als Unterzensor an die Seite gibt. Aus dieser Hinwendung des Kaisers zum Erbe der Väter läßt sich das hohe Lob verstehen, das D. bei den heidnischen Schriftstellern zuteil wird (Epit. Caes. 29: vir artibus cunctis virtutibusque instructus, placidus et communis domi, in armis promptissimus; ähnlich Zos. 1, 21; selbst die Orac. Sib. 13, 81 preisen ihn als ‚hochherzig u. kriegskundig'). Es erklärt sich auch daraus, daß die Verfasser dieser Geschichtswerke selbst dem alten senatorischen Adel nahestanden (Liesering 60). Zweifellos zeigen die wenigen Monate, die D. zu regieren hatte, einen Mann von Scharfblick u. Energie, der das Reich im altrömischen Geiste leiten wollte. Daß er auch in der alten Väterreligion ein wichtiges Mittel seiner Restaurationspolitik sah, braucht uns daher nicht zu wundern. Auch hier konnte er an die Ziele des Senats anknüpfen, der sich nach der Ermordung des Elagabal (222) für die Erneuerung der alten Kulte angelegentlich einsetzte (Liesering 61f). Dieser Besinnung auf das Altrömische entspricht zur selben Zeit eine Wiederbelebung des hellenischen Geistes, die sich gegen die Mitte des 3. Jh. in der Pflege der Eleusinischen Mysterien u. im entstehenden Neuplatonismus kundgibt (Alföldi, Vorh. 22. 27). Sein größter Denker, Plotinos, kam zZ. des Kaisers Philipp nach Rom. Diese Geistesströmungen haben für die Entscheidungen des D. gewiß ihre Bedeutung. Sie lassen die in der Maecenasrede (Cass. Dio 52, 36, 1f) an den Herrscher gestellten Forderungen verstehen, in denen gleichsam das religionspolitische Programm des D. vorweggenommen ist: ‚Die Gottheit verehre selbst überall nach der Vätersitte u. zwinge auch die anderen zu solcher Verehrung ... Dulde keine Gottlosen u. Zauberer!' Daß dieser Kurs einen Zusammenstoß mit dem Christentum heraufbeschwören konnte, ist leicht einzusehen. Die Kürze der Regierung des Kaisers läßt uns den Erfolg seiner politischen Grundsätze nicht nachprüfen. Wir gehen jedoch nicht fehl, wenn wir sagen, daß seine Senatspolitik überholt war, weil für die bürgerliche Welt in der von der Zeit geforderten Militärmonarchie kein Platz mehr war. Die Marmorbüste im Kapitolinischen Museum zu Rom läßt die Bedrängnis nacherleben, die auf D. lastete (H. P. L'Orange, Studien z. Gesch. des spätantiken Porträts [Oslo 1933] Abb. 2). Die aufgerissenen Augen starren in einen Weltbrand hinein, den kein Kaiser mehr löschen kann (E. Stauffer, Christus u. die Caesaren [1952] 260).

D. Decius u. das Christentum. I. Die Kirche in der 1. Hälfte des 3. Jh. Zum Verständnis des Kampfes, den Kaiser D. gegen die christl. Kirche führte, ist es notwendig, ihre Entwicklung in den vorhergehenden Jahrzehnten zu betrachten. Diese werden von der christl. Überlieferung als lange Friedenszeit gekennzeichnet, während der die Christen im allgemeinen vom röm. Staat unbehelligt blieben (Firmilian. bei Cypr. ep. 75; laps. 5; Lact. mort. pers. 3, 5). In der Zeit der Severischen Dynastie (193/235), die schon durch ihre afrikanisch-syrische Herkunft den östlichen Kulten u. der philosophischen Mystik freundlich gegenüberstand, konnte auch das Christentum seine Mission leichter entfalten (vgl. Cumont, Rel. 105f. 130. 156). Die generelle Verleihung des röm. Bürgerrechts durch die Constitutio Antoniniana kam auch dem Einfluß der Christen auf das öffentliche Leben zugute (Grégoire 37). Sie gehörten nun nicht mehr allein den unteren Klassen u. dem Sklavenstande an, vielmehr befanden sich unter ihnen auch viele hochgestellte Persönlichkeiten, die auch in die Staatsstellungen aufgerückt waren, wie dies zB. für Alexandrien bezeugt ist (Eus. h. e. 6, 41, 11; weitere Belege bei A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentl. Leben in vorkonstantin. Zeit [1902]); ja zum kaiserlichen Hof selbst unterhielten christl. Gelehrte rege Beziehungen; so Hippolyt, der der Kaiserinmutter Julia Mamaea seinen Traktat über die Auferstehung widmete (GCS 1, 251), Origenes, der von Mamaea zu religiösen Vorträgen nach Rom berufen wurde (Eus. h. e. 6, 21, 3f) u. der auch mit Kaiser Philipp u. seiner Gemahlin Severa in Briefwechsel stand (aO. 6, 36, 3), der Laientheologe S. Julius Africanus, der dem mit ihm befreundeten Alexander Severus sein merkwürdiges Sammelwerk Kestoi widmete u. die öffentliche Bibliothek am Pantheon in Rom leitete (Syncell. 359; POxy. 3, 412; vgl. K. Bihlmeyer, Die syrischen Kai-

ser zu Rom u. das Christentum [1916] 149/57; zur Bibliothek vgl. F. Granger, J. Africanus and the library of the Pantheon: JThSt 34 [1933] 157/61). So ist es verständlich, daß in dieser Friedenszeit die Zahl der Christen nach dem Zeugnis des Origenes (die Texte zusammengestellt bei Harnack, Miss. 535/8) beträchtlich anwuchs, was freilich keine übertriebenen Vorstellungen erwecken darf. Origenes selbst hebt auch die relative Spärlichkeit der Christen im Vergleich zur Gesamtbevölkerung des Reiches hervor (Harnack aO. 548f). Gerade in der Heimat des D., in Mösien u. Pannonien, zB. hatte auch im 3. Jh. das Christentum noch sehr wenig Fuß gefaßt (ebd. 793), also gerade in den Gebieten, aus denen sich die Donauarmee rekrutierte. Dagegen erfuhr in den größeren Städten des Reiches die christl. Religion eine beträchtliche Festigung. In Rom ist der Ausbau der kirchlichen Organisation mit dem Namen des Bischofs Fabian (236/250) verknüpft. In einem uns bei Eusebius (h. e. 6, 43, 11) erhaltenen Brief des Papstes Cornelius hören wir, daß die röm. Gemeinde iJ. 251 für den Unterhalt von 155 Klerikern in 7 festgeordneten Rangstufen u. von 1500 Witwen u. Hilfsbedürftigen sorgen mußte. Gewiß geht diese Aufstellung schon auf den Vorgänger des Cornelius, Fabian, zurück (vgl. den Kommentar zur Stelle bei Harnack, Miss. 860/6, der daraus auf eine Zahl von ca. 30000 Christen im damaligen Rom schließt). Zur Organisationstätigkeit dieses Papstes gehören auch die kirchliche Regionaleinteilung der Stadt im Anschluß an die 7 Stadtbezirke (Lib. pont. 21 [1, 148 Duch.]) u. die Ausgestaltung der Grabanlagen in den Katakomben, die vom Chronogr. vJ. 354 (MG A. A. 9 Chr. min. 1, 75) für Fabian bezeugt u. auch durch den archäologischen Befund bestätigt wird (F. de Visscher: AnalBoll 69 [1951] 54; Grégoire 147f). Ähnlich waren auch in anderen Städten die Versammlungshäuser u. Begräbnisstätten der Christen in der Öffentlichkeit nicht mehr zu übersehen. In dieser Zeit vollzog sich auch in der römischen Kirche in einer auffallenden Parallelität zur heidn. Restauration der Übergang von der offiziellen griechischen zur lateinischen Sprache (Altheim 2, 311; Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: Miscellanea Mercati = StT 121 [1946] 470) u. die Festigung des röm. Primats, wie die Briefe der röm. Bischöfe über Fragen der Kirchenzucht u. des Glaubens an die verschiedensten Kirchen erkennen lassen. Die hohe Stellung des Inhabers des röm. Stuhles erscheint seit Fabian auch durch folgende Ehrungen hervorgehoben: die Feier des natalis episcopi, die Anlegung der Papstliste u. die Schaffung der Papstgruft in der Callixtuskatakombe (Lietzmann, Gesch. 2, 51. 254f). Welche Macht diese Gemeinde, die mit ihrer vielseitigen Organisation einem Außenstehenden wie ein Staat im Staate erscheinen mochte, verkörperte, bezeugt jenes schon oben genannte überraschende, aber um so ursprünglicher anmutende Wort des D., er wolle lieber einen kaiserlichen Nebenbuhler ertragen, als daß in Rom nach dem Tod des Fabian ein neuer Bischof eingesetzt würde (Cypr. ep. 55, 9). Einen ähnlichen Aufschwung hatte auch die Kirche in Afrika genommen, die in dem großen Bischof von Karthago seit 248 einen charismatischen Führer besaß, der sich mit dem Eifer des Neubekehrten seinem Amte widmete. Die Zahl der zur afrikanischen Kirchenprovinz gehörigen Bischöfe schätzt Harnack auf 200 (Miss. 898). Mit Alexandrien verbindet sich der Name der berühmten Katechetenschule, deren Leiter Pantainos, Klemens u. Origenes die Begründer der theologischen Wissenschaften wurden (Lietzmann aO. 284/310). – Doch fehlen auch nicht die Schatten über dem kirchlichen Leben dieser Friedenszeit. Manche warnende Stimme ließ sich schon vor der Verfolgung vernehmen, wie Origenes, der offen bekannte, daß die große Zahl der Gläubigen nicht dem inneren Wachsen der Gemeinde entspräche. Mit dem Fehlen der Martyrien sei die Liebe der Kirche erkaltet (in Jer. 4, 3 [GCS 6, 25]; in Jesu Nave 7, 4/7 [GCS 30, 330/5]). Cyprian beklagt in seiner Predigt De lapsis (5f) nach der Verfolgung die vorhergehende Lockerung der Kirchenzucht, die Gewinnsucht der Geistlichen, die Mischehen u. die diesseitige Lebensauffassung. Dies alles habe den Zorn Gottes zur Läuterung der Gemeinde herabgerufen. Auch Bischof Dionysios von Alexandrien gibt als Grund für den Abfall der Gläubigen während der Verfolgung das Gewohnheitschristentum in den Friedensjahren an (Eus. h. e. 6, 41, 11/13). – Freilich war auch diese Friedenszeit von seiten des röm. Staates nichts anderes als ein Waffenstillstand. Das christl. Bekenntnis blieb für ihn trotz aller Toleranz religio illicita. Tatsächlich war es auch immer wieder an verschiedenen Orten

zu blutigen Zusammenstößen zwischen Staat u. Kirche gekommen. So unter Severus iJ. 197 u. 203 in Afrika, 201 in Alexandrien, unter Caracalla 211/12 in Afrika, schließlich unter Maximinus Thrax 235 in Rom u. Kappadozien. Septimius Severus hatte zudem durch das Verbot der Bekehrung zum christl. Glauben iJ. 201 die besondere Gesetzgebung gegen die Christen eingeleitet (vgl. oben Bd. 2, 1180/3). Bedrohlicher aber war die herkömmliche Abneigung der heidnischen Bevölkerung, die im 3. Jh. durch die in der Not der Zeit gesteigerte heidnische Religiosität u. die bewußte Weckung der Staatsreligion gewachsen war. So verstummte auch jetzt nicht der alte Vorwurf, daß ,wegen der großen Zahl der Christen die Kriege, Hungersnöte u. Seuchen über die Menschen kämen', wie Origenes (in Mt. ser. 39 [GCS 38, 75]) zZ. des Kaisers Philipp schreibt. Erdbeben waren in Kappadozien unter Alexander Severus der Grund zur Verfolgung (Firmilian. bei Cypr. ep. 75, 10). Aber auch die gebildeten Kreise machten aus ihrer Skepsis gegen das Christentum keinen Hehl. Man erinnere sich an die Einwände des heidnischen Gesprächspartners Caecilius in dem um 200 entstandenen Octavius des Minucius Felix, die sich ihm vom Staatsdenken u. der Väterreligion her ergeben, an die Verständnislosigkeit, mit der an sich wohlwollende Heiden dem christl. Glauben verächtlich begegneten (Tert. apol. 3, 1. 4), an die Apologie, die Origenes iJ. 248, am Vorabende der Verfolgung, gegen die schon um 178 verfaßte Angriffsschrift des Platonikers Celsus schrieb (vgl. P. de Labriolle, La réaction paienne [Paris 1934] 190/203). Daß die hier vorgebrachten Anschuldigungen eines Heiden auch damals noch lebendig waren, wird gerade durch diese späte Entgegnung nahegelegt. Hier (3, 15) wie in einer Homilie (in Num. 10, 2 [GCS 30, 72]) hat Origenes auch seine Ahnung einer kommenden Verfolgung ausgesprochen, ähnlich wie Cyprian sie in einem Gesicht voraussah (ep. 11, 4). So bedurfte es nur der Initiative der Regierung, um den in weiten Kreisen seit langem angesammelten Groll in einer allgemeinen Verfolgung der christl. Kirche zu entladen.

II. Christenverfolgung unter D. a. Gründe. Es paßt zum energischen Charakter des D., daß er die Christenfrage gleich zu Beginn seiner Regierung, im Herbst 249, in Angriff nahm (Eus. h. e. 6, 41, 9f; Lact. mort. pers. 4, 2 mit dem Komm. von J. Moreau: Sources chrét. 39, 214f). Nach einer Überlieferung (Eus. h. e. 6, 39, 1; Zon. 12, 20; Hier. vir. ill. 54 [PL 23, 702B]) war sein Vorgehen von der feindlichen Einstellung gegen Kaiser Philipp bestimmt. Man darf darin ein ,Körnchen Wahrheit' sehen, zumal sich Philipp neben seiner im allgemeinen christenfreundlichen Politik auf die arabischen Bogenschützen stützte, zu denen die christianisierten Osrhoener gehörten, während D. die vom Christentum noch nicht berührten Pannonier in seiner Umgebung hatte (Alföldi, Christenv. 328). Ähnlich war ja auch Maximinus Thrax aus Opposition gegen den dem Christentum gewogenen Alexander Severus den Christen feindlich gesinnt (Euseb. h. e. 6, 28). Doch sind darüber die tieferen Gründe nicht zu übersehen. Sie liegen in der oben erwähnten Restaurationspolitik des Kaisers, die von dem echt röm. Gedanken ausging, daß die Verehrung der Staatsgötter die Grundlage für das Gedeihen des Reiches sei. Das hatte noch einige Jahrzehnte zuvor die Constitutio Antoniniana klar zum Ausdruck gebracht, die durch die Vermehrung der röm. Bürger auch den Kult der Staatsgötter ausweiten u. dadurch das Heil des Staates befestigen wollte (Liesering 35f). So hat Gregor v. Nyssa durchaus richtig gesehen (PG 46, 944), wenn er als Motiv der Verfolgung die Vernachlässigung der Väterreligion u. das Anwachsen des christl. Glaubens angibt. Dazu passen auch die oben erwähnten Vorwürfe der Heiden über die Vernachlässigung des Staatskultes durch die Christen, die Cyprian damals widerlegte (qu. id. dii n. s. 4; ad Demetr. 2f). Auch mußten manche politisch klingende Aufstellungen der Christen dem röm. Ohr gefährlich klingen, so wenn Origenes (c. Cels. 2, 79 [GCS 2, 201]; vgl. Alföldi, Christenv. 328f) schrieb, Christus sei stärker als der Kaiser u. seine Beamten, stärker als der Senat u. das röm. Volk. Tatsächlich begegnet im christl. Schrifttum dieser Zeit die Vorstellung, die Christen seien neben Juden u. Heiden das ,Dritte Geschlecht' (PsCypr. pascha comp. 17 [Mitte des 3. Jh.]; Harnack, Miss. 267. 287). Möglicherweise hat D. neben dem röm. Denken auch die Beobachtung am feindlichen Perserreich beeinflußt, das gerade aus der religiösen Erneuerung der Väterreligion neue Kräfte gezogen hatte (E. Hohl: Propyl.-Weltgesch. 2 [1931] 426). Jedenfalls war bei der altrömischen ,theologisch-abso-

lutistischen Staatsauffassung' (Alföldi, Christenv. 329) des Kaisers ein Zusammenstoß mit der christl. Kirche unumgänglich. – Nach den zuverlässigen Angaben des Cyprian (ep. 30, 3; laps. 27) u. Eusebius (h. e. 6, 41, 1. 10) hat D. in einem Edikt den allgemeinen Opfervollzug gefordert (Quellen gesammelt bei Liesering 14/16). Aus den libelli ergibt sich, daß sich dieser Befehl nicht nur auf die Christen im besonderen, sondern auf alle Staatsbürger bezog. Mag dabei immerhin der Gedanke mitgespielt haben, die vielen dem religiösen Synkretismus der Zeit verfallenen Bürger wieder dem Staatskult zu gewinnen (Faulhaber 452), so stand gewiß die Erfassung der Christen im Vordergrund, weshalb in der späteren christl. Überlieferung das Edikt als speziell gegen die Christen gerichtet erscheint (Eus. h. e. 6, 39, 1; Greg. Nyss.: PG 46, 944). Die Gesinnung des Kaisers erinnert an das auch damals noch gültige Reskript des Kaisers Traian an Plinius (ep. 10, 96f), was bei der Verehrung des D. für diesen Herrscher nahe lag. Auch hier war vorgesehen, die Christen als Anhänger einer religio illicita zwar nicht eigens aufzuspüren, sie aber bei Anzeige durch die Darbringung des Opfers festzustellen u. zur alten Religion zurückzuführen. Neu war nun allerdings der für röm. Begriffe unerhörte staatliche Opferzwang mit schriftlicher Bestätigung durch die Behörden, was den Christen keinen Ausweg mehr ließ. Zur Erklärung dieser Maßnahme hat man mit Recht auf das rauhe Zeitalter hingewiesen, das solchen Zwang im wirtschaftlichen u. politischen Leben zur Genüge kannte (Liesering 36f). Daß es sich um ein allgemeines Opfergebot handelte, wird neben anderen Überlegungen (vgl. Faulhaber 458) besonders durch den libellus nr. 3 erwiesen (abgedruckt bei Mitteis-Wilcken 1, 2, 152f), worin einer Priesterin des Krokodilgottes Petesuchos die Darbringung des verlangten Opfers bestätigt wird. Wenn sich auch außerhalb Ägyptens wenig Nachrichten über die libelli finden, so weisen doch einige Angaben bei Cyprian (zB. ep. 55, 14; laps. 27) auf den gleichen Vorgang in Rom u. Karthago hin, wo der Inhalt der libelli als ,professio' u. ,contestatio', d. h. als Bekenntnis zur heidn. Religion durch Opfervollzug erscheint (Faulhaber 632/45). Der für alle Reichsbürger geltende Opferzwang spricht für die Vermutung, daß der Kaiser die ganze Aktion als eine das gesamte Reich umfassende religiös-politische Veranstaltung nach Art einer Supplicatio aufgefaßt wissen wollte (Liesering 37/43). Wenn auch solche von Staats wegen angeordneten Feiern der Gesamtbevölkerung anläßlich einer Notlage oder aus Dank an die Götter seit dem 1. Jh. der Kaiserzeit aufhörten (Wissowa: PW 4 A, 949), so sind ähnliche Formen allgemeiner Opferhandlungen im Kaiserkult nachgewiesen. So betont zB. schon Augustus in seinem Tatenbericht (2, 9), daß alle Bürger für sein Wohl geopfert haben. Da die Verehrung der Götter zum Heil des Kaisers, in dessen Person das Heil des Staates gesichert erschien, im Kaiserkult den Herrscher in die Verehrung miteinbezog, war der von D. geforderte Opferakt wohl auch ein Kaiseropfer (Alföldi, Christenv. 331/4). Vom Kaiserkult unter D. zeugt eine gegen Ende seiner Regierung in Rom entstandene Münzreihe mit Abbildungen der einzelnen Familienmitglieder (F. S. Salisbury-H. Mattingly: JRS 14 [1924] 9), in denen Alföldi (aO. 335) ein Stück antichristlicher Propaganda sieht. Für die Auffassung des allgemeinen Opfers als Supplicatio spricht auch die lange nachwirkende Tausendjahrfeier, an der alle Reichsbürger teilnahmen (Liesering 54/6).

b. Vorgehen der Regierung. Über den genauen Verlauf der Ereignisse im einzelnen sind wir nicht genügend unterrichtet. So viel steht jedoch fest, daß sich die Verfolgung durch das Spätjahr 249 u. das ganze Jahr 250 bis zum Frühjahr 251 hinzog, wenn auch nicht an den einzelnen Orten mit stets gleicher Schärfe. So wissen wir aus Karthago, daß Cyprian schon im Frühling 250 an ein baldiges Ende der Verfolgung dachte (ep. 11, 6) u. seine Rückkehr erwog (ep. 14, 2), daß dann aber im April eine neue Verfolgungswelle einsetzte (ep. 10, 1; 20, 2; 56, 1). Aus Karthago geächtete Christen begaben sich nach Rom (ep. 21, 4), wohin sich auch Bischöfe in Fragen der Kirchenzucht wandten (ep. 30, 8), ein Zeichen, daß die Verfolgung nicht allerorts zur gleichen Zeit herrschte. Auch hört man von Freilassungen gefangener Christen, auch Klerikern (ep. 13, 1). So konnten auch manche Apostaten durch ein späteres Bekenntnis ihre Schuld während der gleichen Verfolgung gutmachen (laps. 13). Der ansprechenden Vermutung Alföldis (Christenv. 333), der Hauptstoß sei gemäß dem Datum der libelli erst im Juni, dem Jahrestag der Kaiserproklamation, durch den allgemei-

nen Opferbefehl geführt worden, steht doch die Nachricht des Eusebius (h. e. 6, 41, 10) entgegen, aus der hervorgeht, daß schon das 1. Edikt nach dem Regierungswechsel den allgemeinen Opferbefehl enthielt. Vielleicht darf man annehmen, daß sich die Durchführung auf dem Lande, woher die erhaltenen libelli stammen, verzögert hatte. Dem 1. allgemeinen Edikt folgten Einzelanweisungen, wobei es nicht ausgeschlossen ist, daß darunter spezielle Verfügungen gegen die Christen waren (Liesering 32). Die Opfer wurden zunächst vor den gewöhnlichen Behörden dargebracht, denen aber auch eigene Opferkommissionen beigegeben waren (Cypr. ep. 43, 3; 56, 1; vgl. in den libelli: τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν ᾑρημένοις); auch vor dem Prokonsul selbst wurde geopfert (Cypr. ep. 10, 4; 38, 1). Das Volk nahm an den Vorgängen regen Anteil (ebd. 56, 1/2; Eus. h. e. 6, 41, 11). In Rom scheint der Kaiser teilweise selbst die Opfer überwacht zu haben. So wird doch die Anerkennung Cyprians gegenüber dem in Rom weilenden Karthager Celerinus, er habe sich in Rom ‚mit dem Führer u. Urheber der Verfolgung selbst gemessen' (ep. 39, 2; vgl. 22, 1) am besten verständlich. Die Beziehung dieser Worte auf den Teufel (Bludau 58) nähme diesem Bekenner den besonderen Ruhm seines Glaubenszeugnisses. Die persönliche Vorladung der Bevölkerung (Euseb. h. e. 6, 41, 11) wird vermutlich auf Grund der Steuerlisten vor sich gegangen sein (Alföldi aO. 340). Als Ort des Opfers wird in Rom u. Karthago das Kapitol genannt (Cypr. ep. 21, 3; laps. 8; vgl. *Capitolium). Für das Erscheinen vor der Kommission waren bestimmte Termine festgesetzt (Cypr. laps. 2). Es wurde kein Abschwören des christl. Glaubens verlangt, sondern nur der Opfervollzug. Richtig bezeichnet noch Hieronymus (v. Pauli 2 [PL 23, 19 A]) das Ziel: animas cupiebat iugulare, non corpora. Wer nicht erschien, bekannte sich als Christ u. wurde zu einem neuen Termin geladen (Cypr. laps. 3). Nach neuer Opferverweigerung wurde mit Strafen vorgegangen: Gefängnis, Güterkonfiskation, Verbannung, Foltern, zT. Hinrichtung (vgl. zB. Eus. h. e. 6, 41, 12. 17/22; Cypr. laps. 13). Vermutlich ging man zunächst mit Strafen im allgemeinen nur gegen die Kleriker vor, die in längere Haft genommen wurden, wie in Rom zB. die Presbyter Moyses u. Maximus (Cypr. ep. 28, 1; 37, 2), während der wegen seiner Standhaftigkeit später zum Lektorat zugelassene Celerinus nach 19 Tagen Kerkerhaft nach Karthago zurückkehren konnte (ebd. 39, 2). In Alexandrien, wo es bereits ein Jahr zuvor zu Ausschreitungen gegen die Christen gekommen war, gab es aber schon zu Beginn der Verfolgung unter dem Einfluß des Pöbels Todesurteile (Euseb. h. e. 6, 41, 16/23; 42, 1/4). Für das Frühjahr 250 erwähnt Cyprian (ep. 6, 3) neben Priestern auch Frauen u. Kinder im Kerker. Möglicherweise gehört auch das Relief auf der Grabplatte der Elia Afanasia (= Athanasia) in die Zeit der Verfolgung des D.: eine unbekleidete Frau wird von sie umstehenden Schergen gegeißelt bzw. mit Fackeln gepeinigt (H. Fuhrmann: AttiPontAcMem 4, 2 [1938] 187/207; vgl. die Abb. bei F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 212/5, der sich allerdings noch für die Strafgeißelung einer Vestalin ausspricht).

c. Verhalten der Christen. Allenthalben erregte das kaiserliche Edikt nach der langen Friedenszeit bei den Christen ungeheure Aufregung, was auf ein schlagartiges, alle Provinzen erfassendes Vorgehen der Regierung schließen läßt. Eine große Anzahl besonders vornehmer u. in öffentlichen Ämtern stehender Christen drängte sich zu den geforderten Opfern, so in Rom (Cypr. ep. 8, 2) u. in Alexandrien (Eus. h. e. 6, 41, 11). Auch in Karthago weiß Cyprian von ungezählten Apostaten (laps. 7), die man lapsi nannte. ‚Sieh nur, wie fast die ganze Welt verwüstet ist u. überall die Überreste u. Trümmer der Gefallenen am Boden liegen', klagt der röm. Presbyter Novatian (ep. 30, 5; ähnlich ep. 11, 1. 8; 31, 1. 6). In der karthagischen Kirchenprovinz waren sogar Bischöfe zum heidn. Opfer gegangen: Repostus v. Suturnuca, der damit auch seine Gemeinde zu Fall gebracht hatte (ebd. 59, 10), u. Fortunatianus v. Assuras (ebd. 65, 1). Andere Christen glaubten sich dadurch dem Opfergang entziehen zu dürfen, daß sie sich fiktive Opferscheine ausstellen ließen, entweder durch persönliches Erscheinen vor der Behörde (libellatici) oder durch eine Mittelsperson (accepta oder acta facientes, die sich in die Opferurkunden aufnehmen ließen; vgl. ebd. 30, 3). Selbst zwei spanische Bischöfe suchten so das Opfergebot zu umgehen, Basilides v. Legio u. Martialis v. Emerita (ebd. 67, 1. 6). Dieses Versagen im christl. Lager erklärt sich vornehmlich aus einer laxen Glaubenshaltung während der Friedensjahre. So erwähnt Origenes (exh. ad mart. 45f

[GCS 2, 41f]), daß viele Christen der Ansicht waren, Dämonenopfer seien vom christl. Opfer nicht verschieden u. der eine Gott könne auch unter anderen Namen angerufen werden. Auch waren viele ‚libellatici' in gutem Glauben (Cypr. ep. 55, 14), da die Frage, ob man sich dem Opfer durch Bestechung oder Flucht entziehen dürfe, verschieden beantwortet wurde. So hatte sich früher Tertullian (fuga 4/12) gegen beides in gleicher Weise ausgesprochen. Anders dachten über die Flucht manche Bischöfe, die sich wie Cyprian (vita 7), Dionysios v. Alexandrien (Eus. h. e. 6, 40), Gregorios Thaumaturgos (PG 46, 945D) dem Zugriff des Staates u. des Pöbels entzogen, was im Falle Cyprians im röm. Klerus einiges Befremden hervorrief (Cypr. ep. 8). Die Flucht war aber für Kleriker wohl eine Ermessensfrage, die der Bischof zu entscheiden hatte. Sonst hätte sich Cyprian (ep. 34, 4) nicht das Urteil über geflohene Kleriker vorbehalten können. Dionysios v. Alexandrien begründete seine Flucht mit einer göttlichen Eingebung (Euseb. h. e. 6, 40, 1). Die Geflohenen u. die vor den Behörden bekennenden Christen hießen stantes (Cypr. laps. 3). Besonders gefeiert waren die Glaubenszeugen (martyres), worunter Cyprian alle rechnet, die Foltern unterworfen worden waren. Trat der Tod hinzu, sei es auch nur während der Kerkerhaft, wurden sie martyres consummati oder coronati genannt. Die confessores hingegen waren ohne Foltern davongekommen (vgl. E. L. Hummel, The concept of Martyrdom according to St. Cyprian [Wash. 1946] 14/7). In Rom, wo die Verfolgung ihren Anfang genommen hatte, ohne daß es zu Todesstrafen gekommen wäre (Cypr. ep. 28, 1), starb Papst Fabian am 20. I. 250, sehr wahrscheinlich an den Folgen seiner Einkerkerung, als Märtyrer (ebd. 9, 1; 30, 5; Eus. h. e. 6, 39, 1). Auch so verdient er das Prädikat martyr auf dem Epitaph in S. Callisto, wenn es auch erst später hinzugefügt wurde (H. Delehaye, Sanctus [1927] 173/5). Bis zum April 251 blieb nun der röm. Bischofsstuhl verwaist, was für die Regierung ein Hauptziel gewesen sein muß. In Karthago kam es neben Kerkerhaft u. Foltern (Cypr. ep. 6. 10. 28, 1), auch mit tödlichem Ausgang (ebd. 10, 4; 22, 2), zu blutigen Martyrien durch Feuertod, dem zB. der spätere Priester Numidicus halb versengt entkam, während seine Gattin mit einer ‚ruhmvollen Schar' verbrannt u. gesteinigt wurde (ebd. 40). Palästina erlebte den Martertod des hochbetagten Bischofs Alexander v. Jerusalem, Syrien den des Bischofs Babylas v. Antiochien; sie starben beide im Gefängnis (Euseb. h. e. 6, 39, 2/5), Ägypten sah gleich zu Beginn der Verfolgung vollendete Martyrien (ebd. 6, 41, 14/42, 1). Auch Origenes wurde im Gefängnis gefoltert, aber wieder freigelassen, worauf er bald, wohl an den Folgen seiner Martern, verschied (ebd. 6, 39, 5). In dieser Notzeit bewährte sich aber auch die christl. Liebe. Für die bedrängten Familien der Verhafteten stellten die Bischöfe u. Gemeinden ihr Vermögen zur Verfügung (Cypr. ep. 7; 8, 3; 12, 2); die Brüder wurden durch Briefe, die von Hand zu Hand bis in die Kerker gingen, u. durch Besuche der Kleriker gestärkt (ebd. 5, 1; 12, 7); auf die pietätvolle Bestattung der Märtyrer wurde gesehen (ebd. 8, 3). So schreibt Cyprian vor, die Todestage der im Kerker Verstorbenen aufzuzeichnen, um ihr Gedächtnis feierlich zu begehen (ebd. 12, 2). Im Gegensatz zu dem hier für Afrika klar bezeugten Märtyrerkult scheinen in Rom zunächst nur die Kleriker u. auch diese erst nach der valerianischen Verfolgung liturgische Verehrung erhalten zu haben, weshalb über röm. Märtyrer der Decischen Verfolgung keine Nachrichten vorliegen (L. Hertling-E. Kirschbaum, Die röm. Katakomben [1950] 89). Freilich gab es in dieser aufgewühlten Zeit, die die Christen an das Ende der Zeiten denken ließ (Eus. h. e. 6, 41, 10; Cypr. ep. 58, 1/2), auch Spannungen innerhalb der Gemeinden. Im Kampfe bewährte Märtyrer stellten schon während der Verfolgung gefallenen Gläubigen sog. Friedensbriefe aus, mit denen diese ihre schnelle Versöhnung mit der Kirche auch gegen den Willen der Hierarchie sichern wollten (vgl. zB. ebd. 11, 1; 30, 3; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh. [1953] 312/5). Über diesen Streit um die Wiederaufnahme der lapsi entstand nach Beendigung der Verfolgung in Rom das Schisma des Novatian. – Nach dem Tod des Kaisers hörte die Verfolgung auf, die schon seit dem Gotenkrieg nachgelassen hatte. Es klingt wie eine Entsprechung zu den stolzen Programmworten auf den staatlichen Münzen, wenn Cyprian damals seine Predigt einleitete: Pax ecce .. ecclesiae reddita .. securitas nostra reparata est (laps. 1). Im Frühjahr 251 konnten die Bischöfe nach Rom u. Karthago zu Konzilien zusammenkommen u. über die

Frage der Gefallenen verhandeln (Cypr. ep. 55, 6). Lange dauerte allerdings der Friede nicht. Als aber Trebonianus iJ. 252 in Rom gegen den neugewählten Bischof Cornelius vorging, war die Kirche zu dem neuen Waffengang gerüstet (ebd. 59, 6; 60, 2). In der christl. Erinnerung aber lebte die Verfolgung unter Kaiser D., der als ‚feindseliger Tyrann' (ebd. 55, 9), apokalyptisches Tier (exsecrabile animal; Lact. mort. pers. 4, 1), Feind Gottes (ebd. 4, 3) erscheint, als eine der schwersten Zeiten fort u. sie wurde seit Eusebius als siebte Verfolgung gezählt (J. Vogt: Parola del Pass. 34 [1954] 10/5; oben Bd. 2, 1161). Ähnlich wie in die Zeit des Diocletian wurden auch hierher viele Martyrien verlegt. Mögen davon die meisten der Legende angehören, auch sie bestätigen das hohe christl. Ethos dieser Tage, aus denen heraus einer der größten Söhne der Kirche das glaubensstarke Wort gesprochen hat: ‚Selbst mitten unter den Trümmern der hinsinkenden Welt bleibt unser Geist aufrecht u. unser Mut unerschütterlich' (Cypr. ad Demetr. 20).

A. Alföldi, Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche u. die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus: 25 Jahre röm.-germ. Kommission (1930) 11/51; Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jh.: Klio 31 (1938) 323/48. – F. Altheim, Niedergang der Alten Welt 2 (1952). – A. Bludau, Die ägyptischen Libelli u. die Christenverfolgung des Kaisers D.: RQS Suppl. 27 (1931). – L. Faulhaber, Die Libelli in der Christenverfolgung des Kaisers D.: ZKTh 43 (1919) 439/66. 617/56. – H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain = Mém. Ac. Roy. Belg., Cl. Lettr. 46, 1 (Brux. 1951). – E. Liesering, Untersuchungen z. Christenverfolgung des Kaisers D., Diss. Würzburg (1933). – H. Mattingly, The coins of the ‚Divi' issued by Trajan D.: NumChr 6, 9 (1949) 75/82. – K. Wittig, Art. Messius Decius: PW 15, 1244/1284.

K. Gross (E. Liesering).

Decke.

A. Nichtchristlich. I. Vorderer Orient. In Vorderasien u. Ägypten entspricht dem dort hauptsächlich verbreiteten Flachdach (vgl. o. Sp. 517f; unsere Abb. 6) die innere Flachdecke. Im Hausbau waren Decken aus Holzbalken, Palmenstämmen oder Pappelstangen verbreitet. Vgl. zB. O. Reuther, Babylon. Wohnhaus (1910) 6f; A. R. Schulz, Der Typus d. hellenist.-ägypt. Wohnhauses, Diss. Gießen (1936) 58f m. Lit.; für die Hethiter: R. Naumann, Architektur Kleinasiens (1955) 146ff; für das minoische Kreta: A. J. Evans: AnnBrSchool Athens 9 (1902/3) 150 Abb. 9 Taf. 1. – Decken aus eng aneinanderliegenden Palmstämmen sind in Ägypten bereits im Steinbau der 3. Dyn., im Grabbezirk des Zoser zu Sakkarah (E. Drioton-J. Ph. Lauer, Sakkarah[2] [Kairo 1951] 12. 15 Abb. 10. 32) u. noch später nachgebildet worden. Seit der 4. Dyn. herrscht allgemein die glatte, flache Steindecke, die zugleich das Dach bildet, bis in röm. Zeit im Steinbau u. in den Felsgräbern vor (zB. G. Jéquier, Manuel d'archéol. égypt. 1 [Paris 1924] 289ff. Abb. 14. 19. 49. 196; J. Vandier, Manuel d'archéologie égyptienne 2 [Paris 1954] Abb. 2. 20. 34. 120. 146/7. 161. 232), während die Grabkammern der Pyramiden häufig wohl aus konstruktiven Gründen in der Mitte im Winkel zusammenstoßende, schräge Abdekkungen haben (zB. Vandier aO. Abb. 19. 30. 74. 365); in den Felsgräbern erscheint auch die gerundete Decke (zB. Vandier aO. Abb. 232). Schon seit dem AR ist allgemein der Deckenschmuck üblich (W. M. Flinders Petrie, Egypt. Decorative Art [London 1895]; G. Jéquier, Décoration égyptienne [Paris 1911]); vor allem stößt man auf den hell-, blau- oder schwarzgrundigen Sternhimmel. In den thebanischen Beamtengräbern des NR (M. Wegner: MittKairo 9 [1933] 48ff) sind die Decken in farbiger Malerei mit Mustern geschmückt, die wohl Textilien nachahmen u. auf Zelte zurückgehen; Vögel auf den Decken weisen wieder auf den Himmel hin. Seit dem NR wird auf Decken von Königsgräbern und Tempeln mitunter der Geier mit ausgebreiteten Flügeln dargestellt, der im Königsschmuck eine Rolle spielte (Petrie aO. 111; H. Bonnet, Reallexikon der ägypt. Religion (1952) 210 f; Medinet Habu: G. Jéquier, Les temples mémphites et thébaines [Paris 1920] Taf. 43; Abu Simbel: R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien [1859] 1. Abt., Bl. 110; Philae: Lepsius aO. Bl. 103). Ein astronomisches Bild erscheint auf den Deckenschrägen im Grabe des Semnut (18. Dyn.; H. Kees, Ägypten [1933] Abb. 59). In ptolemäischer Zeit wird die Himmelsdarstellung mit der Göttin Nut an Wänden wie Flachdecken angebracht (zB. H. Schäfer: Antike 3 [1927] 95ff. Abb. 2). Auf hellenist.-orientalische Einflüsse dürfte das

runde Himmelsbild mit Tierkreiszeichen auf einer Decke des Tempels von Denderah zurückgehen (Schäfer aO. 100 Abb. 11; Lehmann 5 m. Lit.). Seit dem NR wird der Wandschmuck gelegentlich auf der Decke fortgeführt (gerundete Decken, Grab Sethos I: G. Steindorff, Kunst d. Ägypter [1928] 131; Gräber von Der el Medineh: J. Vandier, Chefs-d'oeuvre de la peinture égyptienne [Paris 1954] Taf. 69. 149. 164; gerade Decken, Sakkarah, 26. Dyn.: Lepsius aO. 3. Abt., Bl. 259. 263. – Ptolemäisch, Esnah; Lepsius aO. 1. Abt., Bl. 98 [in Relief]).

II. Griechenland. Wie im Orient bildete bei den ältesten griech. Tempeln das Flachdach als Flachdecke den oberen Raumabschluß (Beispiele o. Sp. 518f). Am hocharchaischen Modell eines Oikiskos vom Heraion zu Argos (o. Sp. 519; unsere Abb. 7a) hat die Vorhalle noch das Flachdach, die Cella jedoch ein Satteldach, unter dem als oberer Raumabschluß eine Flachdecke eingezogen ist, so daß zwischen Schrägdach u. flacher Innendecke ein besonderer Dachraum entsteht. Die flache Decke unter einem Schrägdach (o. Sp. 519f) wird für den griech. u. röm. Tempelbau allgemein üblich: außer der Cella werden auch Pronaos u. Opisthodom sowie die Peristasis flach gedeckt. In der Regel bestanden die Innendecken aus Holz, die Außendecken (prostyle Anlagen, Peristasis) aus Stein, bei verwandter Konstruktion. Die einfache Flachdecke bestand aus großen Tragbalken mit quer dazu liegenden schwächeren Balken mit der Brettverschalung. In klassischer Zeit wurde besonders die Decke mit Kassetten (φατνώματα) ausgebildet, u., wie die Denkmäler vermuten lassen, fast durchgängig im Sakralbau verwendet. Die mehrfach gut erhaltenen Steindecken, deren Konstruktion jener der hölzernen ähnlich war, bestehen aus auf dem Epistyl aufliegenden Steinbalken-Unterzügen (σελίδες), welche die gitterartigen Kassetten-Rosten (πλαίσια) tragen, auf denen wiederum die vertieften, quadratischen Kassettendeckel (καλύμματα) gesondert aufgesetzt sind; wichtigste Beispiele: Olympia, Schatzhaus der Megarer (Ausgrabungen v. Olympia 2 [Berlin 1896] 52. Taf. 36/8); Athen, Parthenon (M. Collignon, Le Parthenon [Paris 1909/12] Taf. 71. 73; Dörpfeld 74); Athen, Erechtheion (The Erechtheum [Cambridge 1927] 27ff. 87ff. 115ff. 362ff; Dörpfeld 72ff. Abb. 13. 17/8, Taf. 8. 11. 17. 19); Athen, Propyläen (Dörpfeld Taf. 30b/e); Athen, sog. Theseion (Dörpfeld aO. Taf. 29b/c; H. Koch, AbhL 47, 2 [1955] 62ff. Abb. 46. 48/50. 56, Taf. 14/5. 42/3. 45/6. 48/50. 52). Für die Einteilung der Kassetten-Decke ist nicht Intercolumnium oder Triglyphon maßgebend; die Feldereinteilung (χῶραι) ist davon unabhängig. – Hölzerne Decken scheinen mitunter Tonplatten als Kassettendeckel gehabt zu haben (Delos, Apollontempel: L. B. Holland-P. Davis: AmJArch 38 [1934] 71ff). – Das Nebeneinander von Holz, Ton u. Stein (Marmor) ist zweifellos nicht für das Auge unmittelbar wahrnehmbar gewesen (Dörpfeld 81), da die Decken reich bemalt waren. Die häufigen Farbspuren (vor allem am Theseion) erlauben eine genaue Rekonstruktion der Polychromie: der Grund war hellblau, die plastisch hervorgehobenen Profilstäbe erhielten gemalte Kymatien u. Perlstäbe (gold, dunkelblau, rot), der Kassettenboden trug einen roten, goldumrandeten Stern (Koch aO. 101ff; gemalte Sterne auf den Kassettenböden der Propyläen: Dörpfeld Taf. 30e; am Parthenon, wo auch noch gemalte Kymatien festzustellen sind: Collignon aO. Taf. 73). Auf einem Kassettenboden des Nereidenmonuments von Xanthos haben sich Spuren eines weiblichen Kopfes erhalten (J. Six: JbInst 20 [1905] 155); inmitten der Decke einer Grabkammer zu Bliznitza erscheint auf einem Kassettenboden der Kopf von Demeter oder Kore (M. Rostovzev, Antike Wandmalerei in Südrußland [Leningr. 1914] Taf. 7, 2; Lehmann 4 Abb. 6: ‚Himmelssymbolik'). Am Erechtheion sind dagegen zum Teil plastische, in die Kassettenböden eingesetzte Rosetten zu ergänzen (Dörpfeld 73ff). Sowohl malerische wie plastische Dekoration der Kassetten bleibt bis in die Spätantike üblich. Nach Plinius (n. h. 35, 123f) war der Erfinder der figürlichen Kassettenmalerei der Maler Pausias; die Kassettenbilder hießen ἐγκουράδες (Hesych. 200, 56ff). – Wohl nur in besonderen Fällen wird die Flachdecke bei griech. Tempeln gefehlt haben. So zeigt das unzugängliche, aber sorgfältig ausgestattete Innere des kleinen hypogäischen Heiligtums der Hera zu Paestum die Dachschrägen (C. Sestieri: BollArte 40 [1955] 53ff); beim geplanten Telesterion des Iktinos war wohl ein offener Dachstuhl mit mittlerem Opaion vorgesehen (F. Noack, Eleusis [Berlin 1927] 156ff); im Tempel der Athener auf Delos fehlte die Flachdecke über der Cella u. die Dachschrägen müssen sichtbar gewesen sein (F. Courby, Délos 12 [Paris 1931]

189. 204; Taf. 17/8). – Im Profanbau war dagegen das Fehlen der Flachdecke unter dem Dach häufiger; Flachdecken bildeten hier hauptsächlich die Stockwerksböden. In der Skeuothek des Philon zu Zea hatten Mittelschiff u. Seitenschiffe den offenen Dachstuhl (unsere Abb. 7b); in den Seitenschiffen waren emporenartige Zwischenböden eingezogen (ἡ διὰ μέσου ὀροφή), die aus Tragbalken (διέρεισμα) u. quer dazu darüberliegenden schwächeren Balken (σφηκίσκοι) mit Bodenbrettern (πίνακες) darüber bestanden (Dörpfeld: AthMitt 8 [1883] 163f). Eine Flachdecke fehlt auch meist in Portiken, doch war sie bei reicher ausgestatteten Beispielen vorhanden (Südstoa von Korinth: O. Broneer, Corinth 4, 1 [Princeton 1954] 79ff). Große hellenistische Saalanlagen waren ebenfalls ohne Flachdecke (sog. hypostyler Saal zu Delos, G. Leroux, Delos 2 [Paris 1909] Taf. 2 [Rekonstr.]), wie auch die im Dreiecksverband eingedeckten hellenist. Rathäuser (o. Sp. 522). Kassetten-Flachdecken zeigen die Darstellung eines Brunnenhauses auf einer hellenist.-apulischen Vase (CVA Deutschland, Karlsruhe 2 [1952] Taf. 63) u. ein als Skene zu deutendes, wohl in bemalter Holzarchitektur ausgeführtes Gebäude auf einem Tarentiner Vasenfragment (H. Bulle, 94; WinckelmProgr [1934] 9f, Abb. 16, Taf.). Architektonische Wandmalereien späthellenist. Häuser zeigen ebenfalls Kassettendecken (Delos: L. Curtius, Wandmalerei Pompeis [1929] 70ff, Abb. 36).

III. Etrurien. Ob der tuscanische Tempel eine Flachdecke hatte, geht nicht aus der Beschreibung bei Vitruv (aed. 4, 7, 4/5) hervor; jedenfalls ist nicht von einer Kassettendecke die Rede. In den etruskischen Gräbern zu Tarquinia vom Beginn des 5. Jh. vC. fehlt die Flachdecke; den oberen Raumabschluß bilden die Dachschrägen (zB. E. Q. Giglioli, L'arte etrusca [Milano 1935] Taf. 113. 115. 202). Bei der Tomba della Scimmia in Clusium (Chiusi), die der 1. Hälfte des 5. Jh. vC. angehört (R. Bianchi Bandinelli, Clusium, Le pitture arcaiche [Roma 1937] 5ff; Abb. 1. 8), haben Tablinum, Alae u. Atrium Flachdecken mit je einer großen, stark profilierten u. vertieften Kassette; im Tablinum hat der Kassettenboden die Darstellung eines von vier Sirenen in den Ecken getragenen Kreisfeldes (‚Himmelssymbolik'; Lehmann 2 Abb. 2). Die nur wenig spätere Tomba del Colle (Bianchi Bandinelli aO. 16f, Abb. 16) hat nur im Tablinum eine kassettierte Flachdecke, dagegen im Atrium an den Dachschrägen die Nachbildung von Firstpfette u. Sparren, zwischen denen als Dachschalung große Kassetten angebracht sind: zweifellos handelt es sich um ein wichtiges Beispiel der in den Felsbau übernommenen verlorenen Holzformen eines oberen Raumabschlusses ohne Flachdecke. – Bei den jüngeren Gräbern von Caere (Cerveteri) ist meist die Dachschräge mit ihrem Balkenwerk nachgebildet (Giglioli aO. Taf. 370/2. 386), in dem in die 2. Hälfte des 2. Jh. vC. zu datierenden Grabe der Volumnier bei Perugia schließt das Atrium oben mit einer Nachbildung der Dachschräge ab, während Tablinum u. Alae jeweils eine große, stark vertiefte u. profilierte Kassette haben, deren Form sich aus einer am Holzbau entwickelten Konstruktion erklären (A. v. Gerkan: RömMitt 57 [1942] 136ff, Beil. 1/5).

IV. Rom. a. Flachdecke. Der Holzboden, der u. a. als Flachdecke dient, heißt lateinisch contignatio (ThesLL 4, 697; Sackur 124; o. Sp. 520). Decken dieser Art wurden häufig als Zwischenböden in Gewölbebauten eingezogen, wie Mietshäuser in Rom u. Ostia u. die Badeanlagen zu Baiae erweisen. – Laquear(ia) oder lacunar(ia) sind die Kassetten oder als pars pro toto die Kassetten-Eindeckung; sie bezeichnen den Schmuck, nicht Material, Konstruktion u. stereometrische Form der Eindeckung, wie noch aus Isidor (or. 19, 12, 1) hervorgeht: Laquearia sunt quae cameram subtegunt et ornant quae et lacunaria dicuntur, quod lacus quisdam quadratos vel rotundos ligno vel gypso, vel coloribus habeant pictos cum signis intermicantibus. – Schon das röm. Capitolium erhielt nach der Zerstörung Karthagos vergoldete Kassettendecken (Plin. n. h. 33, 18); die architektonischen Wandmalereien der späten Republik u. der frühen Kaiserzeit in Häusern zu Pompei u. Herculaneum zeigen die Beliebtheit reicher Kassetten-Flachdecken (zB. Curtius aO. Abb. 17. 32/3. 101; A. Mau, Wandmalerei in Pompei [1882] Taf. 7/8). Im 1. Jh. nC. wurden nach Plinius (n. h. 33, 18) selbst in Privathäusern die Lacunariendecken vergoldet. – In Speisesälen im Goldenen Hause des Nero gab es verschiebbare, d. h. zu öffnende Kassettendecken aus Elfenbein (Suet. Nero 31: cenationes laqueatae tabulis eburneis versatilibus; desgl. Seneca ep. 90, 15: versatilia cenationum laquearia). – Die röm. Stein-Kassettendecke unterscheidet sich von der klassisch-griechischen vor allem dadurch, daß Kasset-

ten-Rost u. -Deckel aus einem Stück bestehen; die Profile sind als Kymatien fast immer plastisch ausgearbeitet, ebenso wie die Ornamente oder Darstellungen auf dem Kassettenboden. Vielleicht von den Ostprovinzen des Reiches ausgehend werden neben dem Rost quadratischer oder rechteckiger Kassetten mitunter kompliziertere Kassettenmuster angewandt, die vor allem bei Gewölben in Stuck oder Malerei ausgebildet wurden, aber auch auf flachen Steindecken plastisch erscheinen: Kreise, Hexagone, Oktogone, Rauten, Dreiecke u. a., sowie die Durchdringung dieser verschiedenen Grundformen (zB. Palmyra, Beltempel: Palmyra [1932] 134, Abb. 165; Palmyra, Grabtempel: Palmyra aO. Taf. 44; Baalbek, Jupitertempel: Baalbek 1 [1921] Taf. 61; Baalbek, Bacchustempel: Baalbek 2 [1923] Taf. 5. 8. 11. 40/8; Milet, Markttor: Milet 1, 7 [1924] Taf. 13). Bei diesen komplizierten Kassettenmustern erscheinen auch Durchdringungen mit Gewölbeformen: kleine Kuppel inmitten der Flachdecke mit Darstellung der sieben Planetengötter in Kassetten (Palmyra aO. Taf. 83; Lehmann 3ff Abb. 3); leicht konkave Unterseite der Deckplatten (Baalbek, Bacchustempel: Baalbek aO.). Die Flachdecken spielen jedoch im Gegensatz zur griech. Architektur eine zunehmend geringere Rolle durch das Vordringen u. die virtuose Ausbildung der Wölbung, so daß selbst im Sakralbau in der späteren Kaiserzeit die Flachdecke durch *Gewölbe (Tonnen, *Kuppeln) häufig ersetzt wird. Dennoch ist die steinerne Kassettendecke im Monumental- u. Grabbau bis an das Ende der Spätantike über das ganze Reichsgebiet hin nachweisbar; Beispiele: Rom, Peristasis des Mars Ultortempels (C. Ricci, Via dell'Impero [Roma 1933] Abb. 105/6. 108); Umgang des Vestatempels auf dem Forum (Durm, Bauk. d. Röm. 247, Abb. 264); Eleusis (H. Hörmann, Die inneren Propyläen d. Demeterheiligtums v. E. [1932] 94f, Taf. 12/3. 23/5. 29. 30); am kuppelüberwölbten Pantheon Hadrians hatte die Vorhalle in der Mitte wohl ein Gewölbe, an den Seiten Flachdecken (o. Sp. 522); Milet, Serapeion, Vorhalle (mit Götterbüsten auf den Kassettenböden, u. a. Hermes, Poseidon, Apollon u. weibl. Gottheiten: Milet 1, 7 [1924] 197ff, Abb. 205/13; Lehmann 4); am Jupitertempel zu Spalato hat die Cella ein Gewölbe, die Vorhalle hatte eine Flachdecke (E. Hebrard-J. Zeiller, Spalato [Paris 1912] Abb. S. 96/7). Kassetten-Decken werden häufig an Zierbauten (zB. Nymphäum: Milet 1, 5 [1919] 50f, Taf. 40), an Grabbauten (Inneres von Mausoleen bei Palmyra: Palmyra [1932] Taf. 30. 34. 41. 44; Rundbau zu Termessos: K. Lanckoroński, Städte Pamphyliens u. Pisidiens 2 [1892] Taf. 17; Umgang des kuppelüberwölbten Mausoleums von Spalato: Hebrard-Zeiller aO. Abb. S. 73. 78), Ehrenmonumenten (Rom, Argentarierbogen: M. Pallottino, L'Arco degli Argentari [Roma 1946] Abb. 31, Taf. 14/5), bei den Ädikulen der Scenae Frons des Theaters (zB. Forschungen in Ephesos 2 [Wien 1912] 53ff. 170. 177/8, neben kassettierten Nischengewölben), an den monumentalen Torbauten der Fora (Milet 1, 7 [1924] Taf. 16. 20 [Rekonstr.]; Forschungen in Ephesos 3 [1932] 183, Abb. 154. 170, Taf. 3; 194, Abb. 184/5, Taf. 5/6). – In Dura wurden hölzerne Decken nachgewiesen, deren Gerüst aus Holz bestand, während als Kassettendeckel reichbemalte Ziegel dienten (Doura Europas Prel. Report 6th season [New Haven 1936] 326, Taf. 46; 283ff, Taf. 44/5). – Unzweifelhaft spielten in der röm. Architektur eine steigende Rolle contignationes, deren Deckenspiegel einen bemalten, auf Rohrlagen oder Schilfmatten aufgetragenen Putzbewurf hatten, eine Konstruktion, die auch für leichte Gewölbe üblich war (vgl. Deichmann; erhaltene Beispiele: Doura Europos Prel. Report 9th Season [New Haven 1952] 5ff; vor allem die unter dem Trierer Dom aufgedeckte Decke mit reicher figürlicher Bemalung im Lacunarien-Schema, u. a. Th. Kempf: Spätantike u. Byzanz [1952] 110ff m. Abb.). – Flache Scheindecken wurden in kleinen Räumen auch zur Harmonisierung der Raumproportionen eingezogen (zB. Goldenes Haus des Nero, unveröffentlicht). Steinerne Flachdecken entsprachen den Flachdächern hauranischer Bauten (o. Sp. 517); bei den oben Sp. 519 erwähnten Basiliken hatten die Seitenschiffe Flachdecken. – Flache Zwischendecken aus Steintafeln hatte das Theater von Arles (Durm, Bauk. d. Röm. 246. Abb. 262).

b. Offener Dachstuhl. Neben Flachdecke u. Gewölbe verwendet die röm. Architektur häufig den offenen Dachstuhl. Wie aus der Beschreibung Vitruvs (aed. 5, 1, 8/10) hervorgeht, hatte die von ihm erbaute Basilika zu Fanum, analog etwa den hellenist. Rathäusern, keine Flachdecke, sondern einen offenen Dachstuhl (Sackur 155ff). Für die Mehrzahl der Profanbasiliken ist die gleiche Eindek-

kungsart anzunehmen (gesichertes Beispiel die wohl dem 2./3. Jh. nC. angehörige Basilika von Bosra: Deichmann). Zweischiffige Portiken Kleinasiatischer Fora hatten nachweisbar offene Dachstühle (vgl. Milet 1, 7 [1924] Taf. 15; Forschungen in Ephesos 3, 87f, Abb. 149), während die Torbauten mit Kassettendecken versehen waren. Für die Ausgestaltung der Dachschrägen in Holz bieten in Stein ein wichtiges Analogon die mit kleinen Kassetten verzierten Dachschrägen eines kaiserzeitlichen Grabbaus zu Termessos (Lanckoroński aO. 108ff, Abb. 96, Taf. 18): konstruktive Notwendigkeiten spielten hier keine Rolle; zum Vergleich diene der mit flacher Decke versehene Kleine Grabrundbau zu Termessos (o. Sp. 636).

B. Christlich. Wie die Dachformen (o. Sp. 531), so werden in die christl. Architektur auch alle vorausgehenden röm. Eindeckungs-Formen u. -Konstruktionen übernommen: Gewölbe, offener Dachstuhl (sichtbare Dachschrägen) u. Flachdecke werden weiter nebeneinander verwendet. Der obere Raumabschluß nicht mit massiven Gewölben eingedeckter Bauten, vor allem der christl. Basilika, ist in keinem ursprünglichen Beispiel erhalten, so daß wir für die Rekonstruktion auf indirekte Zeugnisse angewiesen sind. Es entzieht sich daher besonders unserer Kenntnis, welche der Möglichkeiten (Flachdecke, Scheingewölbe oder sichtbare Dachschrägen) allgemein, aber auch örtlich wie zeitlich die bevorzugten waren.

I. Literarische Zeugnisse. In der patristischen Literatur sind mehrfach Hinweise auf die Eindeckung von Kirchen vorhanden. Ihre Auswertung für eine Rekonstruktion ist außerordentlich schwierig u. deshalb so umstritten, weil es sich nicht um theoretisch-architektonische Schriften handelt, selbst kaum um schlichte Schilderungen, sondern zumeist um panegyrisch-rhetorische u. dichterische Texte. Die fast immer erwähnten laquearia, die nicht die Deckenform, sondern den Deckenschmuck bezeichnen (o. Sp. 634 und Deichmann), weisen wohl auf die allgemeine Beliebtheit des Kassettenschmuckes für Kirchenbauten hin; ihre Erwähnung hat aber neben marmor, columnae, pictura, gemmae u. a. meist topischen Charakter für die Schilderung der prächtigen Ausstattung einer Kirche (zB. Hieron. ep. 46, 11, 1; 52, 10, 1; Aug. serm. 15, 1; vgl. Deichmann). Weitere Ausdrücke für die Eindeckung wie culmen, tectum, fastigium bleiben durch ihre oft übertragene Bedeutung in dichterischer Sprache mehrdeutig. Das bei Vitruv eindeutig als ‚Gewölbe‘ zu übersetzende camera (καμάρα) wird in der Spätantike mehrdeutig, da es auch für Flachdecken gebraucht worden zu sein scheint (Cet. Faventin. arch. 17; Aug. in Gen. ad litt. 2, 9, 22), die wie Scheingewölbe aus Ziegeln oder häufiger aus camerae canniciae (Cet. Faventin. arch. 21), d. h. aus Latten mit Rohrlagen u. Verputz bestanden (die Flachdecke heißt noch im heutigen Italienisch cameracanna; vgl. Deichmann). – Im Griechischen entsprechen dem laquear u. lacunar φατνώματα (φάτνωσις) oder καλάθωσις; ὄροφος, ὀροφή können Decke u. Dach bedeuten, ebenso wie das vieldeutige στέγη (Dach, Decke, Stockwerksboden, Stockwerk, Gewölbe; vgl. Deichmann), dessen genaue Bedeutung sich aus dem Zusammenhang oder einer besonderen Definition ergeben kann (Pausan. 5, 20, 4: ἐς εὐπρέπειαν στέγη; vgl. Rodenwaldt 45 für die Flachdecke mit Kassetten im Heraion von Olympia; eine entsprechende Definition ist christlich nicht nachweisbar). Im folgenden einige Zeugnisse: Rom, Peterskirche: Paul. Nol. (ep. 13, 13): qua sub lato sui culminis laquearibus longum patet. Culmen ist auf einen offenen Dachstuhl bezogen worden (Sackur 171ff); doch erlaubt der auch an der weiteren Schilderung deutliche rhetorische Stil keine präzise Deutung. – Jerusalem, Grabeskirche. Constantin d. Gr. beschäftigt sich in seinem Brief an Makarios mit der Frage: ... τὴν δὲ τῆς βασιλικῆς καμάραν πότερον λακωναρίαν ἢ δι' ἑτέρας τινὸς ἐργασίας γενέσθαι; wenn nun Lacunarien besser seien, sollen sie vergoldet werden. Da καμάρα Gewölbe wie Flachdecke heißen kann, bleibt diese Stelle mehrdeutig (vgl. Sackur 180; Rodenwaldt 46). Die Beschreibung des Eusebius lautet (v. Const. 3, 56): ... τὰ δὲ τῆς εἴσω στέγης γλυφαῖς φατνωμάτων ἀνηρτισμένα ὥσπερ τι μέγα πέλαγος καθ' ὅλου τοῦ βασιλείου οἴκου συνεχέσι ταῖς πρὸς ἀλλήλαις συμπλοκαῖς ἀνευρυνομένα, χρυσῷ τε διαυγεῖ δι' ὅλον κεκαλλυμμένα ... Die ‚innere Abdeckung, die sich wie ein großes Meer mit ihren aneinanderstoßenden Verbindungen über die ganze Basilika ausdehnt‘, war mit dem Schnitzwerk der Kassetten geschmückt. Der angewandte Vergleich macht es wahrscheinlich, daß eine Flachdecke vorhanden war (offener Dachstuhl: Sackur 182; Flachdecke: Rodenwaldt 44ff). Bei den vergoldeten ὄροφοι der Seitenschiffe derselben Kirche (Eus. v. Const. 3, 37)

muß die Eindeckungsform jedoch ganz offen bleiben. Die von Paul.Nol. (ep. 31, 6) topisch erwähnten aurata laquearia ergeben keinen weiteren Anhalt. – Konstantinopel, Apostelkirche. Eus. v. Const. 4, 58: ... διαλαβὼν δὲ λεπτοῖς φατνώμασι τὴν στέγην χρυσῷ τὴν πᾶσαν ἐκάλυπτεν· ἄνω δὲ ὑπὲρ ταύτην πρὸς αὐτῷ δώματι χαλκὸς μὲν ἀντὶ κεράμου φυλακὴν τῷ ἔργῳ πρὸς ὑετων ἀσφάλειαν παρεῖχεν. Die schematische Beschreibung selbst ergibt keinen Anhalt für die Rekonstruktion der στέγη, wenn man nicht annehmen will, daß die getrennte Nennung von στέγη u. δῶμα (Dach) auf eine gesonderte Kassettendecke schließen läßt. – Konstantinopel, Palast Konstantins d. Gr. Eus. v. C. 3, 49: ... ὡς ἐν αὐτοῖς τοῖς ἀνακτόροις τῶν βασιλέων, κατὰ τὸν πάντων ἐξοχώτατον οἶκον τῆς πρὸς τῷ ὀρόφῳ κεχρυσωμένης φατνώσεως κατὰ τὸ μεσαίτατον, μεγίστου πίνακος ἀνηπλευμένου μέσου ἐμπεπῆχθαι τὸ τοῦ σωτηρίου πάθους σύμβολον ἐκ ποικίλων συγκείμενον καὶ πολυτελῶν λίθων ἐν χρυσῷ πολλῷ κατειργασμένον. Es ist nicht klar, ob die Kassetten auf einer Decke oder auf einem Gewölbe angebracht waren; möglicherweise war das Kreuz in Mosaik ausgeführt, womit auf ein Gewölbe zu schließen wäre. – Rom, Hippolytuskirche. Prudent. peristeph. 11, 219: Ordo columnarum geminus laquearia tecti/ sustinet auratis suppositus trabibus. Entscheidende Elemente des Aufbaus sind ausgelassen; der topische Charakter der Schilderung läßt keinen sicheren Schluß zu (offener Dachstuhl: Sackur 176). – Rom, Paulskirche. Die Erwähnung bei Prudent. peristeph. 12, 49/52 wiederholt das bei der Hippolytuskirche angewandte Schema u. bietet daher keine Möglichkeit zur Entscheidung (offener Dachstuhl: Sackur 176). – Rom, Basilica Liberiana. In den damasianischen Kämpfen wird die Kirche, in der sich die Ursianer festgesetzt haben, von den Damasianern belagert, die das Dach besetzen u. abdecken, mit den Dachziegeln die Ursianer in der Kirche bewerfen (Coll. Avell. 1, 7 [CSEL 35, 3]). Der Vorgang war nur möglich, wenn der Dachstuhl offen gewesen ist. Ein analoger Vorgang ist aus den Donatistenkämpfen für eine nordafrikanische Kirche berichtet (Optat. Mil. schism. Donat. 2, 8). – Nola, Felixkirche. Diese eigene Schöpfung hat Paulinus mehrmals behandelt. Mehrdeutig sind die Erwähnungen von culmina u. tecta (carm. 28, 197/213). Am wichtigsten ist ep. 32, 12: totum vero extra concham basilicae spatium alto et lacunato culmine geminis utrimque porticibus dilatatur, X.. Bei einer wörtlichen Übersetzung würde culmen lacunatum die mit Kassetten geschmückten Dachschrägen bedeuten (Sackur 171 ff); vielleicht bezieht sich die Stelle tatsächlich auf einen offenen Dachstuhl. Dem widerspricht nicht die dichterische Schilderung carm. 28, 12/14: aemula consortis iungunt fastigia tignis/ et paribus variae speciosae cultibus extant/ marmore pictura laquearibus atque columnis. Als vieldeutig erweist sich carm. 27, 387/90: ecce vides quantus splendor uelut aede renata/ rideat insculptum camera crispante lacunar./ in ligno mentitur ebur, tectoque superne/ pendentes lychni spiris retinentur aenis. Das insculptum lacunar bestand sicherlich aus Holz u. daher ist wohl camera nicht auf ein Apsisgewölbe zu beziehen, sondern wird eine Innendecke sein, deren Lage u. stereometrische Form nicht zu erschließen ist. – Lugdunum, Kirche. Sidon. Apoll. ep. 2, 10, 4 erwähnt bracteatum lacunar ohne die Möglichkeit einer näheren Bestimmung. – Bethlehem, Geburtskirche. Sophron. Anacreont. 19: Ἰδέην ἄνω δὲ βλέφω / καλάθωσιν ἀστροφεγγῆ. / Ἀπὸ καλλυερίας γὰρ / Χάρις οὐρανοῖο λάμπει. Damit ist auch hier nichts über die Deckenform ausgesagt. – Bu Chattar (Nordafrika), Profanbau. CIL 8, 1183 (3./4. Jh.): Aedem trium camerarum vetustate collapsam addito cultu meliori laqueariorum pecunia propria reformavit. Möglicherweise waren hier die Kassetten an Gewölben angebracht. Vgl. zum Ganzen Deichmann.

II. Denkmäler. Die sich in den Quellen widerspiegelnden verschiedenen Möglichkeiten des oberen Raumabschlusses bei nichtgewölbten Kirchenbauten finden in den monumentalen Spuren ihre Bestätigung.

a. Flachdecke. Putzreste mit Lacunarien-Malerei aus dem südl. Kultsaal des kirchlichen, dem 2. Jahrzehnt des 4. Jh. angehörenden Komplexes zu Aquileia weisen auf eine Flachdecke in der Technik der camerae canniciae im Westen u. im Zentrum, auf leichte Gewölbe jedoch über dem Presbyterium (A. Gnirs: Jb. k. k. Zentralkomm. 9 [1915] 155f; La Basilica di Aquileia [Bologna 1913] 170ff, Taf. 22/3). Putzreste einer ähnlichen Flachdecke wurden in einer einschiffigen Kirche des 4. Jh. in Orsera (Istrien) festgestellt (M. Mirabella Roberti: Annali Triestini 15 [1944] 44f). – Im Anschluß an ihre röm. Vorgänger haben hauranische u. ägyptische Kirchen entsprechend ihren Flachdächern (o. Sp. 531)

über dem ganzen Gebäude oder allein über den Seitenschiffen Flachdecken.

b. Offener Dachstuhl. Für eine Reihe von syrischen Kirchen ist der offene Dachstuhl indirekt zu erschließen. Die Giebel syrischer Basiliken hatten oft mehrere u. große Fenster (zB. Kfer: Amer. Expedition to Syria 2 [Leiden 1904] 150; Srir: Am. Exp. aO. 151; H. C. Butler, Syria 2B [Leiden 1920] Abb. 367. 369; Behyo: Am. Exp. aO. 204f; Bakirha: Am. Exp. aO. 209ff; Butler aO. Abb. 204/5; Qalat Qalota: Butler aO. Abb. 349/51; Charab Shems: Butler aO. Abb. 363/4; Umm is Surab: Butler, Syria 2A [Leiden 1919] Abb. 78), selbst in Kreuzesform (Mittelfenster des Westgiebels zu Turmanin: M. de Vogüé, Syrie Centrale [Paris 1865/7] Taf. 134; Qasr il Benat, mit erhaltenem Satteldach aus Steinplatten, die das Innere oben abschließen: Butler, Syria 2B 139ff, Abb. 164, Taf. 13/4), die von innen her gesehen worden sein müssen: diese Giebelfenster dienten nicht zur Belichtung eines durch die Zwischendecke abgeschlossenen Dachraumes, sondern belichteten das Kircheninnere. Portalvorbauten am Kloster zu Brad (Butler, Syria 2B, 313, Abb. 348) u. der Kapelle von Batuta (Butler, Syria 2B, 332, Abb. 376/7; unsere Abb. 7f) haben steinerne Satteldächer, die vorn durch Tympana mit der Reliefdarstellung eines offenen Dachstuhls abgeschlossen sind (o.Sp.532). Hier wird demnach der in den Kirchen sichtbare offene Dachstuhl mit seinem Balkenwerk als Schmuck benutzt. Diese syrische Tradition schließt unmittelbar an die römische, im gleichen Gebiet feststellbare an (vgl. Bosra, o. Sp. 637). In der Bizzoskirche zu Ruweha fehlen bei den Giebeln u. den quer durch das Mittelschiff gezogenen, in die Dachzone hineinragenden Schwibbogen Ansatzspuren für eine Flachdecke (De Vogüé aO. Taf. 69; Butler, Syria 2 B Taf. 16. 18; Orlandos Abb. 322). Bei der Kuppelkirche von Alahan Monastir in Kilikien erweisen die Spuren des Daches am Vierungsturm ebenfalls klar den offenen Dachstuhl für den Ostteil (P. Verzone, M. Usman u. a., Alahan Manastiri mimarisi üzerinde bir inceleme [Istanbul 1955] Abb. 77, Taf. 5). In der Kathedrale von Qalb Lauzeh hatten neben dem im Mittelschiff zu vermutenden offenen Dachstuhl aus Holz Seitenschiffe u. Pastophorien flache Decken aus Steintafeln (vgl. Sp. 531). Der erst zu Beginn der Neuzeit abgebrochene offene Dachstuhl der alten Peterskirche in Rom war mit Brettern verschalt (vgl. Sackur 170 m. Lit.), doch läßt sich nicht entscheiden, ob nach vielen nachweislichen mittelalterlichen Dachreparaturen noch dieser offene Dachstuhl den ursprünglichen Zustand widerspiegelte, ebenso wie bei dem 1822 abgebrannten von S. Paolo f. l. m. (Sackur 130ff m. Lit.). – Daß bei den offenen Dachstühlen der Kirchen die inneren Dachschrägen nicht nur einfach verschalt waren, sondern wie die Flachdecke Kassetten haben konnten, muß aus der vorausgehenden antiken Tradition (o. Sp. 636f) u. der nachfolgenden mittelalterl. Baukunst geschlossen werden: bei dem heute zerstörten Dach des Domes von Messina (Sackur 129 Abb. 71 m. Lit.) war das Gebälk vergoldet u. bemalt wie auch die Kassettenverschalung der Dachschrägen. – Scheingewölbe können auch für christliche Bauten mit Holzdach-Konstruktionen angenommen werden (*Gewölbe, *Kuppeln).

III. Symbolik. Die in Ägypten häufige Dekoration der Flachdecke als Himmel ist nicht in einem primär symbolischen Sinn zu verstehen (Kees aO. 156f), vielmehr hat sich das Himmelsbild der Ägypter am Palast- u. Tempelbau gebildet (Schäfer aO. 104); Himmelsbilder wie jenes der Göttin Nut (o. Sp. 630) werden nicht nur an Decken, sondern auch an Wänden angebracht. Ein eigentlich sakraler Charakter der Flachdecke in Ägypten (Rodenwaldt: FuF 15 [1939] 244) erscheint fraglich. Auch in der griech.-röm. Architektur dürfte der Flachdecke keine besondere sakrale Bedeutung zukommen: wohl hatte die Mehrzahl griechischer Tempel Flachdecken, aber sie hatten als solche keine sakrale Bedeutung, die aber dem ganzen Gebäude eigen ist. Die Sterndekoration der Kassettendecken wird auf eine Analogie zum Himmel, nicht aber auf symbolische Vorstellungen zurückzuführen sein. Ebenso erscheint es zweifelhaft, ob u. a. Götterdarstellungen an Decken (vgl. Lehmann 4ff; o. Sp. 635) mit einer Himmelsvorstellung für die Decke in Zusammenhang stehen. Daß die Flachdecke keinen eigentlich sakralen Charakter hat, wird sodann beim röm. Tempel deutlich, bei dem seit dem 1. Jh. nC. Gewölbe an Stelle der Flachdecke treten können (vgl. Deichmann). Daß Himmelsvorstellungen eine besondere Rolle spielten u. formbildend wirkten, zeigt die mit den Planetengöttern geschmückte, in eine Flachdecke eingesetzte Kuppel in Palmyra (o. Sp. 635). Auch in der christl. Architektur hat die Flach-

decke keinen besonderen sakralen Charakter, wie deutlich der rein profane Vergleich des Eusebius erweist (o. Sp. 638); bei der christl. Architektur ist wieder der sakrale Charakter des ganzen Baus, nicht eines Teiles entscheidend (die Hypothese, daß seit alters dem Gewölbe eine besonders sakrale Bedeutung eigen sei, vertritt, im Gegensatz zu G. Rodenwaldt, A. Grabar; zB. Kunstchronik 4 [1951] 100; vgl. *Gewölbe, *Kuppel).

F. W. Deichmann, Untersuchungen z. Dach u. Decke der frühchristl. Basilika: Festschrift E. Langlotz (1956). – W. B. Dinsmoor, The Architecture of Ancient Greece [3](London 1950). – W. Dörpfeld, Erechtheion bearb. v. H. Schleif (1942) 14/19. 60/81. – J. Durm, Baukunst d. Griechen[3] (1910) 179/83; Baukunst d. Römer[2] (1905) 244/49. – F. Ebert, Fachausdrücke d. griech. Bauhandwerks: 1. Tempel, Diss. Würzburg (1910). – K. Lehmann, The Dome of the Heaven: ArtBull 27 (1945) 1/17. – K. A. Orlandos, 'Η ξυλόστεγος παλαιοχριστιανική βασιλική 2 (Athen 1954) 396/8. – D. S. Robertson, A Handbook of Greek and Roman Architecture[3] (Cambridge 1954). – G. Rodenwaldt, 'Η ἐς τὴν εὐπρεπείαν στέγη: ArchAnz (1946/7) 43/7. – W. Sackur, Vitruv u. d. Poliorketiker, Vitruv u. d. christl. Antike, Bautechnisches aus d. Literatur d. Altertums (1925) 123ff. – H. Thedenat, Art. lacunar: DS 3, 2, 902/4.

F. W. Deichmann.

Declamatio s. Rede.

Decurio s. Munera.

Dedicatio.

I. D. im röm. Sakralrecht. D. ist vor allem ein Begriff des altrömischen Sakralrechtes. Er steht in Korrespondenz zu dem anderen Terminus des gleichen Sachverhaltes, Consecratio (o. Sp. 269/83). Beide bezeichnen zwei verschiedene Seiten des gleichen Weihevorganges: Dedicatio ist die Herausnahme einer Sache (meist eines Grundstücks oder Gebäudes) aus dem profanen Besitz des Staates oder Privater, also die ausdrückliche Erklärung der Eigentumsentäußerung, die Empfänger, Geber, Gabe, Anlaß u. Umstände namhaft macht u. von Amts wegen vollzogen wird (Wissowa, Ded. 2356; Rel.[2] 385f. 397; nicht zu verwechseln ist die D. mit der Consecratio bonorum, der strafrechtlichen Zwangsentäußerung, vgl. o. Sp. 270f). Demgegenüber bezeichnet Consecratio die offizielle Annahme dieses dedizierten Besitzes u. seine Umwandlung in eine res sacra. Dabei handelte es sich hinsichtlich der Ausübenden wie der dabei gesprochenen D.-Formel um einen Doppelakt, bei dem der die D. vollziehende Magistratsbeamte im Falle einer Tempelweihe mit beiden Händen die Türpfosten anfaßt u. zusammen mit dem konsekrierenden Pontifex die D.-Formel spricht. Vgl. zB. Cic. dom. 133: ut mihi praeeatis postemque tenebitis; ferner ebd. 119. 121. Die Frage der rechtlichen Beteiligung u. Zuständigkeit von Magistratsbeamten (für die D.) u. Pontifex (für die Consecratio) ist kontrovers. Wissowa (aO., ferner Art. Consecratio: PW 4, 897/9) vertritt die Auffassung, der Pontifex habe lediglich helfende Funktionen gehabt. Dagegen weist Marquardt, Staatsverw. 3^2, 269f dem Pontifex die Amtsbefugnis zur Consecratio zu; H. Wagenvoort, Roman Dynamism (Oxford 1947) 14/7 gibt der These von Marquardt den Vorzug. Zur Formel der ‚lex dedicationis' oder ‚lex consecrationis' vgl. Plin. ep. 10, 50; Serv. in Aen. 2, 761. Zum ganzen Vorgang vgl. vor allem Cic. dom. 138: quae sunt adhuc a me de iure dedicandi disputata, non sunt quaesita ex occulto aliquo genere litterarum.. illa interiora iam vestra sunt, quid dici, quid praeiri, quid tangi, quid teneri ius fuerit. Vgl. ferner Wissowa, Ded. 2358f; Wissowa, Rel.[2] 473/7; Mommsen, StR 1^3, 42_5. Private D. hat eine Consecration nicht zur Folge, wie umgekehrt auch Consecratio ohne D. vorkam. Das Recht zur D. stand nur den oberen Magistratsbeamten mit Imperialgewalt zu (Diktator, Consul, Praetor), diesen kraft ihres Amtes; ferner den eigens ernannten Duoviri aedi dedicandae, später auch Censor u. Aedilen, die im Auftrage des Senates oder des Volkes handeln (vgl. Mommsen aO. 1^3, 240. 243f; 2^3, 328. 456. 484. 618/24; 3, 339; 4, 1049f; Marquardt aO. 269/74 mit den einschlägigen Belegen; ferner W. Liebenam, Art. Duoviri: PW 5, 1801f). Wichtig ist vor allem Ciceros Schrift De domo; vgl. 127: in dedicatione et quis dedicet et quid et quo modo quaeritur..; ferner Cic. ad Attic. 4, 2, 3: cum pontifices decressent ita: Si neque populi iussu neque plebis scitu is, qui se dedicasse diceret, nominatim ei rei praefectus esset, neque populi iussu aut plebis scitu id facere iussus esset, videri posse sine religione eam partem areae mihi restitui, mihi facta statim est gratulatio. Gewöhnlich erhielt derjenige Magistratsbeamte das D.-Recht, der sachlich an dem betreffenden Fall beteiligt war; es konnte

aber auch das Los entscheiden (Mommsen, StR 1³, 42₅; 2³, 618/24). Die D. war also nicht eigentlich Sache der Pontifices (trotz Fest. ep. p. 88: fanum .. quod dum pontifex dedicat, certa verba fatur; vgl. Cic. dom. 120: magistratus per pontificem dedicat; ferner Varro l. l. 6, 61: aedis sacra a magistratu pontifice praeeunte dicendo dedicatur). Die Unsicherheit in der Terminologie der Texte schon seit Cicero beruht darauf, daß sich die beiden Begriffe der D. u. der Consecratio inzwischen verwischt haben u. in De domo bereits promiscue verwendet werden. Vgl. noch Paul. Fest. 70 L.: delicata dicebant dis consecrata quae nunc dedicata; ebd. 318: sive aedis sive ara sive signum sive locus sive pecunia sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit. An den oben genannten Text bei Festus ep. p. 88 scheint später Isidor anzuknüpfen, wenn er sagt: Omne autem quod datur deo aut dedicatur aut consecratur. Quod dedicatur dicendo datur, unde errant qui dedicationem consecrationem putant significari (orig. 6, 19, 30 L.). Diese sprachliche Unsicherheit ist auch in der Kaiserzeit geblieben, so daß wir für die Übernahme des Begriffes in die spätere Rechtssprache der christl. Liturgie mit gleichem Befund zu rechnen haben. Deshalb ist an dieser Stelle unter Hinweis auf den voraufgehenden Artikel *Consecratio u. die folgenden Sachstichwörter (*Kirchweihe, *Weihe) nur das Wichtigste kurz anzumerken. – Der Tag der D. wurde als Stiftungstag des Tempels oder des Altars gefeiert u. als Festtag in den Kalender aufgenommen (Marquardt aO. 273f), oft auch durch besondere Spiele (ludi dedicatorii), die der Senat finanzierte, ausgezeichnet (Liv. 40, 52, 1/3; 42, 10, 5; Lact. div. inst. 6, 20, 34 [CSEL 19, 561]: nam ludorum celebrationes deorum festa sunt, siquidem ob natales eorum vel templorum novorum dedicationes sunt constituti; J. Gagé, Le ‚templum urbis': AnnInstPhilHistOr 4 [1936] 155; Wissowa, Ded. 2359); den Jahrestag der D. beging man alljährlich durch Opfer (vgl. K. Keyßner, Art. Natalis templi: PW 16, 1800/2). – Zur späteren Entwicklung des Begriffs D. im röm. Recht vgl. L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts (1953) 803f; Beispiele ebd. 405f; Vocabularium Iurispr. Rom. 2 (1933) 116; A. Berger, Encyclopedic Dictionary of Roman Law (Philad. 1953) 427.

II. D. in allgemeiner Bedeutung. Früh schon hat das Substantiv D. über den sakralrechtlichen Akt hinaus Bedeutungserweiterung erfahren im Sinne von *Weihe, Einweihung (vgl. die Texte bei Gudemann). Hier bezieht es sich, außer auf die Weihe von Tempel u. Heiligtum, auch auf andere Gebäulichkeiten. Vgl. Sen. dial. 10, 20, 5: operum publicorum dedicationes; Plin. n. h. 7, 158: theatri dedicatione; dazu, religionsgeschichtlich bemerkenswert, Tert. spect. 10 (CSEL 20, 12): ad dedicationem edicto populum vocans non theatrum, sed Veneris templum nuncupavit, weil das Theater mit einer Venusfigur gekrönt war. Daß das Substantiv D. sich auch auf Städte beziehen kann, zeigt zB. Rufin. h. e. 10, 12 (GCS 9, 3, 977): ad dedicationem Hierosolymorum ex omni orbe coire sacerdotes; vgl. dazu schon Vg. 2 Esdr. 12, 27: in dedicatione autem muri Jerusalem; zur D. von Konstantinopel vgl. oben Sp. 350/2. Zur D. von Götterbildern vgl. Mommsen, StR 4, 1049f; Tert. aO., ferner scorp. 8 (CSEL 20, 161): dedicatio imaginis regiae (gemeint ist die Bildsäule des Nabüchodonosor; vgl. Vg. Dan. 3, 2f); Min. Fel. Oct. 23, 13: .. tunc postremo deus est, cum homo illum coluit et dedicavit; Arnob. adv. nat. 6, 17 (CSEL 4, 229): quos dedicatio infert sacra et fabrilibus efficit inhabitare simulacris. Vgl. ferner Sen. dial. 6, 13, 2: dignus me Hercules fuit memorabili dedicatione. – Die verbale Form wird in vielfacher Bedeutung verwendet. Dedicare kann heißen ‚ansagen', dann vor allem ‚weihen', dies besonders bei Götterbild u. Tempel (vgl. das Textmaterial bei Gudemann). Bemerkenswerte christl. Formulierungen etwa bei Cyprian. ep. 38, 2 (CSEL 3, 2, 581): dum dedicat lectionem; Aug. serm. 338, 2 (PL 38, 1478): bene occurrit lectio quando candelabra dedicantur; Cod. Theod. 16, 8, 25 vJ. 424 nimmt § 1 die jüd. Heiligtümer in Schutz: sacris mysteriis sunt dedicata. Spät, aber schon bei Phaedrus, findet sich dedicare als Verbum in der hernach typischen Bedeutung der Buchwidmung (3 prol. 30). Vgl. ferner Isidor. dedic. chron. 2 (MG A. A. 11, 2, 304): dedicatio historiarum Isidori ad Sisenandum; zur Sache vgl. Gudemann 260 Z. 60/9; *Buch I (o. Bd. 2, 675). – Griechisches Synonymon für D. ist ἐγκαίνια, ἐγκαινισμός mit den zugehörigen Verbalformen. Vgl. vor allem die Wiedergabe der LXX-Stellen in der Vg., zB. die Überschrift des Ps. 29: in dedicatione domus Domini; ferner Itala Joh. 10, 22 (die Vg. hat encaenia); dazu Tert. cor. 9 (CSEL 70, 170):

solemnitas dedicationis des jüd. Tempels; Eucher. instr. 2 (CSEL 31, 154) De solemnitatibus: incaenia novae aedificationis observatio vel dedicatio; caenon namque in Graecam linguam novum significat, ergo in hac solemnitate Judaei Octobri mense dedicationis templi colebant diem. Zu ἐγκαίνια vgl. noch F. Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie: AnalBoll 57 (1949) 83. 86; J. Behm, Art. καινός usw.: ThWb 3, 455f. Zu ,preces dedicandae' vgl. G. Appelt, De Romanorum precationibus = RVV 7, 2 (1909) 56. 58.

III. D. in altchristl. Sprachgebrauch. Zur Stellungnahme der Christen gegenüber den heidn. Dedikationen von Tempel, Altar, Götterbild usw. vgl. man die unter II angeführten Texte; sie ergeben das gleiche Bild, das wir im Artikel *Consecratio (oben Sp. 276/8) feststellten; vgl. dazu noch zB. Aug. serm. 163, 1 (PL 38, 889): loca quae prius contra Dei gratiam fuerunt, nunc Dei gratiae dedicantur; ferner Aug. civ. D. 5, 18 (CSEL 40, 1, 248). – Die christlichen Schriftsteller verwenden den Terminus D. ohne sichtbaren Unterschied zu Consecratio; vgl. zB. Greg. M. dial. 3, 30 (PL 77, 288A): De Arianorum ecclesia, quae in Romana urbe catholica consecratione dedicata est. Zum rechten Verständnis der Definition bei Isidor vgl. oben I. Dediziert werden ,basilica' bzw. ,ecclesia'. Vgl. Ambros. ep. 22, 1 (PL 16, 1062): sicut Romanam basilicam dedices ..; Gaudent. tr. 17 (CSEL 68, 141); Alc. Avit. ep. 57 (MG A. A. 6, 2, 85): in dedicatione basilicae; Heraclid. paradis. 2 (PL 74, 262C); Aug. serm. 336/8: In dedicatione ecclesiae (PL 38, 1471ff); Greg. M.: PL 77, 1497 Register s. v.; PsHilar. dedic. eccl. (PL 10, 879D); zur D. anderer Räume vgl. Ennod. dict. 7 (CSEL 6, 443): Dictio in dedicatione auditorii... – Über den Verlauf einer christlichen D. gibt uns Ambrosius auf die an ihn gerichtete Frage (vgl. oben) die Antwort: Respondi: faciam si martyrum reliquias invenero .. invenimus .. transtulimus vespere iam incumbente ad basilicam Faustae: ibi vigiliae tota nocte, manus impositio. Sequenti die transtulimus ea in basilicam, quam appellant Ambrosianam .. (ep. 22, 1f [PL 16, 1062f]). Zur Deposition von Reliquien bei der D. vgl. Synax. eccl. Cplit. (467f Delehaye); Theod. Balsam. resp. (PG 138, 989). Die D. wurde vielfach inschriftlich beurkundet u. so im Gedächtnis der Gläubigen festgehalten. Vgl. solche Inschriften bei Kaufmann, Epigr. 389/407; ebd. 361/5 D.-Inschriften von Damasus; ebd. 384/7 D.-Inschriften aus späterer Zeit. Ferner CIL 8, 2, 970 n. 8429 = Diehl n. 1835: .. domus orationis .. fac(ta est et dedicata) ..; G. B. de Rossi: Bull. (1870) 147f. Eine Bodeninschrift aus Aquileia: ,fecisti et gloriose dedicasti' (Kaufmann aO. 400f). Um 440 las Prosper an einer christl. Kirche die Worte ,Aurelius pontifex dedicavit' (vgl. promiss. et praedict. Dei 3, 38, 44 [PL 51, 835]). Zu D.-Inschriften aus Ravenna vgl. F. Deichmann, Giuliano Argentario: Felix Ravenna 56 (1951) 18/21. Vgl. ferner noch Ennod. opusc. 3, 102 (CSEL 6, 357): .. dedicationis insignibus adornato [aedificio]. – In den liturgischen Büchern fand der Terminus Verwendung zur Bezeichnung der für die Kirchweihe vorgesehenen Gebetstexte. Vgl. zB. Sacr. Leon. 308 Feltoe: in dedicatione [ecclesiae]; dazu A. Stuiber, Sacramentorum libelli (1950) 50f. 61. Zum Ganzen vgl. Batiffol 58/70. Selbstverständlich wurde auch der christl. D.-Tag festlich begangen u. alljährlich gefeiert. Vgl. Ennod. opusc. 3, 43 (CSEL 6, 341); 4, 3 (aO. 436). Zum D.-Tag von St. Paul in Rom vgl. H. Lietzmann, Petrus u. Paulus² (1927) 216. Im 7. Jh. muß ein Konzil dagegen einschreiten, daß am Kirchweihtag unpassende Lieder gesungen werden (Conc. Cabilon. cn. 19 [10, 1193A Mansi]). – Für Augustinus schließlich ergibt sich im Gefüge seiner Gottesstaatsidee der symbolhafte Gedanke, daß die eigentliche D., gleichgültig, ob man vom Haus Gottes oder Tempel oder vom Gottesstaat rede, erst am Jüngsten Tage erfolge; civ. D. 15, 19 (CSEL 40, 2, 99f): restat autem altera dedicatio universae domus cuius ipse Christus est fundamentum; vgl. ebd. 17, 12 (aO. 244); serm. 27, 1 (PL 38, 178); 116, 7 (aO. 661); en. in Ps. 29, 8f (PL 36, 221). Eine bildliche Verwendung auch Quaest. Vet. et Nov. Test. 1, 95, 5 (CSEL 50, 170): dedicatio legis est pentecoste; ferner 1, 123, 11 (aO. 378). – D. ist Terminus für die Priesterweihe bei Priscillian. tr. 2, 50 (CSEL 18, 40): sicut dedicationem sacerdotis in sacerdote, sic electionem consistere petitionis ⟨in⟩ plebe; in verbaler Form bei Ennod. v. Anton. (CSEL 6, 387): inter ecclesiasticos coetus .. dedicare personam.

P. Batiffol, De la dédicace des églises. Dédicace païenne et dédicace chrétienne: RevScPhilTh 28 (1939) 58/70. – Gudemann, Art. Dedicatio, Dedico: ThLL 5, 256/61. – E. Pottier, Art. Dedicatio: DS 2, 41/5. – P. de

Puniet, Art. Dédication des églises: DACL 4, 1, 374/405. – P. Wissowa, Art. Dedicatio: PW 4, 2356/9. *L. Koep.*

Deductio s. Geleit, Prozession.

Deductio animae s. Seelengeleit.

Defensor civitatis.

A. Griechische Vorstufen. Das von Valentinian I 364 oder 368 nC. geschaffene Amt des d. c. knüpft in den hellenisierten Teilen des Kaiserreiches nicht nur an den Namen des σύνδικος u. ἔκδικος, sondern auch an dessen Funktionen an.

I. Σύνδικος. Σ. war im klassischen Griechenland ein Redekundiger oder ein Mann von Ansehen, der vom Kläger oder Beklagten zu seiner Verteidigung vor Gericht herangezogen wurde. Auch wenn er für einen Verein oder eine Körperschaft (Gemeinde) auftrat, war er stets nur ein für den einzelnen Fall bestellter Vertreter. Nur vorübergehend gab es in Athen staatlich bestellte σύνδικοι. Das war erstens der Fall iJ. 403 vC. in Prozessen wegen Rückgabe des von der unrechtmäßigen Regierung der Dreißig verschleuderten Vermögens. In diesen Rückerstattungsprozessen hatten σύνδικοι, die vermutlich durch Wahl bestellt wurden, die Gerichtsleitung u. vertraten die staatlichen Interessen (Harpocr. s. v. σύνδ.; weiteres Kahrstedt). Zweitens verteidigten im 4. Jh. vC. fünf vom Volk aus den redekundigsten Männern gewählte σύνδικοι in der Volksversammlung die bestehende Ordnung gegen Anträge auf Erlaß neuer oder auf Abschaffung oder Abänderung alter Gesetze (Dem. 24, 23; vgl. Kahrstedt). Da die Verhandlungen sich in der Form eines Prozesses abspielten, in welchem das alte Gesetz gewissermaßen der Angeklagte war (s. Busolt 1012), so bestand rechtlich zwischen den Funktionen in den beiden Fällen kaum ein Unterschied.

II. Ἔκδικος. Als ἔ. wurde seit dem 2. Jh. vC. ein Rechtskundiger bezeichnet, der von einer Stadt für einen einzelnen Fall mit ihrer Vertretung vor Gericht beauftragt wurde. Er vertrat die Stadt als Körperschaft nach außen u. schützte (im Gegensatz zur späteren Entwicklung) nicht auch die einzelnen Bürger. – Der Unterschied zwischen beiden Arten von Prozeßvertretern bestand also darin, daß der ἔκδικος nur für die Vertretung öffentlichrechtlicher Körperschaften zuständig war, während der σύνδικος dagegen auch, ja sogar in erster Linie, Privatpersonen vertrat (s. Brandis).

B. Römisch. I. Ursprung. Der d. c., der schon vor dem J. 368 nC., nämlich seit dem 1. Jh. nC., in lateinischen u. griechischen Inschriften, in Papyri u. anderen Quellen begegnet (Dig. 50, 4, 1, 2. 18, 13; 43, 24, 5, 10; Cod. Just. 1, 50, 1), war der Vertreter des municipium, also einer öffentlichrechtlichen Körperschaft, im Rechtsstreit. Er wurde nach den unterschiedlichen Bestimmungen der Verfassungen der Städte aus den Standespersonen, also nicht nur aus dem Kreis der Advokaten, ausgewählt u. nur ad hoc zur Vertretung der Stadt, entweder nach außen in ihren Streitigkeiten mit der kaiserlichen Regierung, oder nach innen in ihren Geschäften mit den Bürgern bestellt. Vor allem hatte er aber die fiskalischen Interessen der Stadt wahrzunehmen. Die defensio der Stadt war ein munus personale, d. h. der Gewählte mußte die Wahl, allerdings nur für eine einzige Vertretung, annehmen. Die griech. Bezeichnung lautet σύνδικος oder ἔκδικος. Der Unterschied zwischen diesen beiden Bezeichnungen ist in dieser Periode allerdings nicht mehr mit Sicherheit erfaßbar. Rees (80) meint mit Recht, daß die genaue Unterscheidung sicherlich im Laufe der Zeit entschwunden sei u. dann die beiden Titel bis zur Einführung des d. c. im ganzen Imperium in Ägypten gleichbedeutend gebraucht worden seien. Der σύνδικος war hier zunächst der bedeutendere von beiden Amtsträgern u. entsprach am meisten dem d. c. im übrigen Imperium. Gegenüber dem Wortgebrauch in Griechenland war jedoch insofern eine Umkehrung eingetreten, als der ἔκδικος in den Papyri nur als Anwalt von Privatpersonen erscheint, was aber natürlich nicht zu bedeuten braucht, daß er die Vertretung einer öffentlichrechtlichen Körperschaft nicht übernehmen durfte. Nach dem frühen 4. Jh. zeigt der σύνδικος der Papyri keine Ähnlichkeit mehr mit dem d. c. Er ist ein privater, kein öffentlicher Anwalt. Der Titel ἔκδικος bürgert sich immer mehr als alleingültige Bezeichnung für den d. c. ein. – Ein Übergangsstadium zu dem späteren Amt beleuchtet ein Ostrakon aus dem späten 2. oder frühen 3. Jh. (O. Meyer 67). Hier bilden die σύνδικοι ein organisiertes Kollegium zum Schutz eines Bürgers, wohl eines plebeius, gegen einen

anderen. Das Recht der defensio, welches den Keim des in der zweiten Hälfte des 4. Jh. geschaffenen Amtes bildete, taucht hier erstmals auf. Freilich ist diese Tätigkeit der σύνδικοι noch keine gesetzliche iurisdictio, sondern nur eine private oder halbamtliche schiedsrichterliche Funktion. – Seit 332 begegnet der d. c. in Ägypten als Träger eines Amtes (POxy 1426). Diese Neuerung ist möglicherweise als ein Ergebnis der von Diokletian eingeleiteten Reorganisation anzusehen. Der d. c. unterscheidet sich nunmehr als dauerndes Mitglied des neuen städtischen Verwaltungsapparats ganz deutlich von dem nur ad hoc bestellten σύνδικος oder ἔκδικος der früheren Jahrhunderte. Seine Zuständigkeit umfaßte den Schutz der Einzelpersonen gegen fiskalische Ausbeutung (vgl. PRossGeorg 5, 27), also eine Funktion, die das Kernstück seiner späteren Zuständigkeit bilden sollte, sowie, wenigstens de facto, das Recht der richterlichen Entscheidung in geringwertigen oder unbedeutenden Sachen, insbes. in Eigentumsstreitigkeiten. Die Einrichtung des d. c. findet ihre Erklärung in der Notwendigkeit, in jenen Zeiten der Verderbnis Abhilfe gegen die ungeordneten Zustände in der inneren Verwaltung des Römischen Imperiums, die zu einer Unterdrückung der bedürftigen Klassen der Bevölkerung geführt hatten, zu schaffen. Über die Bezeichnung dieses neuen Amtsträgers bestand einige Unsicherheit, meist begegnet er unter dem Titel ἔκδικος, einmal findet sich auch die hellenisierte Form des lateinischen Wortes, nämlich δεφήνσωρ (P-RossGeorg 5, 27). Die Papyri zeigen deutlich, daß die vollen Befugnisse des späteren d. c. bei seinen Vorläufern, dem ägyptischen σύνδικος u. ἔκδικος, erstmals in den ersten Jahrzehnten des 4. Jh. anerkannt waren. Es läßt sich nicht sagen, ob wir es hier nur mit einer Sonderentwicklung in Ägypten zu tun haben, oder ob in anderen Gebieten des Imperiums eine gleichlaufende Entwicklung eingesetzt hatte. Jedenfalls sah Valentinian I wenige Jahrzehnte später in dieser Einrichtung, die sich in der Praxis herausgebildet hatte, ein brauchbares Mittel für seine Politik des Widerstandes gegen die senatorischen Klassen.

II. Gesetzliche Einführung. Im J. 364 oder 368 legalisierte Valentinian I den Zustand, wie er ihn bereits in der Praxis vorgefunden hatte, durch eine kaiserliche Verfügung (Cod. Theod. 1, 29, 1), die an Probus, den Präfekten des Praetorium von Italien u. Illyrien, gerichtet war (über das Datum s. Hoepffner; Rees 76). Das Amt wurde erstmals nur für die Heimatprovinz des Kaisers, Illyrien, vorgesehen, dann aber, spätestens bis zum J. 385, wie sich aus Cod. Just 1, 55, 4 ergibt, in allen Provinzen eingeführt. Dieser neuen Behörde war nur eine einzige, allerdings sehr umfassende Aufgabe anvertraut, nämlich die Einwohner der Stadt, besonders die Plebejer, vor jeder Art von Unterdrückung sowohl von seiten der nobiles als auch der officiales u. susceptores zu verteidigen (Cod. Theod. 1, 29, 1. 5; Nov. Maior. 3; Cod. Just. 1, 55, 4). Daher auch die Bezeichnung defensor plebis (Cod. Just. 1, 57; Cod. Theod. 8, 12, 8; vgl. 1, 29, 3) oder patronus plebis (Cod. Theod. 1, 29, 4). Der von Constantius eingeführte d. senatus, welcher bis zum J. 397 die Senatoren vor Übergriffen der praesides u. Steuererheber zu schützen hatte, war als parallele Neuschöpfung dem d. c. nur wenige Jahre vorangegangen (s. Cod. Theod. 1, 28, 1; 15, 1, 7). – Ein Wahlsystem, welches die Fähigkeit des Gewählten für sein schwieriges u. umfassendes Amt gewährleistete, wurde trotz vieler Änderungen nie gefunden. Von 368 bis 387 wurde der d. durch den praefectus praetorio direkt auf fünf Jahre (wenigstens seit 385, vgl. Cod. Just. 1, 55, 4) ernannt, da dieser am besten in der Lage war, diejenigen zu kennen, quorum vita ante acta laudatur. Die Namen wurden dem Kaiser nur mitgeteilt. Die völlige Freiheit der Auswahl war zunächst nur durch die Bestimmung eingeschränkt, daß die decuriones u. cohortales das Amt eines d. c. nicht bekleiden durften (Cod. Theod. 1, 29, 1; Cod. Just. 1, 55, 2). Später sollten die d. c. vornehmlich aus einer bestimmten Kategorie von Amtsträgern außer Dienst, den principes, ausgewählt werden (Cod. Theod. 1, 29, 4). Von 387 bis 409 wurde der d. c. vom Volk gewählt (Cod. Theod. 1, 29, 6). – Die Befugnisse des d. c. wurden in der das Amt begründenden Konstitution Valentinians I nicht im einzelnen aufgeführt, sondern erst in späteren Verfügungen je nach den Anforderungen der Praxis bestimmt. Im Bereiche der Justiz hatte er die Richterbestechung einzudämmen u. in causae minores Recht zu sprechen. So konnte er den Armen in ihren geringwertigen Streitigkeiten schnell zu ihrem Recht verhelfen u. sie vor der Gier der Advokaten bewahren. Auf dem Gebiet des Finanzwesens konnte er in Steuerangelegenheiten eine Nachprüfung zugunsten der

Steuerzahler veranlassen (Cod. Theod. 13, 10, 7). Später mußte er sogar im Zeitpunkt der Anlegung der Census-Listen anwesend sein (ebd. 11, 1, 19). – Zur Erreichung seiner Ziele waren ihm zwei Vorrechte zugestanden, nämlich das Recht der Beschwerdeführung beim praefectus praetorio (Cod. Just. 1, 55, 8, 1) u. das besonders wichtige Recht, so oft er wollte vom praeses provinciae persönlich empfangen zu werden (Cod. Just. 1, 55, 4).

III. Verfall. Da sich zeigte, daß die Aufgabe der Verteidigung der humiliores gegen die potentes, wie sie Valentinian I im Auge gehabt hatte, unter den damaligen Verhältnissen der inneren Verwaltung praktisch nicht zu bewältigen war, verwandelte sich der d. c. allmählich von einem selbständigen Funktionär in der städtischen Verwaltung in ein Organ eben dieser Verwaltung, die zu überwachen er ursprünglich eingesetzt worden war. Die Statthalter maßten sich sogar das Recht an, die d. c. beliebig zu entlassen u. durch Stellvertreter zu ersetzen (vgl. Nov. Just. 15 pr. 2). Zunächst wurden ihm polizeiliche Befugnisse auf dem Gebiete der Strafrechtspflege, der Verwaltung u. des Schutzes der Staatsreligion übertragen, die mit seiner ursprünglichen Aufgabe nichts mehr zu tun hatten (vgl. Cod. Just. 1, 55, 6/8; 1, 5, 5, 2; 1, 5, 8, 13). Seit dem J. 409 wandelte sich der Charakter seines Amtes insofern völlig, als ihm nämlich jetzt der Schutz der Grundbesitzer (possessores) gegen die Fiskalbeamten anvertraut wurde (ebd. 1, 55, 9). Diese Änderung des allgemeinen Aufgabenbereiches hatte ihren Ausgangspunkt von einer ihm gegen Ende des 4. Jh. zugewiesenen Einzelaufgabe genommen: er hatte damals zu verhindern, daß den Barbaren, die sich freiwillig der röm. Herrschaft unterworfen hatten, zu große Zugeständnisse an Land gemacht wurden (vgl. Cod. Theod. 13, 11, 10). Zu dem Schutz der Grundbesitzer kam noch die Verwaltung der acta oder gesta, öffentlicher Register, in denen die Privatpersonen von den Ungerechtigkeiten, deren Opfer sie geworden waren, Anzeige machten (Cod. Just. 1, 55, 9, 1). Da der d. c. auf Grund der protokollierten Beschwerden die zuständigen Behörden zur Abhilfe veranlassen mußte, wirkte er wie eine Aufsichtsbehörde über alle Beamten der Provinz. – Auch der Wahlmodus änderte sich. Der d. c. wurde nicht mehr vom ganzen Volk gewählt, sondern nur von den Mitgliedern des Klerus, den honorati, possessores u. curiales. Diese Wahl bedurfte der Bestätigung durch den praefectus praetorio. Seit 409 durften nur rechtgläubige Christen das Amt bekleiden (Cod. Just. 1, 55, 8 pr.; 1, 4, 19). – In Ägypten war die Entwicklung u. der Niedergang des d. c. kaum wesentlich von dem seines Gegenstücks im übrigen Imperium verschieden. Die Papyri zeigen den ἔκδικος mit reinen Routineangelegenheiten der laufenden Verwaltung befaßt, geben ein anschauliches Bild von der Ausübung seiner iurisdictio minor u. lassen klar erkennen, daß er seiner eigentlichen Bestimmung gemäß als wirklicher defensor plebis kaum hervortrat. Als solcher existierte er eben nur in den guten Absichten Valentinians I u. seiner unmittelbaren Nachfolger.

IV. Reformversuche. Schon rund ein Jahrhundert nach Einführung des Amtes waren die schon bald gemachten Erfahrungen, daß die Mißstände der inneren Verwaltung nur durch durchgreifende Reformen an der Wurzel des Übels, nicht aber mit dem gutgemeinten, aber praktisch kaum brauchbaren Gegenmittel der defensio abgeschwächt werden konnten, völlig vergessen. Kaiser Maiorianus versuchte im J. 458 priscae consuetudinis morem (Nov. Maior. 3), d. h. die ursprünglichen Aufgaben des Schutzes u. der Verteidigung u. das alte Prinzip der Wahl durch das ganze Volk (die allerdings jetzt der Bestätigung durch den Kaiser bedurfte) wieder zu Ehren zu bringen, ohne freilich dem d. c. auch dessen frühere selbständige Stellung zurückzugeben. Er forderte von den Kandidaten nur noch moralische Qualitäten, wahrscheinlich weil Männer von Rang u. Einfluß das Amt nicht mehr annahmen. Der Mangel an Bewerbern führte auch dazu, daß nur den größeren Städten d. c. zugeteilt wurden, die dann zugleich die kleineren Nachbarstädte verwalteten (Nov. Maior. 3; Cod. Theod. 8, 12, 8). Die Beibehaltung des Charakters einer städtischen Behörde mußte allein schon den Versuch der Erneuerung der alten Aufgabe auf die Dauer zum Scheitern bringen. Immerhin läßt sich aber die Tendenz, zum Alten zurückzukehren, noch im Cod. Just. erkennen. Aber zu der ursprünglichen Aufgabe werden ihm immer weitere Zuständigkeiten spezieller Art übertragen, so daß der alte wiederhergestellte Kern seiner Kompetenz von dieser Fülle neuer Aufgaben schließlich gänzlich überwuchert wird. Neben dem d. c. tritt immer mehr der Bischof in die Er-

scheinung u. bemächtigt sich allmählich der Schutzaufgabe des d.c.

V. Abschluß der Entwicklung. Die Einrichtung der d. c. wurde nach Veröffentlichung des Codex von Justinian vollständig erneuert (Nov. Just. 8 u. 15). Justinians vermutliche Absicht war es, aus dem d. c. durch Ausweitung seiner Befugnisse ein wirksames u. verantwortliches Instrument der örtlichen Verwaltung zu machen. Dieser Plan war den von Valentinian I verfolgten Zielen gerade entgegensetzt. Von den Schutzaufgaben der alten d. blieb kaum etwas übrig. Die d. c. wurden mit einer erheblich erweiterten Zuständigkeit, vor allem in der Sphäre der iurisdictio minor (Sachen bis zu einem Streitwert von anfangs 50, später 300 solidi), zu obersten Beamten der Stadtverwaltung u. Stellvertretern der Provinzialstatthalter gemacht. Erstmals wird ihnen jetzt auch eine gelinde Strafgewalt zugestanden. Sie verloren ihre Stellung als Vorsteher des städtischen Archivs, u. ihre Befugnis zur Protokollierung von Beschwerden erweiterte sich zu einem allgemeinen Recht, jede Art von Beurkundung vollziehen zu dürfen. Vor allem ist für den vollständigen Wandel des Charakters des Amtes bezeichnend, daß ihre ursprüngliche Pflicht, den Steuerzahler zu schützen, geradezu ins Gegenteil, in eine Pflicht, die mit der Einhebung der Steuern Beauftragten zu unterstützen, verkehrt wurde. – Völlig verändert wurde auch der Wahlmodus. Die Wähler stellten nämlich nur eine Liste der wahlberechtigten Bürger auf, denen das Amt dann im Turnus übertragen wurde. Diese konnten, im Gegensatz zu früher (s. o. B I, Sp. 650), auch eine wiederholte Wahl nicht ausschlagen. Daher war es auch möglich, die Dauer des Amtes auf zwei Jahre zu beschränken.

C. H. Baale, Über den d. c., Diss. Amsterd. (1904). – Brandis, Art. ἔκδικος: PW 5, 2, 2160f. – G. Busolt, Griech. Staatskunde (1920/6). – E. Chénon, Étude historique sur le d. c.: Nouv. Rev. histor. de droit franç. et étranger 13 (1889) 321/62. 515/61. – J. Déclareuil, Le d. c.: ebd. 32 (1908) 28f. – A. Desjardins, De civitatum defensoribus sub imperatoribus Romanis, Thèse Paris (1845); Art. d. c.: DS, 2, 1, 47/8. – A. Hoepffner, Un aspect de la lutte de Valentinian I contre le Senat, la création du d. plebis: RevHist 182 (1938) 225/37. – L. Hubert, Des origines du ministère public, Thèse Caen (1873). – U. Kahrstedt, Art. σύνδικος: PW 4A, 2, 1331f. – H. Leclercq, Art. d. c.: DACL 4, 1, 406/27. – Ch. Lécrivain, Remarques sur les formes du ,curator' et du ,d. c.' dans Cassiod.: MélArch 4 (1884) 133. – J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren (1905/15) 115f. 906f. – G. Mancini, Art. d. c.: DizEp 2, 2, 1554/8. – B. R. Rees, The d. c. in Egypt: Journal of Juristic Papyrology 6 (1952) 73/102. – S. Romano, d. c.: Nuovo Digesto Italiano 4 (1938) 624/7. – Schmidt, De civitatis defensoribus (1759). – O. Seeck, Art. d. c.: PW 4, 2, 2365/71. – E. Tessier, Des origines du ministère public, Thèse Caen (1868). *E. Berneker.*

Defensor ecclesiae.

I. Vor Mitte des 5. Jahrhunderts. Zwischen der Mitte des 4. u. der Mitte des 5. Jh. wird die vorher nicht bezeugte Amtsbezeichnung d. e. in einem dreifachen Sinn gebraucht.

a. D. e. kann im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs der Zeit (vgl. *Defensor civitatis Sp. 650) einen von der Kirche zur procuratio eines einzelnen Rechtsfalles bestellten Anwalt bezeichnen. Ein eindeutiges Beispiel für diesen Sprachgebrauch bietet für das J. 403 Possid. v. Aug. 12 (PL 32, 43); für Rom liegt bereits für 368 ein ähnliches Zeugnis vor (vgl. Martroye, Def. 649f).

b. Die Entwicklung führt auch im kirchlichen Bereich (vgl. *Defensor civitatis Sp. 651) vom ad hoc bestellten zum beamteten d. Ein Erlaß des Kaisers Honorius vom 15. XI. 407 (Cod. Theod. 17, 2, 38) schafft auf Antrag der Provinzialsynode von Karthago vom 13. VI. 407 (Mansi 3, 802) für die vielerlei Rechtskonflikte des Donatistenstreits das Amt eines ständigen d. e. Jede Kirche darf sich aus den Reihen der staatlichen advocati einen Kirchen-Anwalt erbitten, dem die Rechtsvertretung der Kirche bei den staatlichen Gerichten obliegen soll. Dabei sind ihm die gleichen Rechte zugebilligt, wie sie dem sacerdos provinciae bei der Vertretung der Interessen des heidn. Kultes zustehen, insbesondere das des freien Zutritts zu den Gerichten. Das zunächst für Afrika eingeführte Amt scheint sehr rasch auch in den übrigen Provinzen des Westreiches Eingang gefunden zu haben (vgl. die parallele Entwicklung beim d. civitatis Sp. 653); allerdings verschwindet es bald nach der Mitte des Jahrhunderts.

c. Geeignete Persönlichkeiten aus diesem Stande der Laien-D. hat man, allein um sie der weltlichen Zuständigkeit zu entziehen, mancherorts noch im beginnenden 5. Jh. in

den Klerus aufgenommen, u. so bildet sich das Amt des klerikalen d. e. In einem Brief des Papstes Zosimus vom 21. II. 418 (ep. 9, 3: PL 20, 673) wird der Übergang deutlich: wenn auch die d. e. normalerweise aus den Laien genommen werden, so wird doch für den Fall Vorsorge getroffen, si meruerint esse in ordine clericatus (die Auffassung dieser Stelle bei Martroye, Def. 619, scheint nicht tragbar). Mit der Klerikalisierung des Amtes, die spätestens Ende des Jahrhunderts in Rom abgeschlossen ist (vgl. Gelasius I ep. 14. 2: 363 Thiel), geht eine innere Wandlung Hand in Hand, die wiederum in der Entwicklung des *d. civitatis ihre Parallele hat (Sp. 653). Während der d. e. der Kategorien a u. b Kirchen-Anwalt im juristischen Sinne des Wortes ist, sind dem klerikalen d. e. allgemeine kirchliche Verwaltungsaufgaben anvertraut, zu denen, soweit die überlieferten Zeugnisse erkennen lassen, die Rechtsvertretung nicht mehr gehört. Dieses klerikale Amt des d. e. steht, zusammen mit dem des Notars u. anderen ähnlichen kirchlichen Verwaltungsämtern, in der neuen Zone des ‚Beamtenklerikats', die um diese Zeit im sich ausweitenden Raum des Niederen Klerus eine Art ‚Vorfeld' zu bilden beginnt.

II. Nach Mitte des 5. Jahrhunderts. Von der Mitte des 5. Jh. an treten als d. e. nur noch die Inhaber des unter Ic umschriebenen klerikalen Amtes auf. Nach gelegentlichen Zeugnissen des 6. Jh. (vgl. etwa die Akten der röm. Synode vom 6. XI. 502: MG A.A. 12, 450) geben die Briefe Gregors d. Gr. ein umfassenderes Bild der kirchenpolitischen Bedeutung, die dem Amt in zwei Jahrhunderten, zumal in Rom, zugewachsen ist. Gregor verrät besondere Vorliebe für die d. e. u. verleiht ihrer röm. Schola 598 das Recht zur Bildung eines siebenköpfigen Regionarkollegiums an der Seite der Regionarkollegien der Subdiakone u. Notare mit einem primicerius defensorum an der Spitze (reg. ep. 8, 16: MG Ep. 2, 18; Anstellungsdiplom: reg. ep. 5, 26; 9, 97: MG Ep. 1, 307; 2, 107). Damit erhalten die d. e. Sitz u. Stimme in der röm. Klerusversammlung, die das Recht hat, gegebenenfalls den Papst zu vertreten. Den Inhabern des so von ihm endgültig organisierten Amtes überträgt Gregor mit Vorzug das wichtige Amt des Patrimonialverwalters, dem gleichzeitig in vielen Stücken die Stellvertretung der röm. Patriarchalgewalt obliegt. Aber auch außerhalb des patrimonialen Dienstes setzt Gregor immer wieder gerade d. e. als päpstliche Legaten (vgl. bes. reg. ep. 13, 4/50: MG Ep. 2, 410/18) u. diplomatische Vertreter ein (vgl. etwa reg. ep. 1, 25. 26: MG Ep. 1, 38/40). Die beamtenklerikale Stellung des d. e. zwischen Kirche u. Welt findet charakteristischen liturgischen Ausdruck in der Ordnung der Papstmesse des ausgehenden 7. Jhs.: der primicerius defensorum geleitet bei der Einsammlung der Opfergaben u. bei der Kommunionspendung (zusammen mit dem primicerius notariorum) den Papst zum senatorium: Ordo Rom. 1, 69. 113 [2, 91. 103f Andrieu]). – Das Amt des d. e. scheint nach Gregor d. Gr. rasch an Bedeutung verloren zu haben. In der merowingischen Ära wird es gelegentlich noch erwähnt; in karolingischer Zeit tritt es vor dem laikalen Amt des Kirchenvogts (advocatus ecclesiae) zurück. In Rom wird aus dem klerikalen langsam ein kuriales Offizium; im frühmittelalterlichen Kollegium der sieben iudices Palatini, dessen Mitglieder dem Niederen Klerus angehören u. Verwaltungstätigkeit u. Rechtspflege ausüben, steht an sechster Stelle der primicerius defensorum (Joh. Diac. eccl. Lateran. 8: PL 194, 1554). Mit diesem Pfalzrichterkollegium erlischt im Laufe des 13. Jhs. auch das Kurialamt des d. e. (E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland 2 [1942] 240/43).

H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 1 (1950) 115. – B. Fischer, Die Entwicklung des Institutes der Defensoren in der röm. Kirche: EphLit 48 (1934) 443/54; Der Niedere Klerus bei Gregor d. Gr.: ZKTh 62 (1938) 1/37 (beide Artikel noch ohne Berücksichtigung der wichtigen Arbeiten von Martroye). – Hartmann, Art. d. e.: PW 4, 2372. – F. Martroye: BullSocNatAntFr (1921) 241/49; Les defensores ecclesiae aux 5e et 6e siècles: Revue histor. de droit franç. et étranger 1923, 597/622.

Balth. Fischer.

Defixio s. Fluch, Verfluchungstafel.

Defloration s. Jungfräulichkeit.

Degradatio s. Absetzung (Bd. 1, 35).

Dei gratia s. Gottesgnadentum.

Deipnonliteratur.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Sitten u. Gebräuche beim Mahl u. Gelage, Ausfluß des sinnenfrohen Lebens der Griechen mit Speis u. Trank, Lied u. Musik, ernster wie scherz-

hafter Unterhaltung spiegeln sich schon in der homerischen Dichtung. Auch nach ihr lebt die Darstellung gastlichen Zusammenseins in Poesie wie Prosa weiter, besonders in den ‚Symposien‘ u. ‚Deipnen‘, Bezeichnungen, die vielfach nicht streng geschieden werden. – Das Symposion bedient sich der Dialogform. Den Inhalt bildet anfangs die Unterhaltung über philosophische Fragen, späterhin auch, je nach dem Zeitgeschmack, das Gespräch über fachwissenschaftliche Probleme u. Dinge des täglichen Lebens, jedoch so, daß Ernst u. Scherz darin bunt gemischt sind. Die letztgenannte Eigentümlichkeit merkt der Rhetor Hermogenes (περὶ μεθόδου δεινότητος 36 [453 Rabe]) als besonders charakteristischen Zug des sog. sokratischen Symposions an, d. i. jener neuen Literaturgattung, die sich durch die vielfache Nachahmung der durch Platon klassisch gestalteten Gelageunterhaltung philosophischen Inhalts entwickelt hatte. Sie blieb immer dialogisch; die Unterhaltung beherrschte das Ganze so sehr, daß alles, was an Mahl u. Gelage erinnert, so weit zurückgedrängt wurde, daß es nur mehr das dünne Gerüst bildete, an dem der Dialog sich aufbaute. Ja, manchmal, wie z. B. im christlichen Symposion des Bischofs Methodios v. Olympos, war kaum mehr vom Mahl selbst die Rede; die Szene wurde sogar aus dem Hause ins Freie verlegt. – Neben dieses dramatisch-dialogische Prosa-Genos des sokratischen Symposions trat das ‚Deipnon‘, die epische Abschilderung eines Mahles mit einer Fülle von leckeren Genüssen in Speis u. Trank. Das Deipnon kann in Prosa sowohl wie in Poesie, gelegentlich auch in Briefform gekleidet sein. Dabei haben aber die Einzelheiten des Mahles oder Gelages nicht mehr wie beim Symposion nur den Zweck, die Rahmensituation festzuhalten, sondern sie tragen ihren Zweck in sich selbst, sie sollen die Gaumenlust reizen. Die höhere Wertschätzung des Symposions brachte es aber mit sich, daß sich aus ihm mancher dort übliche Topos u. sogar, wenn auch selten u. nur eine niedere Unterhaltungsstufe festhaltend, der Dialog als gleichwertiges Element neben die Beschreibung der materiellen Tafelfreuden eingeschlichen hat. – Spuren derartiger Gelageschilderungen, bei denen die Freuden des Mahles, aber auch gesellige Unterhaltung eine Rolle spielen, finden sich schon in den Gedichten Homers. Sie müssen aber, da unselbständig in Literaturwerke anderer Art eingebettet, außerhalb unserer Betrachtung bleiben. Das Gleiche gilt von den in der Komödie beliebten Schilderungen üppiger Schmausereien, wenngleich sie vielleicht auch vorbildlich für die Deipnen gewesen sind. So kennen wir zB. aus Epicharms ‚Hochzeit der Hebe‘ das Hochzeitsmahl mit Zeus, der die besten Bissen für sich allein beansprucht, u. dem gefräßigen Herakles. Lynkeus v. Samos aus frühhellenistischer Zeit benützt die Schilderung eines solchen Mahles in seiner Komödie ‚Kentaur‘, um damit gleichzeitig die Dürftigkeit der attischen Gastmähler zu verspotten; Anaxandrides, der älteste Vertreter der mittleren Komödie, läßt in seinem ‚Protesilaos‘ unter Hohn auf das Symposion bei der Hochzeit des Iphikrates mit einer thrakischen Prinzessin die Leckereien einer Mahlzeit in langer Reihe vorüberziehen (Athen. 4, 131 A/F). Ausschließen möchte ich auch die rein didaktischen, mit der Herrichtung eines Mahles oder mit der größeren oder geringeren Vorzüglichkeit einzelner Gerichte sich beschäftigenden Stücke. So zB. den kleinen Küchenkalender des Ananios, ferner die durch die ‚Hedyphagetica‘ des Ennius den Römern zugänglich gemachten ‚Hedypatheia‘ des Sikelioten Archestatos, der den Lesern seine angeblich auf Reisen erworbenen Kenntnisse über die für einzelne Orte charakteristischen Leckerbissen ausbreitet, endlich das römische Kochbuch des Apicius. – Von selbständigen Deipnen hat uns Athenaios in seinem Sophistengastmahl einiges aufbewahrt. Von Numenios aus Heraklea allerdings u. von Hegemon aus Thasos erfahren wir nur die Namen, nichts aber über die Art ihrer Deipnen; nur für das des Hegemon dürfen wir, da Aristoteles (poet. 2, 1448 a 12) ihn als den ersten Paroden nennt, vielleicht ebenfalls parodischen Charakter annehmen. Bei anderen von Athenaios genannten Autoren scheint der Titel Deipnon falsch angebracht. So weisen die 11 Bücher Deipna des Timachidas v. Lindos (Athen. 1, 5 A; 3, 82 D; 7, 283 C; 15, 682 C. 684 F) eindeutig auf ein didaktisches opsartytisches Gedicht, d. h. ein versifiziertes Kochbuch. Ebenso ist es bei Philoxenos v. Leukas (Athen. 1, 5 B/D); tatsächlich wird auch im Dialog einer Komödie des Komödiendichters Platon, der wir die Überlieferung des Philoxenos verdanken, ausdrücklich von einer neuen ὀψαρτυσία gesprochen, so daß die Möglichkeit, vielleicht sogar die Wahrschein-

lichkeit einer durch Athenaios selbst willkürlich ohne Berücksichtigung des wirklichen Titels erfolgten Benennung gegeben ist. Ein wirkliches Deipnon dagegen war das des Philoxenos v. Kythera, des Dithyrambendichters, von dem Athenaios ebenfalls Fragmente erhalten hat, darunter ein umfangreicheres (4, 146F/147E), in dem die einzelnen Gänge der Mahlzeit bis zum Händewaschen nach dem Essen aufgezählt werden. Ein echtes Deipnon war auch das des Matreas oder Matron v. Pitana (Athen. 4, 134D/137C). Mit dem für die hohe Dichtung üblichen Anruf der Musen beginnt der Dichter in Hexametern, die zu einem guten Teil in parodischer Absicht aus Homers Gedichten entnommen sind. Er erzählt, wie er als Gast zu einem Mahle zu Xenokles kommt. Dieser geht wie eine Feldherr durch die Reihen seiner Gäste, begleitet von dem gefräßigen Parasiten Chairephon; Köche u. schöne junge Sklaven bestellen die Tische mit Bergen von Geflügel, Fischen u. anderem Meeresgetier, mit Speisen, die, ebenfalls im Dienste der Parodie, mit Namen mythischer Gestalten belegt werden. Matron schildert weiter, wie er selbst wählerisch genießt, die übrigen Gäste reichlich zugreifen, der Parasit aber wie ein Löwe ißt u. sich selbst für den Heimweg noch versorgt. Nachdem Wasser zum Händewaschen, Salben u. Kränze gereicht sind, beginnt das Trinken, dann das Vertilgen des reichlich aufgetragenen Nachtisches, bis zum Schlusse zwei Hetären, Gauklerinnen, auftreten. Es wird also ohne tieferen Sinn die Schilderung eines regelmäßig verlaufenden üppigen Mahles ohne irgendwelche Unterhaltung geboten; durch die Üppigkeit der geschilderten Genüsse soll nur der Gaumen, durch den Vergleich der Esser mit den Kämpfern in der Schlacht u. durch die parodische Verwendung von Homerversen die Lachlust gereizt werden. – Das waren Deipnen in poetischer Form. Die uns bekannten prosaischen Deipnen haben alle die Form des Briefes. Von dem bekannten Parasiten Chairephon besitzen wir durch Athenaios (6, 244A) den Eingang eines Briefes an den Parasiten Kyrebion, dessen Inhalt ein Deipnon war. Ebenso vermittelt uns Athenaios Kunde von dem Briefwechsel des Lynkeus v. Samos mit dem erfundenen Hippolochos, in dem sich beide gegenseitig von besonderen Schmausereien erzählen, die sie mitgemacht haben wollen (4, 128A; 3, 100F; 101E/F; 4, 128B/130D). In einem Briefe schildert Lynkeus ein von der Flötenspielerin Lamia zu Ehren ihres Liebhabers Demetrios Poliorketes veranstaltetes Gelage; in einem zweiten ein Deipnon des Antigonos Gonatas anläßlich der Feier der Aphrodisien in Athen; in einem dritten ein Gastmahl des Ptolemaios; u., um neben diesen sparsamen griechischen Mahlzeiten auch ein üppiges barbarisches auftreten zu lassen, läßt Lynkeus den Hippolochos in einem weiteren Brief von dem geradezu märchenhaft verschwenderischen Prunk beim Gastmahl des Karanos in Makedonien erzählen. Daneben kennt Athenaios noch andere Briefe des Lynkeus an bekannte Persönlichkeiten seiner Zeit, die sich ebenfalls um Essen und Trinken u. die dazu gehörigen Geräte drehen. Hierher gehören auch die durch Suidas bekannt gewordenen ἐπιστολαὶ συμποσιακαί des wahrscheinlich der Zweiten Sophistik zugehörigen Melesermos aus Athen, von deren Inhalt wir aber nichts erfahren; ferner die derselben Zeit zugehörenden Parasitenbriefe Alkiphrons mit ulkigen Szenen aus Gastmählern, an denen der jeweilige Schreiber als Gast oder Parasit teilgenommen haben will. – Aus dem bisherigen Rahmen heraus fällt der Brief des Parmeniskos an Molpis aus dem Ende des ersten Jahrhunderts vC. Hier wird von dem bescheidenen Mahle eines Kebes aus Kyzikos erzählt, bei dem außer dem Schreiber nur noch sieben Kyniker u. zwei freche Hetären anwesend waren (Athen. 4, 156D/158A). Athenaios nennt den Brief zweimal ein Symposion, Parmeniskos aber spricht selbst von einem Deipnon, u. als solches werden wir es auch, weil nur vom Essen die Rede ist, betrachten müssen, wenn auch die mitgeteilten Reden an ein Symposion erinnern könnten; es fehlt eben ein wirklicher Dialog. Vor dem Essen nämlich wird über die Frage nach dem angenehmsten Wasser u. nach einem Zitat aus der Medea des Euripides über die Bekömmlichkeit von Speisen gesprochen. Nach Beginn des Mahles tadelt eine der beiden Hetären, daß nur Bohnen u. kleine Fische vorgesetzt würden; darauf legt einer der Kyniker im Anschluß an den Peripatetiker Klearchos die Stellungnahme des Pythagoreers Euxitheos zum Selbstmord, zu dem schwere Speisen führen könnten, als für die Kyniker verbindlich dar; endlich wird die Genügsamkeit der kynischen Gäste durch das aus den Nostoi des Antikleides genommene Gegenstück ihres Herakles unterstrichen. Wenn der Brief wahrschein-

lich auch nicht vollständig erhalten ist, so kann er, eben als Brief, doch nicht viel größer gewesen sein u. deshalb, wie auch wegen der nüchternen Haltung der Kyniker, nicht auch noch die Schilderung eines sich anschließenden Symposions enthalten haben. Von dem Geist der besprochenen Deipnen abweichend, fast wie ein Stück aus einem der späteren gelehrten Symposien wirkend, stellt der Brief des Parmeniskos sich dar als ein charakteristisches Stück kynischer Schriftstellerei: Parmeniskos benutzt die Briefform zur Darlegung kynischer Lehren, versucht aber durch die Szenerie von vornherein den Leser zu fesseln (vgl. Diog. ep. 37 [251f Hercher]). – Schließlich hören wir noch von ‚Perideipna', d. i. eigentlich ‚Leichenmahlen'. Leichenmahle kennt schon Homer (Il. 23, 29; Od. 309); von einer literarischen Darstellung aber ist uns nichts bekannt. Diogenes Laert. berichtet zwar von einem Πλάτωνος περίδειπνον des Speusippos (3, 2) u. von einem solchen des Arkesilaos von dem bekannten Sillographen Timon (9, 115). Da aber Demosthenes 18, 285f von der Rede auf die bei Chaeronea Gefallenen metaphorisch den Ausdruck περίδειπνον gebraucht, u. wir wenigstens aus Cicero leg. 2, 25 wissen, daß der Inhalt eines Perideipnon das Lob auf den Verstorbenen war, so dürfen wir annehmen, daß dieser Ausdruck, der sich offenbar aus einer alten, aber längst abgekommenen Übung entwickelt hat, mit einem Deipnon nichts mehr zu tun hat u. nicht für ein ekphrastisches Werk, sondern für ein epideiktisches, für die Lobrede auf einen Verstorbenen, gebraucht wird. – Epische u. lyrische Parodien, mimetische Briefe u. solche, die nur schlecht eine kynische Predigt verhüllen, so stellt sich das griechische Deipnon dar; von einer literarischen Gattung kann da nicht mehr gesprochen werden; Deipnon ist vielmehr nur ein Titel, der ganz äußerlich lediglich den Inhalt bezeichnet.

II. Römisch. Im Gegensatz zur griechischen Literatur spielt, verständlich bei der verschieden gearteten Lebensführung der beiden Völker, das Deipnon in der röm. Literatur eine wesentlich geringere Rolle. Dafür zeigt es sich hier in einer neuen Form, insofern es nicht mehr nur in der den Griechen geläufigen Darstellung eines Mahles allein auftritt, sondern als Kombination von Mahl u. Trinkgelage, als convivium; dazu kommt, daß das Deipnon im röm. Bereich auch als Satire auftritt u. daß eine wesentlich realistischere Schilderung geboten wird. Von Varro wissen wir, daß er im Hydrokyon u. in der Satire ‚nescis quid vesper serus vehat' ein Gastmahl u. im ‚Agathon' ein Hochzeitsfest dargestellt hat. Über Inhalt u. Form der Stücke können wir nichts Näheres aussagen, nicht einmal sicher, ob es sich um Symposien oder Deipnen handelt, wenngleich der Vergleich mit den übrigen Resten römischer Gastmahlschilderungen es nahelegt, an ein convivium zu denken. – Im 5. Buche des Lucilius handelt es sich nach den Resten (5, 221/227) zwar offenbar um ein Symposion, an dem L. Aemilius Paulus u. M. Servilius Geminus teilnehmen; in den übrigen Fällen des Lucilius aber war sicher jeweils ein convivium geschildert (20, 568/74 im Hause eines Neureichen; 28, 755/78 ein Gastmahl in Athen, an dem Lucilius selbst teilgenommen haben will; 30, 1065f ein ärmliches Mahl). – Deutlicher wird das Bild bei Horaz in der 8. Satire des zweiten Buches, in der ein Teilnehmer am Gastmahl des protzenhaften Fundanius dem Dichter auf dessen Fragen Bescheid über den Verlauf gibt. Hier wird das starke Hervortreten der cena u. das Zurücktreten der gebildeten Unterhaltung deutlich, so daß trotz des Vorkommens von topischen Zügen aus dem Symposion wie des großen Zechers, des Weinenden, des ungebetenen Gastes u. der Störung (hier durch den Einsturz des Baldachins), nicht von einem Symposion gesprochen werden darf. – Zur gleichen Art gehört auch die große Einlage in dem satirischen Roman des Petronius, die sog. Cena Trimalchionis, mit ihrem naturalistischen Gemälde des protzenhaften Neureichen u. der kleinen Leute, die die Gäste bilden. Auch hier ein geradezu aufdringliches Schwelgen in erlesenen u. unbekannten Genüssen, unterstützt immer durch den Hinweis des Gastgebers auf die Kostbarkeit. Zu den für Horaz angemerkten Topoi kommen noch der späte Gast, der Streit, hier gleich verdoppelt, wie auch die Störung. Die Unterhaltung wird merkwürdigerweise erst lebhafter mit dem Hinausgehen des Gastgebers wie bei Horaz. Dies u. andere Züge weisen auf das gemeinsame Urbild, das Gastmahl des Menippus. Zweck der beiden Satiren des Horaz u. des Petronius ist es, humorvoll ein Bild jener Leute zu entwerfen, die reich geworden, ohne jede höheren geistigen Interessen lediglich für gutes Essen u. Trinken sich begeistern u. snobistisch den Ton der

guten Gesellschaft nachzuahmen bestrebt sind, ohne zu merken, wie sehr sie auf Schritt u. Tritt dagegen verstoßen. Die stoisch-kynische Literatur mit moralisch-lehrhafter Tendenz hat da einen letzten Schritt in der Entwicklung der Deipnenliteratur getan.

B. Christlich. Die hohe Literaturgattung des Symposions hat keinen Eingang in die christl. Literatur gefunden, abgesehen von dem durch Hieronymus vir. ill. 100 behaupteten Symposion des Lactantius, von dem wir aber sonst gar nichts wissen, u. dem schon genannten Symposion des Bischofs Methodios, das aber eigentlich jede sympotische Einkleidung so gut wie ganz abstreift. Erst recht nicht zu erwarten ist, daß das wesentlich derbere materialistische Deipnon in der christl. Literatur begegnet, zumal ja auch immer wieder kirchliche Stimmen sich erhoben u. einschritten gegen jede Ausschreitung in der Aufnahme von Speise u. Trank. Tatsächlich kennt die christl. Literatur auch nur eine einzige Cena, die sog. Cena Cypriani, ein merkwürdiges u. sehr umstrittenes Literaturwerk. Den Rahmen bildet mit Verwendung der in der Symposienliteratur gebräuchlichen Topoi die Erzählung eines Mahles, das König Johel zur Hochzeitsfeier in Kana gibt. Die Gäste kommen teils rechtzeitig, teils zu spät u. nehmen dementsprechend ihre Plätze ein. Sie bringen Geschenke mit, essen u. trinken; Scherz, Tanz u. Musik, auch Gaukler fehlen nicht. Das Ganze ist nun in 470 Devisen so angelegt, daß jeder Gast aus dem Alten oder Neuen Testament auf ein ihm geläufiges Attribut zu sitzen kommt u. etwas zu essen oder zu trinken erhält, das in der Hl. Schrift oder auch in der apokryphen Literatur mit ihm in Verbindung steht, daß überhaupt sein ganzes Verhalten durch ein Stichwort aus der Hl. Schrift kurz charakterisiert wird (Strecker: MG Poetae med. aevi 4, 2, 1). Etwas Ähnliches kennen wir aus der heidn. Literatur in dem Iudicium coci et pistoris iudice Vulcano des Vespa (Anth. Lat. 1, 1 nr. 199 Riese), wo es zB. heißt: Partes quisque suas tollit, qui cenat apud me ... Cervinam Actaeon tollit, Meleager aprinam. Nun hat Zeno von Verona in einer Osterpredigt (tr. 2, 38: PL 11, 483f) die Neugetauften ermahnt, die Feier ihrer Taufe nicht durch ausschweifende u. berauschende Gastereien, sondern durch ein ehrbares u. reines Festmahl zu begehen, indem er zur Illustration zB. sagt: oleum Christus infundit, Moyses primitivam festinus maturamque procuravit agninam, Abraham pinguem conditamque vitulinam. So etwa ist es nun auch in der Cena, nur viel knapper, Name u. Stichwort. Brewer glaubt in der Predigt Zenos die Anregung für die Cena gefunden zu haben. Der Bischof indes meint es ganz ernst u. will seinen Zuhörern sagen: in der Hl. Schrift habt ihr alle Nahrung, die ihr braucht; die Cena aber gibt Rätsel auf: zu der Person ist gewissermaßen immer das für sie richtige Stichwort zu erraten. Rätsel gehören auch in diese Art von Literatur: die Sophisten des Athenaios beschäftigen sich mit Rätselraten u. auch Plutarch zeigt in seinem Symposion die sieben Weisen beim Rätselraten. Die Cena ist auch scherzhaft u. humorvoll, wenn sie zB. dem Moses als dem Führer durch das Rote Meer vinum Gaditanum u. dem Isaak als dem Stammvater eines großen Volkes vinum Creticum zuteilt. Als erheiternde Tischunterhaltung ist die Cena auch aufgefaßt worden, als sie 875 bei der Krönungsfeier Karls des Kahlen an der Festtafel in Rom verlesen u. bei einem Volksfest ebenda durch Johannes Diaconus versifiziert, später durch Azelinus aus Reims in Verse gebracht u. dem Kaiser Heinrich dediziert, in neuer Bearbeitung durch Hrabanus Maurus dem König Lothar dargebracht wurde. Brewer glaubte, den Dichter Cyprianus Gallus als den Verfasser angeben zu können, nachdem ihm die Abhängigkeit von Zeno erwiesen schien. Allein die Ähnlichkeiten gehen auf die gleichen Bibelstellen zurück. Und wenn man den Namen Cyprian so erklärt, daß er gewissermaßen als Gastgeber bezeichnet wird bei einem Mahle, zu dem das biblische Material vorgesetzt wird, wie das Cyprian in seinen Testimonien getan hat, wird Zeno der Nehmende.

H. Brewer, Über den Heptateuchdichter Cyprian: ZKTh 28 (1904) 92/115. – A. Lapôtre, La ‚Cena Cypriani' et les énigmes: RevScRel 3 (1912) 497/596. – J. Martin, Symposion (1931). – L. R. Share, The cena in Roman satire: ClassPhil 18 (1923) 126f. – Fr. Ullrich, Entstehung u. Entwicklung der Literaturgattung des Symposions 1/2 (1908/9). *J. Martin.*

Deisidaimonia s. Frömmigkeit.

Dekalog s. Zehngebote.

Dekangötter s. Decanus.

Delos s. Apollon.

Delphi s. Orakel.

Delphin.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Naturkundliches. Der Delphinus delphis (L) wird von Aristot. zu den Walen gerechnet; er vermerkt, daß der D. lebende Junge gebiert u. sie säugt (h. a. 489b. 489a. 504b. 521b. 566b), durch Lungen atmet (part. 669a. 697a; h. a. 536a. 589b) u. Knochen, keine Gräten hat (h. a. 516b). Meist aber gilt der D. als Fisch. Er ist verbreitet im Mittelmeer, Marmarameer, Bosporus u. Schwarzen Meer. Im Indischen Ozean gibt es eine scharfzähnige wilde u. eine zahme Art (Ael. n. a. 16, 18). Der D. ist typischer Bewohner des Meeres (vgl. Auson. Mos. 137), in dem er herdenweise lebt u. in Scharen auftritt (Aristot. h. a. 631a; Ael. n. a. 10, 8); er steigt aber auch in Flußmündungen empor: mit messerscharfen Rükkenflossen ausgestattete D., die den Krokodilen den Bauch aufschlitzen, gibt es im Nil (Plin. n. h. 8, 91; Sen. qu. nat. 4, 1; Amm. Marc. 22, 15, 18; Solin. 32, 26); neben Krokodilen kommt er auch in den indischen Flüssen Oidanes (Artemid. b. Strab. 15, 719) u. Diardines (Curt. 8, 9, 9) vor. Gejagt wurde der D. von den Thrakern u. Byzantinern (Opp. hal. 5, 519/22), sowie von barbarischen Völkern am Pontus (Strab. 12, 549), denen sein Fleisch u. Fett zur Nahrung dienten (Xen. anab. 5, 4, 27f). In der Volksmedizin wurde er als Heilmittel für mancherlei Leiden verwendet (seine Asche gegen Hautausschläge u. Aussatz: Plin. n. h. 32, 83; Leber gegen Fieber: Plin. aO. 113; Fett gegen Wassersucht u. zur Förderung der Geburtswehen: Plin. aO. 117. 129; Asche des D.zahns fördert Zahnen der Kinder: Plin. aO. 137). Den Griechen galt ihn zu fangen u. zu töten als sündhafter Frevel (Opp. hal. 5, 416/9; Plut. conv. sept. sap. 19); denn für sie war der D. ein heiliges Tier (Athen. 7, 18).

b. Eigenschaften, Beziehungen zu den Menschen. Die natürlichen Eigenschaften des D. wurden zT. ins Fabelhafte gesteigert; ihm wurden als dem König der Meerestiere (Opp. hal. 1, 643f; 2, 533f, 638; 5, 441; Ael. n. a. 15, 17; Aesop. fab. 150 Hausr.) auch geistige u. ethische Charakterzüge angedichtet. Die Freude an diesen muntersten Meeresbewohnern kommt in vielen anmutigen Geschichten u. Märchen zum Ausdruck. Die D. sind Lieblingstiere besonders der Griechen, ‚ein Spiegelbild hellenischer Lebendigkeit u. Fröhlichkeit, ein unerreichtes Ideal für Springer u. Wettrenner; sie lieben das Meer wie der Grieche, .. sie lieben auch die Musik wie der Grieche‘ (Keller, Tiere 215f). Außerordentlich schnell (Arion 7f [Anth. Lyr. Gr. 2, 5, 9D.]; Aristot. h. a. 591b; Opp. hal. 2, 535), flink u. wendig im Schwimmen (daher Redensarten wie: ‚D. schwimmen lehren‘: Aristaen. 2, 1 = Paroem. Gr. 1, 65, 237; ‚D. am Schwanz anbinden‘: Paroem. Gr. 1, 67, 237), wird der D. das schnellste aller Tiere genannt (Aristot. h. a. 631a; Plin. n. h. 9, 20: ‚ocior volucre, acrior telo‘; Ael. n. a. 12, 12); er schwimmt mit den Schiffen um die Wette (Plin. n. h. 9, 24; Ael. n. a. 2, 6) u. kann als bester Springer unter den Tieren (Ael. n. a. 12, 12) sogar über ein Schiff hinwegspringen (Aristot. h. a. 631a; Ael. n. a. 12, 12). Den Menschen leistet der D. nützliche Hilfe beim Fischfang (Plin. n. h. 9, 29/32; Ael. n. a. 2, 8; Opp. hal. 5, 425/47), vor allem aber als Wetterprophet den Schiffern (Lucan. 5, 552), denen er drohenden Sturm anzeigt (Cic. de div. 2, 70, 145; Sueton. nat. rer. 152 [234 Reiff.]). Er begleitet u. umschwärmt die Schiffe u. ergötzt die Schiffer durch seine munteren Spiele u. Sprünge (Plin. n. h. 9, 24; Ael. n. a. 2, 6; 16, 18; PGM III 200 fordert alle Lebewesen zur Gebetsstille auf, insbesondere sollen die D. ihr Springen einstellen). Im Goldenen Zeitalter hat er mit den Seeleuten auch geplaudert (Babr. prooem. 10?). Als geselliges Wesen, das seine Jungen besonders liebt (Ael. n. a. 1, 18) u. bei Gefahr in seinem Maul birgt (Opp. hal. 1, 657), lebt der D. in edler Gemeinschaft mit seinen Artgenossen (Aristot. h. a. 631a; Plin. n. h. 9, 33; Ael. n. a. 10, 8; 11, 12). Den Menschen gegenüber ist er ohne Furcht u. Scheu (Plin. n. h. 9, 24; Plut. soll. an. 36; Ael. n. a. 2, 6), zutraulich, gutmütig u. zahm (Aristot. h. a. 631a), so daß er aus ihren Händen Nahrung nimmt, mit Badenden spielt u. sie auf seinen Rücken aufsitzen läßt (Plin. n. h. 9, 26; Solin. 12, 9), besonders Knaben. So trug ein D. einen Knaben rittlings von Baiae nach Puteoli zur Schule (Plin. n. h. 9, 25), ein anderer D. war Spielgefährte eines Knaben in Poroselene (Paus. 3, 25, 7). Über die Liebe von D. zu schönen Knaben gab es mancherorts Erzählungen (in Hippo: Plin. ep. 9, 33; in Jasos in Karien: Aristot. h. a.

631a; Athen. 13, 85; Plin. n. h. 9, 27; Plut. soll. an. 36; Ael. n. a. 6, 15; Solin. 12, 10; auf der Insel Ios: Ael. n. a. 2, 6; in Naupaktos: Plin. n. h. 9, 28; in Alexandrien: Ael. n. a. 6, 15; Tzetz. chil. 4, 21; in Amphilochia und Tarent: Aristot. h. a. 631a; Plin. n. h. 9, 28; in Libyen: Opp. hal. 5, 453/7; Tzetz. chil. 4, 9). Ein D. verweigert aus Kummer über den Tod eines Knaben die Nahrungsaufnahme (Opp. hal. 5, 514f); ein D. stirbt vor Sehnsucht (Apion 6 = FHG 3, 510 = Gell. 7, 8; Plin. n. h. 9, 25) oder weil er den Tod des Knaben nicht überleben will (Plin. n. h. 9, 27; Plut. soll. an. 36; Ael. n. a. 6, 15). Der D. ist treu u. dankbar für empfangene Wohltaten (Marx 5/29), freundlich, hilfsbereit, klug u. mit Menschenverstand begabt (Plut. soll. an. 36; Ael. n. a. 11, 12), ein Freund der Menschen (Athen. 13, 30; Ael. n. a. 11, 12; u. a.), die er uneigennützig liebt (Plut. soll. an. 36). Er errettet Menschen aus Seenot (Plut. soll. an. 36; vgl. Prop. 2, 26, 17) oder erweist sich pietätvoll gegen Tote, die er ans Land trägt, damit der Leichnam bestattet werden kann; so den ermordeten Hesiod (Certam. Hom. et Hes. 232/4 Allen; Plut. sept. sap. conv. 19; soll. an. 36). Er ist ein besonderer Freund der Musik (Arion 8 [Anth. Lyr. Gr. 2, 5, 5D.]; Plin. n. h. 9, 24; Plut. sept. sap. conv. 19; Lucian. dial. mar. 8; Ael. n. a. 2, 6; 11, 12; 12, 45; Solin. 12, 6f; Philes anim. prop. 1577); er liebt den Klang der Flöten (Eurip. El. 435; Aristoph. ran. 1317f; Plut. soll. an. 36; sept. sap. conv. 19; Ael. n. a. 12, 45; Solin. 12, 6), der Lyra (Mart. Cap. nupt. Phil. et Merc. 9, 927; Philes aO. 1578) u. der Wasserorgel (Plin. n. h. 9, 24); er erfreut sich am Gesang der Menschen (Plin. n. h. 9, 24; Ael. n. a. 11, 12; 12, 45) u. der Nachtigall (Anthol. Pal. 9, 88). Den Hermetikern gilt er als ‚höchststehender' Fisch (Stob. 1, 397a = 476, 29 Scott). Opp. hal. 1, 648 nennt ihn das göttlichste aller Tiere. Die Sage sieht in den D. verzauberte Menschen (Hymn. Hom. 7, 52f; Opp. hal. 1, 649f).

c. Götter- u. Heroenmythen. Als König der Meerestiere ist der D. naturgemäß den Gottheiten des Meeres verbunden. Der meerbeherrschende Poseidon ist auch der Herrscher der D. (Aristoph. equ. 560); er hat eine Herde von D., die seine Gattin Amphitrite hütet (Hom. Od. 12, 96f). Freudig folgen sie Poseidon (Quint. Smyrn. 5, 93/5), sind seine oder die von ihm ausgesandten Geleittiere (Bacchyl. 17, 97/100: D. bringen Theseus hinab in das Haus seines Vaters; Hygin. astr. 2, 5: Theseus zu den Nereiden); er selbst besteigt den schnellsten D., um über das Meer zu fahren (Lucian. dial. mar. 6), verwandelt sich auch gelegentlich in einen D. (Ovid. met. 6, 120). Als Amphitrite vor der Werbung des Poseidon flieht u. sich verborgen hält, macht ein D. ihr Versteck ausfindig u. führt dem Gott die Braut zu (Ovid. fast. 2, 81f; Opp. hal. 1, 385/9; PsEratosth. catast. 31). Der D. ist dem Apollo heilig (Serv. Aen. 3, 332; ebd. Hinweis auf die Rolle des D. im Zeremoniell der röm. Quindecimviri; dazu Dölger, Ichth. 5, 278f); der Kult des Apollo Delphinius war weit verbreitet (Strabo 4, 179; Plut. soll. an. 36). In der Erzählung von der Gründung Delphis durch die Kreter aus Knossos springt Apollo in Gestalt eines D. an Bord des Schiffes u. weist so den Weg zu der Stätte des künftigen Heiligtums (Hymn. Hom. 3, 399/401); nach anderen schwimmt der Gott selbst in D.gestalt oder ein von ihm gesandter D. dem Schiff voran (Plut. soll. an. 36). Der D. erscheint auch sonst als ein von Apollo gesandter Führer (Plut. soll. an. 36: bei Einführung des Sarapiskultes). Auch mit Dionysos steht der D. in Beziehung. Die tyrrhenischen Seeräuber, die Dionysos fesseln u. verkaufen wollen, werden von dem Gott in D. verwandelt (Hymn. Hom. 7; Ovid. met. 3, 629/86; Hygin. fab. 134; Apollod. bibl. 3, 5, 3; Nonn. Dionys. 45, 105/68). Aphrodite steht als die Meergeborene dem D. nahe; ein D. begleitet sie an das Gestade von Kypros (Nonn. Dionys. 13, 439/43). Der ‚venereus et amasius' D. (Gell. 6 [7], 8) steht auch auf Grund dieser Eigenschaften in Beziehung zu Aphrodite (Elferink 63f). Aphrodite, Eros u. Himeros reiten auf D. (Anacreontea 55 [51], 24/6). Der D. ist auch Geleit-, Zug- oder Reittier anderer Meeresgottheiten, insbesondere der Nereiden (Anthol. Pal. 7, 214; Ovid. met. 11, 237; Val. Flacc. 1, 131f; Nonn. Dionys. 1, 73; vgl. Philostr. imag. 1, 8, 1; 2, 18, 4), als deren Pfleglinge die D. gelten (Arion 9/11 [Anth. Lyr. Gr. 2, 5, 5D.]; Ael. n. a. 12, 45). Im Orph. Hymn. 24 werden mit Nereiden u. Tritonen die D. selbst als Gottheiten angerufen. – Mehrere Heroen treten als D.reiter auf u. ihre Mythen erscheinen als Nachklang der Epiphanie des ‚Gottes auf dem D.' (Usener 138/44). Phalantos, der mythische Gründer von Tarent, vielleicht eine Hypostase des Poseidon, wird schiffbrüchig auf dem Rücken eines D. ans Land getragen

(Paus. 10, 13, 10). Der gleichfalls auf einem D. reitend dorthin gelangte Eponyme Taras ist ein Sohn des Poseidon (Paus. 10, 10, 8; Serv. Aen. 3, 551). Ein D. trägt den Knaben Melikertes-Palaimon, mit dem seine Mutter Ino-Leukothea sich ins Meer stürzt, an den Strand von Korinth (Paus. 1, 44, 7f; 2, 1, 3; Lucian. dial. mar. 8; vgl. Philostr. imag. 2, 16, 2). Der schiffbrüchige Eikadios, Sohn des Apollo, wird von einem D. an das Gestade am Fuß des Parnaß getragen, wo er dem Apollo einen Tempel gründet u. die Stätte dem rettenden D. zu Ehren Delphi nennt (Serv. Aen. 3, 332). Ein Schützling des Poseidon, Enalos, der Heros der lesbischen Sage, stürzt sich, um seine Geliebte zu retten, ins Meer u. wird von einem D. heil an Land getragen (Plut. soll. an. 36; sept. sap. conv. 20). In diesen Legendentypus des D.reiters fügt sich auch die parische Sage von Koiranos ein, der in Byzantion gefangene D. freikauft, später Schiffbruch leidet u. von einem D. ans Land gerettet wird (Phylarch 25 = FHG 1, 340; Plut. soll. an. 36; Ael. n. a. 8, 3). Am meisten verbreitet u. bekannt ist die Sage vom lesbischen Sänger Arion, den auf der Fahrt von Tarent nach Korinth Matrosen berauben u. ins Meer werfen wollen; seine letzte Bitte, noch ein Lied zur Kithara singen zu dürfen, wird ihm gewährt; als er danach ins Meer springt, tragen ihn ein oder mehrere D. abwechselnd zur Küste u. setzen ihn wohlbehalten bei Kap Tainaron an Land (Herod. 1, 23f; Plut. sept. sap. conv. 17; Opp. hal. 5, 448/52; Cic. Tusc. disp. 2, 67; Gell. 16, 19; Hygin. astr. 2, 17).

d. Verstirnung. Die Verstirnung des D. erfolgt durch Poseidon zum Dank für die Herbeiführung der Amphitrite (Artemid. b. PsEratosth. catast. 31; Eratosth. b. Hygin. astr. 2, 17; German. Arat. phaen. 321/3 Br.), oder durch Dionysos zur Erinnerung an seinen Sieg über die tyrrhenischen Seeräuber (Aglaosthen. b. Hygin. astr. 2, 17), oder dem Apollo zu Ehren u. der Gründung von Delphi zum Gedenken (Hermipp. Schol. Arati phaen. 318, p. 403 Maass), bzw. durch Zeus oder Apollo für die Errettung des Arion (Ovid. fast. 2, 117f; Hygin. fab. 194; astr. 2, 17; Serv. Buc. 8, 55). Das Sternbild des D. in der nördlichen Hemisphäre hat neun Sterne nach der Zahl der Musen (PsEratosth. catast. 31), wird daher auch musicum signum genannt (Schol. Germ. 9, 12; 162, 7). Vgl. Boll-Gundel, Art. Sternbilder: Roscher, Lex. 6, 926f; W. Gundel, Neue astrolog. Texte des Hermes Trismegistos = AbhM NF 12 (1936) 176 u. ö.; hier auch Hinweise auf einschlägige Stellen antiker Astrologen.

e. Bildliche Darstellungen. Wie der D. in der dichterischen Phantasie besonders der Hellenen einen hervorragenden Platz einnimmt, so kommt seine Volkstümlichkeit erst recht in den zahllosen Darstellungen bei Griechen u. Römern, von der Epoche der kretisch-mykenischen Kultur bis in die späte Kaiserzeit hinauf u. in allen Kunstgattungen zum Ausdruck. Die leibliche Beschaffenheit des D., die geschwungenen Umrißlinien seines Körpers mit dem charakteristischen runden Rücken (curvi d.: Ovid. met. 2, 265f; curvum corpus d.: Prop. 3, 17, 25) u. dem dicken, ‚stumpfnasigen' Kopf (Spitzname ‚Simo': Plin. n. h. 9, 23. 25), sowie die Möglichkeit, ihn bei seinen schwungvollen Sprüngen zu beobachten, haben ihn zu einem Lieblingsmotiv auch der bildenden Kunst werden lassen. Unzählige Male, in mannigfachster Bedeutung u. Verwendung ist der D. dargestellt worden. Literarisch erwähnt sind D.darstellungen als Abzeichen an Schild u. Ring (des Odysseus: Plut. soll. an. 36; Tzetz. ad Lyc. 2, 658), als Startzeichen im Hippodrom zu Olympia (Paus. 6, 20, 10/2), als Mittel zur Zählung der Umläufe im Circus in Rom (Cass. Dio 49, 43); ein wasserspeiender D. unter den Füßen einer bronzenen Poseidonstatue zu Korinth (Paus. 2, 2, 8); auf Gemälden das Abenteuer des Dionysos mit den Seeräubern (Philostr. imag. 1, 19, 5), sowie Arion u. die D. (Philostr. imag. 1, 19, 6); erwähnt werden ferner Statuen des auf dem D. reitenden Arion (Herod. 1, 24; Paus. 3, 25, 7; 9, 30, 2; Ael. n. a. 12, 45) u. Statuen anderer D.reiter (Paus. 2, 1, 8; 10, 13, 10; Ael. n. a. 6, 15); Nereiden, die auf D. reiten, erscheinen in der großen Gruppe des Skopas (Plin. n. h. 36, 26) u. a. m. – Tausende von D.darstellungen sind auf uns gekommen; sie zeigen das Tier naturalistisch, meist aber mehr oder minder stilisiert; der D. erscheint einzeln, paarweise, in Gruppen, in seinem Element sich tummelnd, als Wellenreiter; er erscheint für sich oder als Geleittier (Reittier besonders des Eros) u. Attribut von Göttergestalten (Poseidon-, Aphrodite-, Erosstatuen); er erscheint im mythischen Zusammenhang mit den Gottheiten (Dionysos u. die Seeräuber auf dem Lysikratesdenkmal in Athen) u. Heroen (D.reiter); man begegnet D.darstellun-

gen in der Kleinkunst, vor allem auf Gemmen u. Ringsteinen, ferner auf Lampen, auf Münzen, in der Plastik u. Vasenmalerei, auf Mosaiken u. Wandbildern. Eine Zusammenstellung, auch der literarisch überlieferten bildlichen Darstellungen, bietet Burr Stebbins mit eingehender Behandlung des D.-Typenwandels in der minoischen, helladisch-kyklischen u. geometrischen Kunst. Auffallend häufig sind D.darstellungen auf Grabdenkmälern, besonders auf römischen Sarkophagen (Rumpf) u. auf den Grabstelen der Provinzen (A. Schober, Die römischen Grabsteine von Noricum u. Pannonien [1923]; Dölger, Ichth. 4, 129f). Die vielfältigen Darstellungen sind zT. dekorative Schmuckglieder; andere mögen symbolische Bedeutung haben. – Motive, die wegen ihres Weiterlebens in der jüd. u. christl. Welt besondere Beachtung verdienen, sind etwa die folgenden (vom isolierten D. sowie von maritimen Kompositionen wird hier abgesehen): 1) D. schwimmen einzeln oder paarweise hintereinander auf einen Mittelpunkt (Inschrifttafel, Porträtclipeus usw.) zu oder schwimmen von ihm weg. Beispiele bei Rumpf Taf. 9.13.17 u.ö. – 2) D. als Reittier. Hierzu vgl. F. Brommer, Delphinreiter: ArchAnz 1942, 65/75. Arion als D.reiter ist neuestens auf einem großen Mosaik in Piazza Armerina zutage getreten; vgl. G. V. Gentili, La Villa Imperiale di Piazza Arm. = Itinerari dei Musei 87 (1954) 75. – 3) D., der sich um einen Dreizack windet oder einen Dreizack flankiert bzw. auf ihn zuschwimmt. Wichtige Beispiele: die spätantike Marmorvase im Vatikan bei Dölger, Ichth. 4, 123; das Votivdenkmal für Poseidon bei Reinach, Répert. des reliefs 2, 102, 2; römische Aschenkisten bei W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit (1905) nr. 104 u. 115. – 4) D., der sich um einen Anker windet oder den Anker flankiert bzw. auf ihn zuschwimmt. Einige Beispiele: Gemmen u. Ringsteine bei A. Furtwängler, Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium (1896) nr. 2348 u. bei Leclercq 292; Lampe bei H. Menzel, Antike Lampen (1954) nr. 202; Grabstein bei Dölger, Ichth. 4, 130, 1. – 5) Zwei D. als figürlicher Schmuck über oder unter den Schrägseiten eines Giebelfeldes. Beispiele: Grabsteine in Noricum u. Pannonien bei Schober aO. Abb. 9. 12f. 27. 30 u. ö.; R. Noll, Kunst der Römerzeit in Österreich (1949) Taf. 36 u. 38; Cumont Fig. 24 u. Pl. 10. – 6) Zwei D. sind mit den Schwänzen ineinander verschlungen. Beispiele: Reinach aO. 2, 273, 3; Altmann aO. nr. 36; Schober aO. nr. 89; Dölger, Ichth. 4, 129. – 7) Zwei D. schräg von oben herunterkommend u. mit den Mäulern nebeneinanderstehend. Dieses Motiv begegnet vor allem auf den Spinae der römischen Circus-Anlagen; vgl. die Abbildungen DS 1, 2, 1190f u. Cumont Fig. 77 sowie die Erläuterungen bei Pollack. – Übrigens scheint man nicht bloß Wasserspeiern die Gestalt von D. gegeben zu haben (vgl. zB. Matz-Duhn, Antike Bildw. 1122; Dölger, Ichth. 4, 124. 289), sondern auch Möbeln aller Art bzw. ihren Teilen (vgl. zB. Reinach aO. 2, 119, 2).

f. Symbolik. Die Symbolik des D. ergibt sich aus seinen Eigenschaften u. den ihm zugeschriebenen Charakterzügen sowie aus seinen Beziehungen zu Menschen, Heroen u. Göttern zum Großteil von selbst. Der D. versinnbildlicht das Element Wasser schlechthin, hauptsächlich aber das Meer, seine Gewässer u. Wogen. Er ist deshalb Emblem von Gottheiten, die das Meer bewohnen u. beherrschen, von Göttern, die die Seefahrer, speziell die über das Meer fahrenden Kolonisten beschützen; auch Abzeichen Apollos (vgl. zB. Dölger, Ichth. 2, 405; 5, 248. 275/9 u. Taf. 302, 1/2). Er ist selbst Symbol einer glücklichen Seefahrt (Eurip. Hel. 1454/6) u. auch einer raschen Fahrt, wie er auch Symbol der Schnelligkeit überhaupt ist. Als Traumgesicht bedeutet der D. im Wasser Glück u. zeigt den Schiffern die Windrichtung an (Artemid. 2, 16). Als Stadtwappen verschiedener Küstenstädte auf Münzen symbolisiert der D. deren Schiffahrt u. blühenden Seehandel (Keller, Tiere 217). Die Verbindung mit Aphrodite (nach Keller aO. 224f und Elferink 65 verkörpert der ‚Bauchfisch‘ D. das weibliche Naturprinzip bzw. den Mutterschoß) läßt den treuherzigen, zutraulichen D., den Liebhaber schöner Knaben, zum Sinnbild der Liebe werden, zum ‚pignus amoris‘ (vgl. Keller aO. 224) wie zum Symbol der Gattenliebe (G. Rodenwaldt, Ein Typus röm. Sarkophage: BonnJb 147 [1942] 222f). Eine hervorragende Rolle kommt dem D. auf Grund alter, prähellenischer volkstümlicher Vorstellungen im Totenkult zu (Ch. Picard, Le Génie aux Griffons et aux Dauphins: BullSocArchAl 10 [1938] 17). Der menschenfreundliche, hilfreiche D., der auch den Verstorbenen seine

Obsorge angedeihen läßt, der Heroen auf seinem Rücken an Land trägt u. als Garant glücklicher Fahrt die Schiffer begleitet (s. o.), ist auch Geleiter der Seelen in das Totenreich, führt die Verstorbenen über das große Wasser hin zu der Insel der Seligen, ins Elysium (G. W. Elderkin, Shield and Mandorla: AmJArch 42 [1938] 229/31). Er gilt daher als Symbol der Rettung, des Heiles für die Abgeschiedenen (Cumont 155_4), vielleicht überhaupt der Jenseitshoffnung u. des Unsterblichkeitsgedankens. Im Zusammenhang mit der Vorstellung eines himmlischen Ozeans (vgl. Cumont 130_1), den die Seele überqueren muß, könnte der untertauchende D. auch die reinigende Kraft des Wassers symbolisieren (E. Strong-N. Jolliffe, The stuccoes of the Underground Basilica: JHSt 44 [1924] 106).

II. Altes Testament u. Judentum. Da die Israeliten kein Seevolk waren, kann man nicht erwarten, daß der D. im AT eine Rolle spielt. So ist es in der Tat. Früher hat man das ʿōr taḥaš, das Ex. 25, 5; 26, 14; 35, 7; 36, 19; Num. 4, 6. 8. 10/12 usw. erscheint, für D.haut gehalten (vgl. Gesenius, Handwörterb. s. v.). Heute denkt man eher an Leder aus Taḥši nördlich von Damaskus oder findet in dem hebr. Wort das ägypt. ṯḥš = weichgegerbtes Leder wieder (Galling, BRL 357). – Anders ist es in der Welt des kaiserzeitlichen Judentums. Das aus der heidn. Welt wohlbekannte Motiv des um einen Dreizack sich windenden D. findet sich in der Deckenmalerei einer jüd. Katakombe in Rom (H. W. Beyer u. H. Lietzmann, Die jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom [1930] 11 u. Taf. 7b; Goodenough 3, 806). In einem jüd. Grab in Beth Shearim in Palästina fand sich als Beigabe in einem Grabe ein kleiner, wohl aus Bein hergestellter D. (ebd. 1, 167; 3, 981). Angeblich gleichfalls aus der erwähnten Katakombe Torlonia stammt ein Sarkophag mit strigilierter Front, in deren Zentrum ein kleiner, nach unten sich bewegender D. eingemeißelt ist (ebd. 2, 42; 3,832). Der Kultraum in der Synagoge von Hammam Lif bei Tunis zeigt im Bodenmosaik eine Inschrift, durch welche die Stifterin Iuliana mitteilt, daß sie die heilige Synagoge ‚pro salutem suam' dekoriert habe. Unterhalb der Inschrift ist ein zwischen Palmen u. Sträuchern stehender Kantharos mit Springbrunnen u. Pfauen dargestellt. Oberhalb sieht man einen D. u. einen großen Fisch nach links schwimmen, wo nach den erhaltenen Spuren die Küste angedeutet war; aus dem Maul der beiden Fische ragt etwas wie ein Tau heraus (nach Analogie des Sp. 679 erwähnten Ringes vielleicht Polyp); ein radartiges Gebilde links vor ihnen könnte die Sonne, ein Rest links oben eine Hand bedeuten (ebd. 3, 887f. 897. 899. 900). Goodenough meint, daß hier vielleicht Schöpfung u. Erlösung dargestellt seien (2, 89/100; vgl. H. Leclercq: DACL 6, 2, 2042/8). An weiteren jüd. Denkmälern verzeichnet Goodenough noch folgende: einfacher D. in einer Deckenmalerei der Katakombe in der Vigna Randanini in Rom (1, 19; 3, 749); Kette hintereinander schwimmender D. auf dem Fragment eines Sarkophagdekkels aus der gleichen Katakombe (2, 29; 3, 800); D. auf einem Sarkophagfragment aus der Katakombe am Monte Verde in Rom (2, 14); D. auf einem Architekturfragment aus der Synagoge in Ed-dikke in Palästina (1, 206); D. auf einem Bodenmosaik in der Katakombe von Beth Shearim ebenda (1, 101; 3, 84); D. als Zwickelfüllung auf einem Bodenmosaik in der Synagoge von Jaffa gleichfalls in Palästina (1, 218; 3, 992). Goodenough bemerkt 1, 206: ‚The notion of hope for divine help and salvation seems added by the dolphin'; G. bleibt indessen den Beweis schuldig. C. Watzinger hat zu den galiläischen Synagogen festgestellt, daß bei ihnen das ganze pflanzliche u. figürliche Ornament antoninischer Bauten Syriens wiederkehre (Denkmäler Palästinas 2 [1935] 112). Zum D.motiv in den römischen Katakomben bemerkt auch Goodenough, daß es sich dabei nicht um original-jüdische, sondern um von den Juden übernommene heidnische Symbole handle (2, 37). Man wird nur fragen müssen, ob sich Heiden u. Juden bei Verwendung der meisten D.motive noch etwas gedacht haben u. ob für sie nicht manche von ihnen längst, wenn nicht immer, bloße Ornamente waren.

B. Christlich. I. Literarische Erwähnungen, Heiligenlegenden. Basil. hex. 7, 2 (PG 29, 152A) erwähnt, daß der D. lebende Junge zur Welt bringt (u. fabelt, wie Opp. hal. 1, 657, daß er sie bei Gefahr durch Verschlucken in Sicherheit bringe; ebenso Greg. Naz. c. 2, 2, 4, 27/34 [PG 37, 1507fA]). Allgemein wird der D. zu den Fischen gezählt u. als königlichster Fisch (Basil. hom. struct. 1, 10 [PG 30, 21AB]), ‚königlichster der Schwimmer' (Greg. Nyss. in verba ‚faciamus hominem' or. 1 [PG 44, 265B]) bzw. der Meeresbewohner (Greg. Naz. c. 2, 2, 4, 28 [s. o.]) bezeichnet.

Es wird erzählt, daß der D. die Schiffe umspringe u. begleite (Greg. Naz. or. 44, 10 [PG 36, 618D]; id. c. 2, 2, 5, 234/6 [PG 37, 1538A]), mit ihnen Schritt zu halten suche (Physiol. 39, wenn unter dem dort πρίων genannten, ‚mit großen Flügeln' ausgestatteten Seetier der D. gemeint ist; vgl. Lauchert 32f; Sbordone zSt.) u. ihnen folgt, bis die Küste in Sicht kommt, um dann wieder ins freie Meer zurückzukehren (Const. Manass. Κατὰ 'Αρ. καὶ Καλλ. 3, 48/51 = Erot. Gr. ed. Hercher 2, 562). Er geleitet den Seemann, ‚wie er dereinst auch den Sänger (Arion) auf dem Rücken getragen hatte' (Greg. Naz. c. 2, 2, 5, 234/6 [s. o.]). In Anknüpfung an die antiken Berichte sagt Isid. v. Sevilla (orig. 12, 6, 11), daß die D. ‚simones' genannt werden, die schnellsten Tiere des Meeres sind u. ein Schiff überspringen können, daß sie durch besonders unruhiges Spiel den Sturm anzuzeigen scheinen, der menschlichen Stimme folgen u. herdenweise herankommen, wenn sie Musik hören. Isidor wiederholt auch die Nachrichten von der im Nil vorkommenden D.art, welche den Krokodilen die Bäuche zerschneidet u. so tötet. Vgl. die gleichen Mitteilungen bei Späteren, wie Hrabanus Maurus: PL 111, 237f; Hugo a S. Victore: PL 177, 105. – Ebenso wie in den griech. Sagen tritt der D. in den Heiligenlegenden als Retter in Meeresnot auf, bringt auch die Toten ans Ufer. Der Anachoret Martinianus, der nach der Errettung eines schiffbrüchigen Mädchens, um der Versuchung zu entgehen, sich ins Meer stürzt, wird von zwei D. aufgenommen u. an Land getragen (ASS Febr. 2, 670). Der Märtyrer Kallistratos wird bei der diokletianischen Christenverfolgung in einem Sack ins Meer versenkt; der Sack zerreißt an einer Klippe u. zwei D., die wie auf Befehl heranschwimmen, bringen ihn sorgsam an die Küste (ASS Sept. 7, 192). Auf Geheiß Gottes nehmen D. auch die in Säcken ins Meer geworfenen Leichname des Märtyrers Arianos u. der vier Protectores auf u. bringen sie nach Alexandrien zurück, wo einer der D. mit menschlicher Stimme die Identität des Arianos bezeugt (ASS Mart. 1, 756). Die bekannteste u. bedeutsamste solcher Legenden ist die des Lukianos v. Antiochia, der nach 14tägiger Folter u. Hungerqual am 7. 1. 312 im Gefängnis von Nikomedia verschied u. ins Meer geworfen wird; am 15. Tag danach bringt ein großer D. den Leib des Märtyrers ans Ufer u. haucht, nachdem er ihn im Sand gebettet, selbst sein Leben aus (Symeon. Metaphr. v. S. Luciani 5 [19] [PG 114, 413C]; vgl. P. Batiffol, La passion de St. Lucien: Compte rendu du Congr. scientifique intern. des catholiques 2 [Brux. 1894] 181/6; Usener 168/80; Delehaye 217/23).

II. Bildliche Darstellungen u. Symbolik. D.-darstellungen sind in der christl. Kunst nicht selten. Sie begegnen zuerst, nämlich im beginnenden 3. Jh., in den Decken- u. Wandmalereien der röm. Katakomben. Hier findet man insbesondere den um den Dreizack gewundenen D. (Wilpert, Mal. Taf. 39, 1. 49. 106. 128, 2). Der Zusammenhang spricht in allen Fällen dafür, daß das D.motiv hier nur dekoratives Element ist. Anders die ältere Forschung, die in dem um den Dreizack sich windenden D. eine versteckte Darstellung Jesu am Kreuz sah (so noch Leclercq 289f; Cipriani 829). Für diese Auffassung schien zu sprechen, daß das gleiche oder nahezu gleiche Motiv auf einem Graffito mit einem Christusmonogramm u. auf einem Siegelring mit der Beischrift Ιχθυς versehen ist (Leclercq 291f; Dölger, Ichth. 1, 320f). Aber selbst in diesen beiden Fällen ist die Symbolik D. = Christus nicht gesichert; D.bild u. Beischrift können je ihre eigene Bedeutung haben u. diese kann beim ersteren die traditionelle vorchristliche sein (Dölger äußert sich aO. noch zurückhaltend positiv, dagegen Ichth. 5, 257/62 entschieden negativ; das D.motiv wäre nach seiner Meinung Glückszeichen). Ähnliches gilt von einer Gemme mit schwimmendem Delphin u. der Beischrift Ιχθυς (Dölger, Ichth. 4, 210, 2). – Auf christlichen Sarkophagen, speziell auf deren Deckeln, sind beiderseits der Inschrifttafel oder eines anderen zentralen Motivs oder auch ohne ein solches öfters gegenständige oder paarweise bzw. gereiht schwimmende D. dargestellt. Ein Katalog der Sarkophagdeckel mit D., die meist aus dem 4. Jh. stammen, bei Gerke 361f (= Wilpert, Sarc. 36, 1; 59, 4; 70, 4; 87, 1; 140, 2; 244, 2; 251, 1; 263, 4; 265, 4; 278, 1; 280, 2; 280, 8). Es handelt sich in diesem Fall zunächst um dekorative Elemente, die die christl. Sarkophage mit den heidnischen gemeinsam haben (s. o. Sp. 673). Ob darüber hinaus auch vorchristliche Symbolik weiterwirkt, ob man also in den D. etwa Sinnbilder des Meeres, der Treue, der Liebe, des Glücks oder Seelengeleiter auf der Fahrt ins Jenseits

gesehen hat (vgl. Biedermann 16; G. Rodenwaldt: BonnJb 147 [1942] 233; Münz-Kraus; Keller, Tiere 231: ‚man wünscht dem Verewigten durch das Symbol des D. eine glückliche Fahrt ins Jenseits'), ist eine ungeklärte Frage. – Ähnliche Unklarheit besteht bei den Grabplatten, die einen oder mehrere D. mit oder ohne seitlich beigefügtem Dreizack oder Anker zeigen (Leclercq 287/90; Dölger, Ichth. 3, 45, 2; 4, 172, 1; 4, 176, 1; 4, 185, 1; 4, 225, 1; 5, 333; ders., Grabinschr.; Stauch 1233f; Mosaik mit Delphin um Anker, seitlich größere Anzahl von Fischen aus einem christl. Grab in Sousse: Inventaire de mosaiques de la Gaule et de l'Afrique, Pl. 2, 2 [Paris 1914] nr. 218a). Auch hier bleibt es möglich, daß die antiken Vorstellungen vom D. weiterwirkten. Über ein Bodenmosaik mit Fischen u. D. in einem Oratorium des 4. Jh. berichtet G. Brusin, Aquileia e Grado[3] (Padova 1955) 120 fig. 4. Nach Brusin symbolisiert der D. ‚il cristiano, cioè il fervore, lo slancio del credente'. – Abschließend darf man sagen, daß eine eigenständige christliche D.symbolik bisher nicht zwingend nachgewiesen worden ist; insbesondere ist nicht bewiesen, daß der D. für die alte Kirche jemals Christus bedeutet hat, oder daß gar die Symbolik Ichthys = Fisch = Christus aus der Symbolik D. = Retter = Christus hervorgegangen ist, wie G. B. De Rossi meinte (vgl. Dölger, Ichth. 1, 406; 5, 262/5). Wahrscheinlich ist, daß die frühe Christenheit die antike D.symbolik in einer entmythologisierten Form beibehalten hat. Noch der Bischof Ademar v. Angoulême (1076/1101) benutzt einen wohl von seinen Vorgängern ererbten u. zweifellos in einer heidn. Werkstatt etwa des 2. Jh. entstandenen Ring mit der Darstellung eines um einen Dreizack sich ringelnden u. einen Polypen verschlingenden D., an dessen Seite ein kleiner Fisch erscheint (Dölger, Ichth. 5 Taf. 302, 4). Welche der möglichen Deutungen die Bischöfe von Angoulême dem Ringbild gegeben haben, ist leider nicht überliefert (Dölger aO. 5, 262/6). Daß auch die idyllische Verwendung des D. im christlichen Raum möglich war, zeigt zB. der Silberkasten der Proiecta, wo inmitten anderer Meeresszenen auch ein auf einem D. reitender Eros zu sehen ist (O. Dalton, Catalogue of Early Christian Antiquities [London 1901] nr. 304; weiteres Stauch 1238). – Daß man in christlicher Zeit die Körperform des D. gerne als Zierform benutzte, zeigt ein Brief des Avitus (s. u.). Es gab auch Möbel mit D.förmigen Stützen oder Lehnen (Dölger, Ichth. 5 Reg. s. v. Delphinlehne), besonders Lese- u. Schreibpulte (P. Buberl- H. Gerstinger, Die byzantinischen Handschriften 2 = Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Hss. in Österreich NF 4, 4 [1938] 52; Dölger, Ichth. 5 Taf. 330); es gab Lampen und Lampenhalter in D.form (vgl. Lib. Pontif. 1, CXLVIb. 172ff. 176. 180. 182 Duch. u. ö.; Leclercq 293f). Auch die gekreuzten D. unter den Märtyrermedaillons in S. Vitale in Ravenna (Berchem-Clouzot 152), die D. über den Giebelschrägen des Altars von Parenzo (Dölger, Ichth. 5, 681/4; 4, 292; o. Bd. 1, 341), die paarweise angeordneten, auf dem Kopf stehenden D. in der byzantinischen Buchillustration (K. Weitzmann, Greek Mythology in Byzantine Art [Princeton 1951] Taf. 20 nr. 68 u. 27, 94: Spinamotiv zur Illustration des ägypt. Tierkults) setzen die antike Tradition der ornamentalen Verwendung des D. fort. Bischof Avitus v. Vienne bestellt sich um 500 bei seinem Bruder, Bischof Apollinaris v. Valence, einen Siegelring: der drehbare, oblonge Stein soll in der Mitte das Monogramm u. rundum den ausgeschriebenen Namen des Avitus tragen; der Reif aber soll aus zwei aufeinander zukommenden D. gebildet sein. Da die Schwänze der D. sich an derjenigen Seite des Ringes befinden sollen, wo dieser ‚der geschlossenen hohlen Hand (volae) zunächst ist', wird klar, daß die D.köpfe den Stein halten sollen, während die D.schwänze möglicherweise ineinander verschlungen zu denken sind (Avit. ep. 87 [MG A. A. 6, 2, 96f]; die Interpretation bei Dölger aO. 5, 272f deckt sich nicht ganz mit der hier gegebenen). Wichtig ist, daß hier die D. nicht auf den Siegelstein gesetzt werden; sie sind für Avitus offenbar nur eine traditionelle Zierform ohne tiefere Bedeutung. – Zum Schluß dieses Abschnitts sei noch auf einen öfters fälschlich herangezogenen Text eingegangen. In einem seiner Briefe an den Bischof Delphinus v. Bordeaux gedenkt Paulinus v. Nola seiner durch den Adressaten iJ. 389 vorgenommenen Taufe mit folgenden Worten: Meminerimus nos ab utero terrae et cognationis nostrae segregatos (Paulinus u. sein Bruder hatten sich vor der Taufe zum Verzicht auf Heimat u. Familie entschlossen) Delphini filios esse factos, ut efficeremur illi pisces, qui perambulant semitas maris (ep. 20, 6 [CSEL 29,

147]). Der Briefschreiber will sagen, daß Delphinus ihr (geistlicher) Vater geworden sei, nachdem die Brüder durch ihren asketischen Verzicht die irdische Familie verloren hatten. Diese geistliche Vaterschaft aber habe sie im Taufwasser zu jenen Fischen werden lassen, die nach Ps. 8, 9 ‚die Pfade des Meeres durchwandern'. Bei dieser Formulierung hat Paulinus zweifellos die der alten Kirche vertraute Tauf- u. Fischsymbolik vorgeschwebt, die Tertullian bündig zusammengefaßt hat (bapt. 1, 3): .. nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur. Aber mißverstanden ist die Äußerung des Paulinus, wenn man die mit den Worten ‚filios Delphini' ausgesprochene Vaterfunktion nicht auf den Bischof, sondern auf Christus bezieht, der als Delphin eben der große Fisch sei (so zuletzt Stauch 123). Paulinus fährt nämlich unmißverständlich fort: Meminerimus te non solum patrem, sed et Petrum nobis esse factum, quia tu misisti hamum ad me profundis et amaris huius saeculi fluctibus extrahendum (vgl. Dölger, Ichth. 5, 669).

P. Biedermann, Der D. in d. dichtenden u. bildenden Phantasie d. Griechen u. Römer, Progr. Halle (1881). – S. Cipriani, Art. Delfino: Dizion. Eccles. 1 (1953) 829f. – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942), Reg. – H. Delehaye, Les légendes hagiographiques[2] (Brüssel 1906). – F. J. Dölger, Ichth. 1/5 (1910/43), Reg.; Eine griech. Grabinschrift mit Anker u. Delphin: ACh 3 (1932) 200f. – L. J. Elferink, Lekythos (Amsterd. 1934) 56/66. – Fr. Gerke, Die christl. Sarkophage d. vorkonstantin. Zeit (1940). – E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 1/3 = Bollinger Series 37 (New York 1953). – G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung (1930). – C. M. Kaufmann, Handbuch d. christlichen Archäologie[3] (1922). – O. Keller, Tiere d. klass. Altertums (1887) 211/35. 416/30; Die antike Tierwelt 1 (1909) 408f. – Fr. Lauchert, Geschichte d. Physiologus (1889). – H. Leclercq, Art. Dauphin: DACL 4, 1, 283/95. – A. Lesky, Thalatta (Wien 1947). – A. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren (1889). – Münz-Kraus, Art. Delphin: Kraus RE 1, 351/3. – Pollack, Art. Delphines: PW 4, 2510f. – M. Rabinovitch, Der D. in Sage u. Mythos d. Griechen (Dornach-Basel 1947). – A. Rumpf, Die Meerwesen auf d. antiken Sarkophagreliefs = Die antiken Sarkophagreliefs 5, 1 (1939). – Th. v. Scheffer, Die Legenden d. Sterne (1939). – A. Schmid-O. Döring-L. Bauer, Der christl. Altar (1928). – L. Séchan, Légendes grecques de la mer: Bull. Assoc. G. Budé Suppl. 14 (1955) 22/6. – L. Stauch, Art. Delphin: RDK 3, 1233/44. – E. Burr Stebbins, The Dolphin in the Literature and Art of Greece and Rome (Menasha Wisc. 1929). – L. Stephani: Comptes rendus de la Commiss. archéol. 1864 (Petersb. 1865). – H. Usener, Die Sintflutsagen (1899). – Wagner, Art. Delphin: PW 4, 2509f. – F. G. Welcker, Der D. d. Arion u. d. Kraniche d. Ibykos = Kl. Schriften 1 (1844) 89/100. – M. Wellmann, Art. Delphin: PW 4, 2504/9. – J. Wilpert, Die Malereien d. Katakomben Roms (1903); I Sarcofagi cristiani antichi (1929ff). – O. Wulff, Altchristl. u. mittelalterl. Bildwerke 1 (1909). *E. Diez.*

Demeter.

A. Nichtchristlich. I. Name u. Wesen. Die älteste Erwähnung des Wortes D. auf den pylischen Tafeln wird als ‚Kornland' oder ‚Einheit des Landmaßes' erklärt, falls das dafür in Frage kommende da ma te nicht ‚Familie', ‚Haushalt' bedeutet (vgl. L. R. Palmer, Mycenaean Greek Texts from Pylos: TrProcPhilolSoc 1954, 18/53b zu Tafel PY En 02; insbesondere 20. 34_1). Damit wäre die durch die antike Tradition (zB. Cic. nat. deor. 2, 67) u. durch die moderne Sprachwissenschaft (Frisk bei Nilsson, Rel. 1, 462_1) gerechtfertigte Gleichsetzung Δημήτηρ = γῆ μήτηρ bestätigt. D. ist die ‚mütterliche Erde' (Dieterich 85). Dagegen ist sie für Nilsson (Rel. 1, 466) auf Grund einer Interpretation des Kultes die Kornmutter. Am besten begnügt man sich damit, sie als die Göttin des Ackerbaus zu begreifen (dazu Wilamowitz, Gl. 1, 203; Kern, Dem. 2748). Ältere Deutungen bei Roscher, Lex. 2, 1, 1285f, Kern aO. 2713, Gruppe 1164f. Als Muttergottheit war D. eine Göttin der Frauen. Die Θεσμοφόρος schützte Ehe und Geburt (vgl. Kern aO. 2750/2; Gruppe 1177) u. wurde sogar zur Heilgöttin (vgl. Kern aO. 2752f; K. Schauenburg: JbInst 68 [1953] 66).

II. Mythos. Die wichtigste Quelle für den D.-Mythos ist der homerische D.-Hymnus. Ob man nun sagt, er bewahre genaue Kenntnis der mykenischen Zustände (Mylonas 15) oder er sei homerisch (Deichgräber), oder sei eine gegen Athen gerichtete Propagandaschrift (Walton), er bleibt grundlegend (Diskussion

der neuesten Literatur bei Nilsson, Rel. 1, 655_1). Mit Willen des Zeus u. ohne Zustimmung der D. raubt der Unterweltsgott Hades ihre Tochter beim Blumenpflücken Νύσιον ἂμ πεδίον u. entführt sie auf seinem goldenen Wagen in die Unterwelt. D. hört die Hilferufe der Kore u. sucht neun Tage lang mit brennenden Fackeln in den Händen, ohne Speise u. Trank zu genießen u. sich zu waschen, ihre Tochter. Von Hekate erfährt sie am zehnten Tage die Entführung u. von Helios die Einzelheiten (vgl. Schauenburg 41/5). Aus Groll gegen Zeus verläßt D. daraufhin den Olymp u. besucht in verwandelter Gestalt lange Zeit unerkannt die Menschen. In Eleusis führen die Töchter des Keleos sie vom Jungfrauenbrunnen, wo sie gerastet hatte (Mylonas 64/81), als Amme für den kleinen Demophoon zur Mutter Metaneira. Der Einzug der D. in das Haus des Keleos ist reich an ätiologischen Einzelheiten. Die Rolle der Dienerin Iambe, die bei den Orphikern Baubo heißt u. derb volkstümliche Züge trägt, ist umstritten (vgl. Nilsson Rel. 1, 657_2; Guthrie 135/7). D. übernimmt die Pflege des Demophoon. Metaneiras Dazwischentreten hindert sie, ihn im Feuer unsterblich zu machen. Aus Zorn darüber gibt D. sich zu erkennen, fordert den Bau eines Tempels u. Altars durch den ganzen Demos, ein Auftrag, der sogleich ausgeführt wird (vgl. Mylonas 28/63). Der zweite Teil des Hymnus, welcher dem ersten in manchen Zügen widerspricht, bzw. Doubletten enthält, bringt die Intervention des Zeus bei D., die ein Jahr lang den Göttern ferngeblieben ist u. den Menschen das Getreide vorenthalten hat. Nachdem Zeus vergeblich durch alle Götter um D.s Rückkehr gebeten hat, läßt er schließlich durch Hermes Persephone aus der Unterwelt zurückholen. Hades gibt ihr jedoch vorher eine Granatfrucht zu essen u. sichert sich so ihre Wiederkehr für den dritten Teil des Jahres. Nach dem freudigen Wiedersehen von Mutter u. Tochter wird der abwechselnde Aufenthalt Persephones bei D. bzw. in der Unterwelt festgelegt. D. spendet das Getreide am Rharion, zeigt es Triptolemos, Diokles, Eumolpos u. Keleos u. verkündet die Orgien. – An diesen Hauptmythos knüpfen die lokalen Mythen an. Der Raub der Kora wird verschieden lokalisiert. Dem Scholion zu Hesiods Theogonie 914 zufolge geschah er in Sizilien; Bacchylides dagegen hätte ihn nach Kreta verlegt, Orpheus an den Okeanos, Phanodemos nach Attika. Besonders gern wird er nach Enna versetzt (Cic. in Verrem 4, 106f; vgl. Wilamowitz, Gl. 2, 381_2; Übersicht bei Roscher, Lex. 1313f). Zahlreich sind auch die Stationen D.s auf ihrer Suche nach der Tochter. Besonders die verschiedenen Landschaften der Peloponnes rühmten sich, D. Gastfreundschaft gewährt zu haben: so Pellene (Paus. 7, 27, 9), Sekyon (ebd. 2, 5, 8; 11, 2) Pheneos (ebd. 8, 15, 3). Nach einer arkadischen Sage wird D. auf ihrer Irrfahrt (πλάνη) von Poseidon verfolgt, verwandelt sich in eine Stute, u. in Pferdegestalt vollzieht sich so wider ihren Willen der ἱερὸς γάμος der beiden Gottheiten (Ael. 10, 40; Paus. 8, 25, 5). Nicht in den eleusinischen Sagenkreis gehört der sicher sehr alte Mythos von D.s Hochzeit mit Iasion auf einem dreifach gepflügten Felde auf Kreta. Ihm gebiert sie den Plutos (vgl. dazu Hes. theog. 969/71; Od. 5, 125; Diodor. 5,77; Gruppe 1172f; Kern, Dem. 2749; *Brautschaft, oben Bd. 2, 533). Den gleichen Sagentypus der Bestrafung von Gottesfrevlern zeigen die Mythen von Erysichthon, der mit immerwährendem Hunger für einen Baumfrevel büßte, u. von Askalabos, der in eine Eidechse verwandelt wurde, weil er D. auf ihrer Irrfahrt wegen ihres Durstes verspottet hatte (Anton. Liber. fab. 24; Nilsson Rel. 1, 31).

III. Kultus. a. Eleusinische Mysterien. Der Ursprung dieses Hauptfestes der D. ist umstritten. Foucart tritt für ägyptischen, Kern (Rel. 1, 210) für thessalischen, Picard (Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter: RevÉtGr 40 [1927] 320ff) für ägäischen Ursprung ein. Nilsson (Rel. 1, 475_3) hält die Frage für gegenstandslos, da D. die gemeingriechische Kornmutter sei. Die Ursprungsfrage ist jedoch sicher zu verbinden mit den vorgriechischen Präfigurationen der D. (vgl. dazu Ch. Picard, Les religions préhelléniques [Paris 1948] 75. 109 u. ö.; M. Nilsson, The Minoan Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion [Lund 1950] 339. 403/5). Mit Nilsson (Rel. 1, 654) darf man die Mysterien als ‚agrarischen, den Thesmophorien verwandten Geschlechterkult' bezeichnen, ‚der auch Fremden Zutritt gewährte, aus mykenischer Zeit stammte u. seine Eigenart der Einführung minoischer Elemente verdankte'. Die Teilnahme an den Mysterien vermittelte den Mysten Hoffnung auf Fruchtbarkeit der Erde u. Jenseitshoffnungen. Die Mysterien waren ein attisches Staatsfest u. wurden vom 14. bis nach dem 22. Boedromion

gefeiert. Zur Festordnung siehe Mommsen 204/77; Foucart 299/339. 355/88. 405/37. 457/81; Deubner 71ff; Hopfner 1225/46; Briehm 251/71; Nilsson, Rel. 1, 663/7. – Die Mysterien behielten ihre gemeingriechische, später ökumenische Bedeutung bis in die späte Kaiserzeit. Liste der initiierten röm. Kaiser bei Hopfner 1255/7. Der letzte initiierte Kaiser war Iulian (Kern, Rel. 3, 188). In unserem Zusammenhang ist nur der Untergang der Mysterien von Interesse. Nach der Plünderung durch die Westgoten ging das Heiligtum Mitte des 5. Jh. nC. in die Hände der Neuplatoniker über. Ein staatliches Verbot konnte sich nicht durchsetzen; aber die ideologische Zersetzung war verhängnisvoll (vgl. Nilsson, Rel. 2, 334).

b. Andere Kulte. Alle D.-Kulte hängen mit der Vegetation zusammen. Erwähnt seien die Kleinen Mysterien in Agrai, eine Frühlingsfeier u. Vorbereitung für die Großen Mysterien, u. die Mysterien von Phlya. Auch in den Mysterien der Kabiren spielte D. eine Rolle (vgl. dazu B. Hemberg, Die Kabiren, Diss. Uppsala [1950]). Ein Filialkult von Eleusis waren die Mysterien von Andania (vgl. O. Kern, Art. Andania: PW 1, 2, 2116/20; Nilsson, Feste 337/42; Wilamowitz, Gl. 2, 528/36). Das verbreitetste Fest der D. sind die Thesmophorien. Sie wurden im Monat der Aussaat, Pyanopsion, gefeiert. Sie waren ein Frauenfest, u. eine die Fruchtbarkeit bewirkende Zauberhandlung, ‚das Heraufholen der verwesten Reste von in unterirdische Hohlräume hinabgeworfenen Ferkeln, die auf Altäre gelegt u. dann mit der Aussaat vermischt wurden‘, hat nach Nilsson (Rel. 1, 463f) dem Fest den Namen gegeben. Auch die Haloen waren ein Frauenfest, das dem Beschneiden der Weinstöcke u. der Weinprobe galt. Sie wurden am 26. Poseideon, also im Dezember, begangen. Die Thalysien waren ein Tennenfest nach dem Einbringen der Ernte (Theocr. 7). Zum Ganzen vgl. die Übersicht bei Kern, Dem. 2756.

c. Kultbesonderheiten. Sie sollen hier nur in Auswahl besprochen werden. Der D.-Kultus ist auf landwirtschaftlich fruchtbare Gebiete konzentriert. Zur Kultgeographie vgl. Kern, Dem. 2714/48 u. Roscher, Lex. 1288/1305. Besonderes Interesse verdienen Kulte, die an eine andere Funktion D.s als an die der Ackerbaugottheit anknüpfen. Der D. ’Αμφικτυονίς unterstanden die Amphiktyonen, die sich bei Anthela versammelten (Herodt. 7, 200; Strabo 9, 3, 7; ebd. 9, 4, 17 erscheinen die Thermopylen als Versammlungsort). Als Stadtgöttin von Theben wurden D. eherne Schilde geweiht (Paus. 9, 16, 5). In Kreta (Knossos) sollen nach Diodor (5, 77) die Mysterien nicht geheimgehalten worden sein. Auf Samothrake war D. in den Kult der Kabiren miteinbezogen u. hieß Axioeros (Nilsson, Rel. 1, 670). Die meisten Kultbesonderheiten finden sich auf der Peloponnes. In Patrai war das D.-Heiligtum mit einem Spiegelorakel für Kranke verbunden (Paus. 7, 21, 12). Masken begegnen in den Kulten der D. Προστασία (ebd. 2, 11, 3; umstritten), der D. Κιδαρία in Pheneos (ebd. 8, 15, 1/4). In Hermione gab es ein eigenartiges Kuhopfer für die D. χθονία, das an das Stieropfer in den Plutonien erinnert (ebd. 2, 35, 4/8; vgl. auch J. H. Croon, The Herdsman of the Dead, Diss. Amsterd. [Utrecht 1952] 84/7). In Onkeion hieß D. ’Ερινύς u. war mit Poseidon verbunden u. pferdegestaltig (Paus. 8, 25, 4/10). In Phigaleia wurde die Schwarze D. verehrt, die pferdeköpfig war (ebd. 8, 5, 8. 42; vgl. Kern, Dem. 2734; Nilsson Rel. 1, 214; skeptisch Wilamowitz, Gl. 1, 391/5). Zu Ehren der D. ’Ελευσινία von Basilis wurde ein Schönheitswettbewerb der Frauen abgehalten (Athen. 13, 609ef). In Lykosura schloß sich der D.-Kult an den der arkadischen Despoina an (Paus. 8, 37, 1/10). – Auf die außergriechische Kultgeographie kann hier nicht eingegangen werden. Eine umfassende Darstellung davon fehlt bis jetzt; Skizze bei Roscher, Lex. 1305/11.

IV. Darstellungen. Die zahlreichen Darstellungen der D. können hier nur knapp behandelt werden. Nur literarisch bezeugt sind ἀρχαῖα ἀγάλματα in Phlius u. Olympia (Paus. 2, 13, 5; 5, 17, 3); das ominöse pferdeköpfige Schnitzbild der Schwarzen D. von Phigaleia war zu Pausianas’ Zeiten ‚verbrannt‘ (8, 5, 8. 42). Die von Praxiteles stammende Gruppe von D., Kore u. Iakchos ist nur bei Pausanias greifbar (1, 2, 4; vgl. G. Lippold: Handbuch der Archäol. 3 [1950] 241_4; unten Sp. 692). So auch die Marmorstatue der D. von Bura von Euklides (Paus. 7, 25, 9). Von einer vollständigen Aufführung aller bei Pausanias genannten, nicht mehr erhaltenen Kultbilder der D. sei hier abgesehen. – Für die Funde darf auf Förster, Gerhard, Birt u. Bloch verwiesen werden. Die sehr zahlreichen Darstellungen knüpfen an die Hauptszenen des Mythos an: den Raub der Persephone (För-

ster 108/247), die Anodos der Persephone (ebd. 259/67), die selten dargestellte πλάνη der D. (ebd. 248/58; Schauenburg 41/45), die Aussendung des Triptolemos (vgl. E. Bielefeld, Zum Relief aus Mondragone: Wiss. Zeitschr. d. Univ. Greifswald 1 [1951/2]). Archaische Sitzbilder sind durch Münzen u. Terrakotten greifbar (vgl. zB. R. A. Higgins, Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities British Museum [Lond. 1954] nr. 231 f: rhodische Terrakotta aus der Mitte des 5. Jh.; ebd. nr. 897: korinthische Terrakotta aus dem späten 7. bzw. frühen 6. Jh.; ferner nr. 31. 610. 862. 1091. 1276. 1371). D.-Darstellungen auf schwarzfigurigen Vasen bei Gerhard 384. Dazu kommt jetzt eine sehr alte schwarzfigurige Vase aus Reggio (J. D. Beazley, Attic Black-Figure Vase Painters [Oxf. 1955] 147). Rotfigurige Vasenbilder bei Gerhard 384/94; zu ergänzen durch J. D. Beazley, Attic Red-Figure Vase Painters (Oxf. 1942) Index. Zum 4. Jh. ist auch H. Metzger, Les représentations dans la céramique attique du IVme siècle (Paris 1951) 231/65 heranzuziehen. Alle attischen Vasen, auf denen Triptolemos abgebildet ist u. auf denen auch D. erscheint, sind von Dugas gesammelt (MélArch 62 [1950] 7ff). Von den nicht seltenen Darstellungen auf Reliefs sei nur die auf dem Parthenonostgiebel u. das berühmte Relief aus Eleusis genannt (vgl. auch Bielefeld aO.). Die schönste Statue ist wohl die der D. von Knidos (vgl. B. Ashmole, Demeter of Knidos: JHS 71 [1951] 13/28). Auf römischen Sarkophagen erscheint der Raub der Kora, wobei D. mit abgebildet ist (vgl. C. Robert, Die antiken Sarkophag-Reliefs 3, 3 [1919] 458/95). Auf die reichen provinziellen Funde soll hier nicht eingegangen werden. Für Sizilien ist B. Pace (Arte e Civiltà della Sicilia Antica 3 [Genua 1945] 463/80) u. etwa P. Lambrechts (De Demeterverering in Sicilie: Handelingen der Zuidnederlandse Maatschappij vor Taal en Letterkunde en Geschiedenis 6 [1952]) zu vergleichen. Für Afrika etwa G. Picard (Le Mysticisme Afric.: CRAcInscr 1946, 443/66; Bloch 1311). Auch in südrussischen Grabstätten finden sich D.-Darstellungen (vgl. M. Rostovtzeff, Antičnaja dekorativnaja živopis na juge Rossii [Petersburg 1913] Taf. 74: Raub der Proserpina; Taf. 56, 2: Irrfahrt der D.; Taf. 89: Irrfahrt der D. oder Rückkehr der Kore). Namentlich aus der röm. Kaiserzeit wäre vieles zu nennen. Hier sei nur noch auf die Identifikationen alexandrinischer Königinnen u. römischer Kaiserinnen mit D. aufmerksam gemacht, so der Apollonia (vgl. Ch. Picard, L'iconographie historique à l'époque hellénistique: CRAcInscr 1944, 361/66), der Livia (vgl. A. Alföldi, Notes sur un relief découvert à Vienne [Isère]: CRAcInscr 1946, 204), der Agrippina (vgl. H. Möbius, Römischer Kameo in Kassel: ArchAnz 63/64 [1948/49] 102/18).

V. Identifizierungen. D. u. Persephone heißen zusammen Δημήτερες, πότνιαι, τὼ θεώ (vgl. Nilsson, Rel. 1, 463). Das zeigt die auch im Mutter-Tochter-Verhältnis erscheinende Enge der Verbindung. Als Göttin des Ackerbaus steht D. den chthonischen Gottheiten nahe; dem Hades-Pluton in der Peloponnes u. in Eleusis. Arkadische Sagen verbinden sie mit Poseidon, ‚dem Gatten der Erde' (dazu F. Schachermeyr, Poseidon u. die Entstehung des griech. Götterglaubens [1950] 14/9; Nilsson, Feste 347f; Kern, Dem. 2754). Orphisch ist die Identifikation D.s mit Rhea als der Mutter des Zeus (Guthrie 82; anders Kern, Dem. 2755). In Ägypten wurde D. der Isis gleichgesetzt (ebd. 2742). Die Stoiker identifizierten sie mit Selene; vor allem in Pisidien (Schauenburg 47). Zur sehr verbreiteten Kultverbindung mit Dionysos siehe Gruppe 1168 u. Kern, Dem. 2754f. – Die wohl größte Bedeutung kommt der Identifikation D.s mit Ceres zu, der ‚altlateinischen Göttin des pflanzlichen Wachstums' (Wissowa, Rel. 192; Walde-Hofmann, Wb.³ 204; Birt 859ff). An der Gleichsetzung ist trotz St. Weinstocks Widerspruch (Tellus: Glotta 22 [1933/34] 140/62, bes. 159: ‚Ceres ist nicht D.') festzuhalten. Für die altlateinischen Züge vergleiche man Altheim. D.-Ceres hielt im Jahre 491 ihren Einzug in Rom u. wurde mit Liber u. Libera (= Dionysos u. Kora) zu einer der bei den Römern beliebten Göttertriaden zusammengefaßt. Die aedes Cereris war ein besonderes Heiligtum der Plebs u. enthielt deren Archiv u. Kasse. Im Kult erscheint Ceres meist gemeinsam mit Tellus; jedoch ist es Bayet gelungen, zwei Festzyklen zu unterscheiden, den Zyklus der Vegetationsfeste, zu dem Tellus gehört, u. den Zyklus der Bauernarbeiten, die von Ceres gefördert werden (vgl. J. Bayet, Les Feriae Sementivae et les Indigitations dans le Culte de Cérès et de Tellus: RevHistRel 137 [1950] 172/206). Das Hauptfest der Ceres waren die am 19. IV. gefeierten Cerealien mit den erst kurz vor Be-

ginn des zweiten punischen Krieges angeschlossenen ludi cereales (vgl. G. Wissowa, Art. Cerialia: PW 3, 2, 1980f). Die Hauptfeier war eine Geheimfeier der Frauen (vgl. Wissowa, ebd. 1976/8). Man könnte sie als eine Art römischer Mysterien bezeichnen. Das ieiunium Cereris am 4. X. wurde erst 191 vC. eingeführt. Am 13. XII. wurde das Lectisternium gefeiert, das Ceres mit Tellus teilte, deren Geburtstagsfeier es galt. Zu den Opfern an den Feriae sementivae (Ende Januar) nach Beendigung der Aussaat u. den Opfern vor der Aussaat ist Bayet zu beachten. Da hier nur die Identifikationsfrage interessiert, darf auf die zusammenfassenden Darstellungen von Wissowa verwiesen werden.

B. Christlich. I. Name u. Wesen. Das D.-Bild der Väter ist einheitlich. D. u. Ceres sind Bezeichnungen der eleusinischen, also der griechischen Gottheit. Die altlateinische Ceres ist ganz hinter der griechischen D. zurückgetreten. D. bzw. Ceres ist die lebenspendende Erde (Arnob. 3, 32; Firm. Mat. err. 17, 3; Aug. civ. D. 4, 10; Theodrt. Graec. aff. cur. 3 [PG 83, 876B]). Insbesondere erzeugt sie die Brotfrucht (Arnob. aO.: Cererem esse pronuntiant quod frugem gerat; vgl. auch Firm. Mat. aO.; Euseb. praep. ev. 3, 11, 35 abstrakt: ἡ τῶν καρπῶν γεννητικὴ δύναμις; Origenes stoisch: ad mart. exhort. 46 [42, 9K.] τὸ ἐν γῇ πνεῦμα; Isid. et. 8, 11, 59). Nach der volkstümlich-landläufigen Vorstellung hat sie das Getreide u. den Ackerbau erfunden u. den Menschen geschenkt (Arnob. 2, 65; Tert. ap. 11, 6; Lact. inst. 1, 18, 1. 18; epit. 2, 7; Aug. civ. D. 4, 11; 6, 1; Athan. or. c. gent. 18 [PG 25, 37A]; Isid. et. 17, 1, 2). Hier setzt die Polemik der christl. Autoren ein, wobei sie Gedanken des Euhemeros weiterführen. Augustins Kritik ist ontologisch orientiert: die Begrenzung der Wirksamkeit D.s widerspricht der im Wesen Gottes liegenden Allmacht.

II. Mythos u. Kultus. a. Eleusinische Mysterien. Den breitesten Raum nimmt der Mythos vom Raube der Kore-Persephone-Proserpina ein, der in die Stiftungsgeschichte der eleusinischen Mysterien einmündet. D. u. Eleusis gehören für die Väter so sehr zusammen, daß Minuc. Felix D. geradezu die eleusinische Stadtgottheit nennen kann (6, 1). Die eleusinischen Mysterien beschränken sich auf das ‚Drama vom Raube u. der Rückkehr Persephones u. die πλάνη D.s' (Clem. Al. protr. 2, 12, 2; Euseb. laus Const. 7, 4; Aug. civ. D. 6, 7). Deshalb vergleicht Laktanz sie mit den Mysterien der Isis (inst. 1, 17, 6. 21, 24; epit. 18. 23). Origenes findet es befremdlich, daß Kelsos, der doch zu Griechen spreche, gerade die Mithrasmysterien heranziehe, die für die Griechen seiner Zeit keinen Vorrang vor den eleusinischen hätten (c. Cels. 6, 22 [93, 7K.]). Hippolyt behauptet die Priorität der orphischen vor den eleusinischen Mysterien (ref. 5, 20, 5). – Die Väter dürfen als erste das strenge Schweigen, das über den Inhalt der Mysterien geübt werden mußte, brechen, u. sie tun es mit polemischer Ausführlichkeit (Clem. Al. protr. 2, 20,1/22, 7; Hippol. ref. 5, 8, 39/44; Arnob. 5, 24. 39; Firm. Mat. err. 7). Im Unterschied dazu ist Augustins Bericht nur sachlich orientiert. Er folgt Varro u. bezieht die Mysterien lediglich auf die Fruchtbarkeit (civ. D. 7, 20). Die Kirchenväter sind die wichtigsten Gewährsmänner für den Inhalt der Mysterien, welche sie ablehnen; besonders stark Clem. Al., der sie einen Betrug, ἀπάτη, nennt. Die Stiftung der Mysterien fällt unter die Regierung des Lynkeus, Kadmos u. Minos (Clem. Al. strom. 1, 21, 103, 4 nach Tatian); Augustin spricht kritischer von einer Entstehung des Mythos zur Richterzeit, demzufolge diesmal nach der bekannten Version Triptolemos der Erde die Brotfrucht bringt (civ. D. 18, 13). Clemens Al. folgt der Tradition des Euhemeros und läßt Melampus die Mysterien aus Ägypten einführen (protr. 2, 13, 5). Für Theodoret ist Orpheus der Stifter der attischen Staatsfeste, also der Dionysien, Panathenäen, Thesmophorien u. der eleusinischen Mysterien. Damit steht er ausdrücklich in der Tradition Diodors u. Plutarchs (Graec. aff. cur. 1 [PG 83, 796A/B]). In der Gründungsgeschichte erregte den meisten Anstoß die sicher auf orphischen Einfluß zurückzuführende Bauboepisode (Clem. Al. protr. 2, 20, 1; Arnob. 5, 24, 39; Firm. Mat. err. 7; vgl. Bloch 1318; Wilamowitz, Gl. 2, 473; Foucart 467/9; Guthrie 135). Ferner stieß man sich am ἱερὸς γάμος des Hierophanten mit der Priesterin der D., welcher im Ablauf der Mysterien stattfand u. als kultische Erinnerung an eine gewaltsame Verbindung des Zeus mit D.-Rhea galt (vgl. Foucart 475/86; Tert. ad nat. 2, 7, 15; Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 26f [PG 37, 1571]; Hier. adv. Iov. 1, 49 [PL 23, 295AB]; Asterios [PG 40, 324B]). Sie steht in der orphischen Tradition (Athenag. 20 [135 Geffcken]; Clem. Al. protr. 2, 15, 1/17, 1; Arnob. 5, 20. 32. 34; Lact. epit. 9, 1). Der Iasionmythos ist nur Clemens Al. bekannt

u. dem ihn ausschreibenden Arnobius (Clem. protr. 2, 33, 8; Arnob. 4, 27; vgl. Nonn. 48, 678). Wohl von Cicero weiß Arnobius, daß Ceres in Sizilien geboren ist (1, 36). Die Töchter des Keleos haben sie in Eleusis beerdigt (Arnob. 6, 6). Beides sind für ihn Gegenbeweise gegen die Göttlichkeit D.s.

b. Andere Kulte. Der D.-Kult haftet für die Väter an Eleusis. Daher werden außer den eleusinischen Mysterien fast keine anderen Kulte genannt. Die Notizen aus der Spätzeit sind ganz besonders unbestimmt gehalten. Nicht viel anfangen läßt sich mit dem sacrum Cereris et Bacchi, das unter der Regierung des Valens offen begangen wurde (Cassiod. h. e. 8, 36). Noch unergiebiger ist die Ceresfeier des Mithridates im Bosporus (Oros. adv. pag. 6, 5, 1). Die Thesmophorien erwähnt Theodoret, jedoch ohne alle Einzelheiten (Gr. aff. cur. 1 [PG 83, 796A]). Der am besten unterrichtete Clemens Al. spricht von den Kleinen Mysterien in Agrai (strom. 5, 11, 7, 1, 1; vgl. Foucart 297/9). Synesius berichtet von eleusinischen Anakalypterien, die sonst nur für Sizilien bezeugt sind (Nilsson, Feste 358; Förster 20 versteht darunter den ἱερὸς γάμος des Zeus u. der D.; Synes. enc. calv. 7, 18 [PG 66, 1180B]). Das lectisternium Cereris erwähnt Arnobius (7, 32). Laktanz weiß, daß zum Heiligtum der Ceres, Vesta u. *Bona Dea Männer keinen Zutritt haben (inst. 2, 4, 28; 3, 20, 4). Auf Valerius Maximus geht die Notiz zurück, wie D. von Milet die Plünderung ihres Tempels verhinderte; u. aus den Verrinen Ciceros, bzw. wiederum aus Valerius Maximus, kennt Laktanz die Ceres von Enna u. ihren Raub durch Verres' Sklaven (inst. 2, 7, 19. 4, 28). Weit interessanter, weil nicht nur Frucht der Exemplalektüre, ist die sonst nirgends belegte Nachricht von einem bei den afrikanischen Matronen üblichen Keuschheitskult für Ceres, der, wie Tertullian meint, im gewissen Sinne sogar für die christlichen Witwen mustergültig sein könnte (cast. 13, 2; ux. 1, 6, 4; zum Kult der afrikanischen Cereres vgl. J. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome païenne [Paris 1942] 13/37). In den gleichen Zusammenhang mustergültiger heidnischer Enthaltsamkeit gehört die Art ‚freiwilliger Ehescheidung' bei den verheirateten Priesterinnen der Ceres (Tert. monog. 17, 3). Die ludi Cereales u. ihre Stiftung kennen Tertullian (spect. 6, 2), PsCyprian (spect. 4) u. Arnobius (2, 73).

III. Darstellungen. Das auf den Bildern übliche σχῆμα der D., das sie im Leiden zeigte, also einen festen Typus verkörperte, ist Clemens Al. wohlbekannt (protr. 4, 57, 2); er dürfte also viele D.-Bilder gesehen haben. So spricht er ausdrücklich von der D.-Kora-Gruppe des Praxiteles (protr. 4, 62, 3; vgl. dazu oben Sp. 686). In der eben neuentdeckten christlichen Katakombe an der Via Latina figuriert Demeter als ‚abbondanza'. (A. Ferrua, Una nuova catacomba cristiana sulla via Latina: La civiltà cattolica 107 [1956] 126). Über die Attribute der D. sagen die Väter nichts aus, außer etwa Arnobius, der bei Lucrez von der Ceres mammosa gelesen hat (3, 10; 6, 25). In der byzantinischen Buchmalerei, nämlich in einem illustrierten Kommentar zu Greg. Naz. or. in s. lum., findet sich eine Abbildung des Mahls der D. u. der anderen Götter, denen Tantalos, um sie zu prüfen, seinen Sohn Pelops vorsetzt (K. Weitzmann, Greek Mythology in Byzantine Art [Princeton 1951] 57/8). Diese Darstellung läßt sich antik nicht belegen, soll aber von einer Darstellung des Mahls des Hiob abhängig sein. Über eine Darstellung des Raubes der Kore vgl. ebd. 43/6.

IV. Identifizierungen. D. wird anderen Göttinnen gleichgesetzt, aber stets im Rahmen der antiken Tradition u. unter Nennung der Gewährsmänner. Clemens Al. weiß aus Leon v. Pella, daß die ägyptische Isis bei den Griechen D. genannt werde (strom. 1, 21, 106, 3). Auch bei Augustin findet sich diese Gleichsetzung; sie beruhe auf der gleichzeitigen Erfindung des Getreides durch beide Göttinnen (civ. D. 8, 27). Andere Identifizierungen knüpfen gleichfalls an die fruchthervorbringende Macht D.s an: Arnob. berichtet, daß die Erde wegen ihrer zeugenden Kraft Mater magna, Ceres oder Vesta heiße (quod in mundo stet sola ceteris eius partibus mobilitate in perpetua constitutis: 3, 32). Nach Theodoret sind die Namen D., Rhea, Kybele, Brimo gleichbedeutend (Gr. aff. cur. 1 [PG 83, 796B]; 3 [893B]). Die Göttin, welche die Fruchtbarkeit der Frauen bewirkt, ist Libera-Ceres-Venus; die Entsprechung für das männliche Geschlecht stellt Liber dar (Aug. civ. D. 7, 3). Leider nennt Arnobius die ‚viri non indocti' nicht mit Namen, welche D. als eine der drei Appellationen einer Gottheit, nämlich der Luna auffassen (3, 34). Alle Möglichkeiten der Identifizierung sind zusammengestellt bei Isid. (et. 8, 11, 59/68). Für die etruskische Lehre, Fortuna, Ceres, der Genius Iovialis u.

Pales seien die Penaten, ist Caesius der Gewährsmann des Arnobius. D.s hervorragende Stellung in der Götterhierarchie ist bei den Vätern deutlich erkannt. Für Clemens Al. gehört sie zu den μεγάλοι δαίμονες Apollo, Artemis, Leto, Pluton, Herakles, Zeus (protr. 2, 41, 2). Bei Athanasius findet sich die gleiche Reihe, wobei er aber die olympischen Götter zu einer Schöpfung des Theseus macht (or. c. gent. 10 [PG 25, 21 B]). Augustin operiert mit dem varronischen Begriff der Dii selecti u. zählt zu diesen auch Ceres. Er führt sie zwischen Tellus u. Iuno auf (civ. D. 7, 2). Tertullian nennt Ceres, Iuno u. Diana als sittenstrenge Göttinnen (apol. 13, 9). Nonnus stellt im Sinne der üblichen lateinischen Verbindung Bacchus-Ceres D. u. Dionysos einander als rivalisierende bzw. polare Gottheiten gegenüber (45, 101); Io nennt er die ägyptische D. (3, 282).

V. D. bei den Gnostikern. Die Mysterienreligionen beeinflußten die kosmogonischen Lehren mancher Sekten: so weist Hippolyt starke orphische Gedankengänge bei den Sethianern nach (ref. 5, 19, 11/20, 4). Die eklektischen Naassener nahmen sich die Mysterien von Eleusis zum Symbol der geistigen Geburt des Menschen (Hippol. ref. 5, 8). Im astrologisch-kosmogonischen System der Perater ist D. zur ‚linken Seite des Gottes' u. verfügt über die Nahrung; ‚Keleos, Triptolemos, Misyr, Apraxia sind nach ihrem Bilde geschaffen' (Hippol. ref. 5, 14, 6/8).

VI. Nachwirkung. Nach C. Schneider (Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 [1954] 241) hätten ‚Eleusis u. Isis die Hauptfarben zum Bild der christl. Gottesmutter geliefert'. Außer dem Akathistos-Marien-Hymnus (PG 92, 1335/48), genauer einigen darin auf Maria bezogenen Isis-Epitheta, kann Schneider keine Belege beibringen. Einleuchtender für ein Nachwirken der D.-Gestalt ist M. Hamiltons Hinweis auf den hl. Demetrios. Im Leben dieses Heiligen gibt es nichts, was ihn etwa zum Patron der Bauern prädestinieren würde, u. doch ist er unter dem Zwang der Assoziation, D.-Demetrius, dazu geworden. Er übernimmt die Funktion der Mutter Erde. Sein Fest findet am 26. X. statt (vgl. M. Hamilton, The Pagan Elements in the Names of Saints: AnnBritSchAth 13 [1906] 349f; Nilsson, Rel. 2, 335). Der dies lampadarum, die Sonnwendfeier des 24. Juni, die in lateinischen Ländern zwischen der Mitte des 4. u. 6. Jh. nC. üblich war, bewahrte im Ritual der Fackel die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung einer Feier der ἄνοδος der Kora u. wurde in christl. Umdeutung auf Johannes den Täufer bezogen (vgl. H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] 252/7). Gegen eine bewußte Übernahme von Zügen der D. durch die Christen spricht die negative Bewertung des D.-Mythos bis zum Ende des Väterzeit. Sie ist zB. auch abzulesen am Fehlen des metonymischen Gebrauches des Gottesnamens, nämlich D. bzw. Ceres für die Gabe, das Getreide. Selbst einem Ennodius, der sonst solche Stilgebilde liebt, unterläuft dies nur einmal (paneg. Theod.: CSEL 6, 268, 19).

F. Altheim, Terra Mater = RVV 22, 2 (1931). – Th. Birt, Art. Ceres: Roscher, Lex. 1, 1, 859/66. – L. Bloch, Art. Kora: Roscher, Lex. 2, 1, 1284/1379. – O. E. Briehm, Les sociétés secrètes de mystères (Paris 1941). – K. Deichgräber, Eleusinische Frömmigkeit im homerischen Demeterhymnus: Abh. Mainz 1950. – L. Deubner, Attische Feste (1932). – A. Dieterich, Mutter Erde[2] (1913). – R. Förster, Der Raub u. die Rückkehr der Persephone (1874). – P. Foucart, Les mystères d'Eleusis (Paris 1914). – O. Gerhard, Über den Bilderkreis von Eleusis: AbhB 1865, 375/428. – O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte 2 (1906) 1163/93. – W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion[2] (London 1952). – Th. Hopfner, Art. Eleusinische u. andere Mysterien: PW 16, 2,1211/72. – O. Kern, Die Religion der Griechen 1 (1926); 2 (1935); 3 (1938); Art. Demeter: PW 4, 2, 2713/64. – A. Lobeck, Aglaophamos (1829). – V. Magnien, Les mystères d'Eleusis[2] (Paris 1938). – A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum (1898). – G. E. Mylonas, The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis = Wash.Univ.Studies in Language and Litt. 13 (St. Louis 1942). – M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung (1906); Geschichte der griechischen Religion 1[2] (1955); 2 (1950). – K. Schauenburg, Helios (1955). – N. Turchi, Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici (Rom 1923). – F. R. Walton, Athens, Eleusis and the Homeric Hymn to Demeter: HarvThRev 45 (1952) 105ff. – U. von Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen[2] (1955). – G. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer[2] (1912); Art. Ceres: PW 3, 2,1970/79. *I. Opelt.*

Demetrius s. Thessalonica.

Demiurgos.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient 695. II. Griechisch. a. Frühzeit 695; b. Plato 696; c. Aristoteles, Ärzte 697; d. Stoa 698; e. Sonst. hellenistische Lehre 698; f. Hermetik 700; g.

Kaiserzeitl. Philosophie 701; h. Oracula Chaldaica 702; i. Neuplatonismus 702. III. Jüdisch 704. – B. Christlich. I. Neues Testament, Apologeten 706. II. Markion 707. III. Gnostiker 708. IV. Antignostiker 709. V. Spätere Patristik 710.

Das Wort D. heißt dorisch Gemeindevorsteher, sonst Werktätiger für die Gemeinde, Techniker, dann auch Weltbaumeister, Weltschöpfer. Der Welterschaffungsmythus des platonischen Timaios, in welchem der Vorrang des Geistes gegenüber der Materie in einem zeitlichen Vorgang in Erscheinung tritt, hat dem Wort die geschichtliche Bedeutung gegeben (K. Reinhardt, Poseidonios [1920] 16) u. auch den Vorsprung gegenüber den Synonyma τεχνίτης, χειροτέχνης, χειρῶναξ, τέκτων, ἀρχιτέκτων, ποιητής. Seit den LXX ist κτίστης gebräuchlich. Das Lateinische braucht opifex, artifex, conditor, architecton, aedificator, (con)formator, fabricator, factor, effector.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Wenn der Terminus ‚Weltschöpfer' erst nach 400 vC. in Athen auftritt u. später auch für den Juden Philo u. die christl. Väter bedeutsam wird, so ist die Sache in der jüd. Theologie längst bekannt. Neben der handwerklichen Auffassung (Gen. 2, 7ff) steht die tiefsinnigere vom Schöpfungswort (Gen. 1, 3ff). Auf die Beziehung der jüd. Schöpfungslehre zu orientalischen Kosmogonien ist hier nicht näher einzugehen (vgl. L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT u. im antiken Orient [1938]). Die ägypt. Weltschöpfung behandelt H. Kees, Der Götterglauben im alten Ägypten (1941) 124. 290ff. 307ff. 441f. Der babylonische El gilt als Vater der Menschheit, Vater u. Schöpfer der Menschen; vgl. O. Eißfeldt: SbL 98, 4 (1951) 35, 2. 56f. 65; über El-Kumarbi als Vater der Götter ebd. 72. Die Inschriften von Bisutun verkünden, vielleicht nicht ohne Wirkung auf die Umwelt, daß Ahuramazda Himmel u. Erde schuf u. die Menschen (vgl. F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden [1911] 83). Über die Theorie von W. Schmidt von einem urmonotheistischen Urheberglauben Foerster 1002.

II. Griechisch. a. Frühzeit. Griechenland kennt wie der Osten u. aus dem Osten Theogonien (dazu Ziegler: Roscher, Lex. 5, 1469ff; auch Seeliger: ebd. 6, 430ff). Auf ein Chaos folgt die Generationsreihe: Uranos-Kronos-Zeus; im Kumarbibericht (darüber A. Lesky: AnzW [1950] 137ff) u. in der phönizischen Theologie des Sanchuniathon bei Euseb. praep. ev. 1, 10 sind es vier Generationen. Der griech. Hauptzeuge ist Hesiod; doch ist u. a. auch die orphische Theogonie faßbar, die, zT. an Hesiod anknüpfend, die Generationenreihe bis zu Dionysos hinabführt. Das homerische Epos weist nur in späteren Teilen genauer auf Götterkriege u. Göttergenealogien u. auf die Verbannung der Titanen in den Tartaros; aber es weiß auch von Κρόνος ἀγκυλομῆτις u. nennt Zeus den Vater der Götter u. Menschen. Hesiod (erg. 109ff) teilt den Göttern auch das Schaffen (ποιεῖν wie Gen. 1, 27) des goldenen, silbernen, ehernen, heroischen (dies ins Schema eingeschoben) u. eisernen Menschengeschlechtes zu. Weiter bildet nach Hesiod (theog. 571ff; erg. 70ff) Hephäst Pandora, die antike Eva (H. Türck, Pandora u. Eva [1931]), aus Ton (vgl. Sophocl. fr. 441 N.). Noch passender formt aus Ton Prometheus das Weib (nach Aeschyl. fr. 369; Menander fr. 535; Erinna: Anth. Pal. 6, 352; vgl. auch Semonides 7, 21) oder den Menschen überhaupt (nach Philemon fr. 89K.; Ovid. met. 1, 82; dazu auch Lact. op. dei 1, 11; Pausan. 10, 4, 4). Nach Etym. Magn. s. v. Ἰκόνιον hilft Athene mit. Die entmythologisierende Wissenschaft läßt schon bei Anaximander v. Milet den Menschen aus einem Fischwesen natürlich sich entwickeln (12 [2] A 30 D.).

b. Plato. Eine neue geistig begründete Physik u. Biologie schuf Plato. Weit gewirkt hat nicht nur die Teleologie des Demiurgen, sondern auch die Zuweisung der Bildung sterblicher Wesen an Untergötter (wohl Planetengötter; vgl. Tim. 41c. 42d. 69c). Platon, der Gott selber δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων sich nennen läßt (Tim. 41a; zu ‚Vater' als Stadtgründer A. Alföldi: Mus. Helv. 11 [1954] 134ff), ist nicht der Schöpfer des Wortes Demiurgos in der zu behandelnden Bedeutung, wie der von Plato unbeeinflußte Xenophon zeigt (mem. 1, 4, 7: σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζῴου τέχνημα). Das Wort ist aber auch nicht mit Wobbermin 77ff als orphisch anzusehen, wie späte Berichte glaublich machen könnten, besonders Proklos in Tim. 3, 209, 3 Diehl zur zitierten Stelle Tim. 41a, wo aber φαῖεν ἂν οἱ Ὀρφικοί (204 Kern) für ‚orphisch' nur den mythischen Namen Zeus deckt. Auch Pindars Fragment 57 Schr. (403 u. 546 gr. Ausg. = 66 Turyn) muß für die Demiurgvorstellung fernbleiben, so beliebt das bei Pindar erscheinende Wort ἀριστοτέχνας, ‚höchst kundig', später für den Schöpfer wurde (zB. auch Attikos bei Euseb. pr. ev. 15, 6, 12; Hierokles

in carm. aur. 1; Greg. Nyss.: PG 44, 136b; 46, 680c; Cyrill.: PG 69, 17). Das Wort stammt aus attischer Technikgesinnung (der die Welt ordnende νοῦς des in Athen lebenden Anaxagoras, bes. fr. 12, zeugt davon) im Widerspruch zur ionischen Spekulation über die ungeistige φύσις (denn mehr dichterisch ist bei Empedokles fr. 73 die bewegende Kraft der Aphrodite als Töpfer dargestellt; vgl. auch fr. 75. 86. 87. 96; etwas früher scheint Heraklit fr. 30 κόσμον τόνδε.. οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν die persische Schöpfungslehre zu verspotten; vgl. K. Joël, Geschichte d. ant. Philos. 1 [1921] 314; dazu O. Gigon, Unters. z. Heraklit [1935] 55f). Vom Timaios abgesehen, in dem der technisch nach dem Muster der Ideenwelt schaffende oberste Gott Hypostase des Allgeistes oder der Allseele ist, sei verwiesen auf Plato soph. 265c7, wo c4 θεοῦ δημιουργοῦντος steht, u. Gesetze 889c2ff. Das Wort δημιουργός findet sich auch politic. 270a 5 u. 273b 1, u. früher schon u. ohne besondere Hervorhebung Staat 507c6 u. 530a6. An der Stelle Staat 597d5 (nach 596cff, wo der abspiegelnde Künstler ironisiert ist) bildet Plato ein φυτουργός für den Schöpfer der einen Idee (eines Bettes usw.), deren technische Abbildung dem menschlichen δημιουργός zufällt, ein Gedanke, der nicht weiter verfolgt wurde. PsPlato epinom. 984c spricht von der δημιουργήσασα ψυχή (vgl. dazu H. Cherniss, Aristoteles' criticism of Plato 1 [Baltimore 1944] 603ff; W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff: Fondation Hardt, Entretiens 1 [Genf 1952] 241/83).

c. Aristoteles, Ärzte. Bei den Nachfolgern Platos trat zunächst die Demiurgosvorstellung zurück, auch bei Aristoteles, der in den Schulschriften nur von der nun teleologisch gerichteten φύσις sagen kann: οὐδὲν δημιουργεῖ μάτην (an. inc. 711a18; vgl. part. an. 645a8). Auch ist τὸ δημιουργοῦν, wie schon bei Plato Phileb. 27b, fester Gegensatzbegriff zu ὕλη. Daran schlossen einmal Ärzte an, zB. Erasistratos (dazu Wellmann: PW 6, 336, 57), nachdem schon ein Hippokrateer auf der Linie von Xenophon-Plato von den Herzohren als ποίημα χειρώνακτος ἀγαθοῦ (9, 84f L.) gesprochen hatte. Dann holte vor allem Galen in De usu part. (vgl. auch plac. 809, 6) den platonischen Demiurgen hervor (Index von Helmreich s. v.; zu 2, 446ff vgl. Reinhardt: PW 22, 732). Interessant ist 2, 158, 2ff: für die zweckmäßige Länge der Augenwimpern nimmt Moses nur den Willen Gottes in Anspruch (vgl. Jos. c. Ap. 2, 192), während nach der hellenischen Philosophie (Plato Tim. 46d) der Tätigkeit des Geistes der Zwang der Materie Schranken setzt (vom Theologem ,deus ipse se fecit' bei Seneca fr. 15 abgesehen; vgl. noch Jos. ant. 8, 280; Ael. Aristid. in Jov. 9; Papyrus M. Adler: Charisteria Rzach [1930] 8: αὐτὴν ['Αθηνᾶν ἄγειν] ἀγαγοῦσαν πᾶν τὸ γεννηθέν; Hermet. 16, 19; J. Amann, D. Zeusrede d. Ail. Aristeides [1931] 51ff; dagegen Aug. trin. 1, 1).

d. Stoa. Vom aristotelischen Physisbegriff, zT. schon von der Medizin, ging auch die Stoa aus. Materialisiert ist die Physis πῦρ τεχνικόν (Diog. Laert. 7, 156; vgl. Aug. civ. Dei 8, 5) oder es heißt Cic. nat. deor. 2, 58: mundi natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur; ebd. 142: quis opifex praeter naturam. Der Schluß von den Werken auf den Schöpfer gab den Stoikern (nachdem Aristoteles mit dem auf den ewigen Ordner vorangegangen war, nämlich in der Frühschrift περὶ φιλοσοφίας, fr. 13W.; 12R. nach Cic. nat. deor. 2, 95; abgewandelt Dio Prus. 12, 33f; sonst vgl. Cic. Tusc. 1, 68ff u. PsArist. mund. 399a14ff; K. Gronau, Poseidonios u. d. jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 230f) rhetorisch wirkungsvolle Pointen (vgl. Sext. Emp. adv. math. 9, 27. 197; Cic. nat. deor. 2, 89f. 100; auf Xenophon konnte zurückgegriffen werden: Sext. Emp. 9, 92ff). Für die stoische Anschauung sei sonst genannt Diogenes Laert. 7, 147; Seneca nat. quaest. 2, 45, 1; ep. 65, 19; 119, 15; Muson. 14, 7; 71, 11; Dio Prus. 12, 82; 36, 59; Epiktet 2, 8, 21 u. vorher 1, 6, 7 (τεχνίτης); Maxim. Tyr. 474, 1ff H. mit auch nichtstoischen Zügen; bei Marc Aurel fehlt der Vorstellungskreis; schön noch Firm. Maternus math. 7, 1, 2 (vgl. Norden, Agn. Theos 235). Ovid verknüpft Chaos (als Durcheinander gefaßt) mit dem Demiurgen, so met. 1, 21ff. 57ff. 79. Über den spielenden Demiurgen K. Deichgräber: AbhMainz 1954, 83; vgl. Procl. in Tim. 4, 334, 1 D.

e. Sonstige hellenistische Lehre. Gegenüber der stoischen u. populär gewordenen Zuweisung der Weltschöpfung an Zeus (zB. Epigrammatiker Leonidas v. Tarent: Anth. Pal. 9, 25, 5) verteidigt die skeptische Akademie die untechnische φύσις: Cic. nat. deor. 3, 27 u. bei Laktanz (für den div. inst. 3, 28, 3 aufschlußreich ist) div. inst. 2, 8, 9ff (hinter Cic. 3, 65 Plasb.) unter Abweisung der Schaffung der Materie. Darüber J. Heinemann, Poseido-

nios' metaphysische Schriften 2 (1928) 193. Der dort vorkommende Vergleich mit Wachsbildern ist den Stoikern zugewiesen bei Tertull. apol. 47, 7; Alex. Aphr. mixt. 226, 22ff; vgl. auch Marc Aurel 7, 23 u. PsLucian. Halc. 4 mit dem aus Wachs oder Ton formendem Kind. Lukian Icarom. 8 vermißt vor der Weltschöpfung Ort u. Zeit, wo der Demiurg wirken könnte. – Der Epikureer spottet über einen Gott, der wie ein Bauarbeiter sich abmüht u. sein bisheriges, ohne Weltbau geführtes Leben änderte (Diels, Dox. 300, 14ff; Cic. nat. deor. 1, 18f. 22; Lucret. 5, 156ff). Wenn Lucret. 5, 181 das Fehlen eines Exemplum gegen einen willkürlichen Schöpfungsakt Gottes ins Feld führt, so hätte dies freilich der Platoniker nie gelten lassen. Gott schaute auf die ewige Idee (Plato Tim. 29a) u. diese Idee wurde wie das Phantasiebild, nach welchem der Künstler schafft, aufgefaßt, so wahrscheinlich schon von dem Erneuerer des dogmatischen Platonismus Antiochos v. Askalon (vgl. Seneca ep. 65, 7 u. zB. Nicom. introd. ar. 9, 9ff H. u. dazu W. Theiler, Vorbereitung d. Neuplatonismus [1930] 15ff). Nach ihm hat wohl Varro (bei Aug. civ. Dei 7, 28) in Jupiter, Juno u. Minerva das schaffende Prinzip, die Materie u. die Idee sehen können. Als aus dem Haupte Jupiters entsprungen ist Minerva nach stoisierender Allegorese wohl schon des Apollodor von Athen bei Cornut. 35, 7 L. ἡ τοῦ Διὸς σύνεσις, ἡ αὐτὴ οὖσα τῇ ἐν αὐτῷ προνοίᾳ. Der Gedanke ist eigenartig ausgeführt bei Aelius Aristides in Minerv. 4f (J. Amann, Die Zeusrede des Ail. Ar. [1931] 55): 'Αθηνᾶ πάρεδρος καὶ σύμβουλος des Zeus.. ἀεὶ σύνεστι μόνη μόνῳ; ebd. 28: δύναμις τοῦ Διός. Ganz ähnlich konnte auch Hermes allegorisierend mit dem einen Gott verbunden u. doch auch wieder von ihm getrennt werden. Seneca ben. 4, 8, 1 spricht von der Vielnamigkeit des einen großen Gottes: hunc et Mercurium nostri (die Stoiker) putant, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia (also in griechisch pantheistischer Form dasselbe wie ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, Joh. 1, 1). Nach der Naassenerpredigt (Hippolyt. elench. 5, 7, 29) ist Hermes λόγος . . . ἑρμηνεὺς καὶ δημιουργός, u. ähnlich nach Porphyrios bei Euseb. pr. ev. 3, 11, 42, wo dann Ägyptisches verglichen wird; vgl. auch Tert. apol. 21, 10. Gott erscheint als ἀρχέτυπον des Menschen in der pseudopythagoreischen Schrift bei Stobaeus 4, 245, 5 (ca. 100 vC.); vgl. Clem. Al. strom. 5, 29, 1f.

f. Hermetik. Das in Ägypten unter Diokletian (U. v. Wilamowitz, Kl. Schriften 2 [1941] 218) entstandene kosmogonische Gedicht mit Zeus, seinem Sohn, dem Weltschöpfer Hermes, der wieder Λόγος als Sohn hat (hg. v. R. Reitzenstein, Zwei religions-geschichtl. Fragen [1901]; auch bei Page, Griech. lit. Papyri [Loeb] 544ff) vermischt griechische u. ägyptische Gedanken (zu Hermes-Toth R. Keydell: Hermes 71 [1936] 465) u. gehört so mit der Hermetik zusammen, in der gern Hermes einem höheren Gott gegenübertritt. Nach der Κόρη κόσμου, in der Isis, was sie von Hermes gehört hat, erzählt (exc. 23 Festugière), ist der oberste Gott (der μόναρχος: 30) selber wie der Gott des Timaios τεχνίτης (4), δημιουργός (29), dabei zunächst ἄγνωστος (3). Er leitet auch die Seelenschöpfung ein (18ff) u. hält eine Rede analog Plat. Tim. 41a. Die Planeten versprechen das Menschengeschlecht zu unterstützen, auch Hermes (26: νοῦς ἱερὸς ἐμοῦ [des göttlichen] νοῦ; vgl. Mart. Cap. 92: meae mentis ὁ νοῦς sacer, sagt Zeus zu Hermes-Λόγος; 29: ἐγὼ δὲ καὶ ποιήσω τὴν ἀνθρώπων φύσιν). Er ist als Untergott Schöpfer des Menschen. An andern Stellen ist Helios Demiurg, u. zw. ist exc. 21, 2 Helios dem höheren Demiurgen untergeordnet; er ist εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου δημιουργοῦ; ὁ ἥλιος δημιουργεῖ τὰ ζῷα usw. Auch exc. 5, 1ff ist so aufzufassen (Ausg. Festugière Bd. 3, introd. XXXVII). Helios als Demiurgos im mundus sensibilis erscheint Hermet. 16, 5. 7. 12. 17f; vgl. Asclep. 29 über sol als secundus deus; Arnob. 2, 52 Mitte; merkwürdig unter pythagoreischem Namen Hippolyt elench. 6, 28, 1. Neuplatoniker nahmen diesen Gedanken auf, so Porphyr. ad Aneb. bei Euseb. pr. ev. 3, 4, 1; Mart. Capella 185ff; Procl. hymn. 1. Über die Nachwirkung des Poseidonios in dieser Lehre W. Kroll: PW 8, 807; K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie (1926) 365ff; ebd. 373 wird auch auf die 16. Musterrede des Menander (143 Burs.) verwiesen, der Apollo-Helios als αὐτὸν τὸν ὅλων δημιουργόν oder als δευτερεύουσαν δύναμιν ansprechen will (darüber auch Reitzenstein, Poim. 281). Die am meisten orientalisch berührte, also ‚gnostische' Hermesschrift, der Poimandres, drückt den Abgrund zwischen dem geistigen Reich mit seinen Regenten, dem obersten väterlichen Νοῦς, u. der Welt der Natur u. des Fatums durch die Zwischenkunft demiurgischer Mächte aus: Λόγος (6. 10; vgl. auch Hermet. 4, 1 mit Jos. c. Ap. 2, 192), νοῦς δημιουργός

(9), Ἄνθρωπος (12). Andere Hermetikertraktate sind mehr stoisch-kosmisch gerichtet, so 5. 8 mit δημιουργός u. die von Laktanz op. dei mitbenutzte Hermetikerschrift (vgl. div. inst. 2, 10, 14; S. Brandt: WienSt 13 [1891] 255ff); 11, 11 fordert ausdrücklich wie 14, 8, mit Iren. haer. 5, 4 vergleichbar, nur einen Gott, der (14) αὐτουργός ist u. keines συνεργός bedarf; denn der αἰών, der nach 3 den Kosmos schafft (wie Janus-αἰών nach Messala bei Macrob. sat. 1. 9, 14 mit Lydos de mens. 64, 12 W.), ist δύναμις τοῦ θεοῦ.

g. Kaiserzeitl. Philosophie. Wie die Hermetik des 1. u. 2. Jh. nC. ist die mit ihr in Wechselbeziehung stehende gleichzeitige Philosophie zu der Abtrennung eines δεύτερος θεός nach dem unaussprechbaren ersten Gott gelangt in Ausgestaltung der Prinzipienreihe Materie-Idee-Gott, die bei Varro zu beobachten war u. vielleicht auf Antiochos v. Askalon zurückgeht (zB. Diels, Doxogr. 288, 1; Albin. 163, 10 Herm.; Apuleius de Plat. 86, 9 Th.). Der hoch der Welt entrückte Gott unus et solus ultramundanus kann noch mit dem Demiurgen des Timaios geglichen werden, so Apul. 95, 8 (magisiert bei Lactant. Placid. zu Stat. Theb. 4, 516); aus der gleichen Schulüberlieferung des Gaius (Phyllobolia für Von der Mühll [1945] 68ff) Hippolyt elench. 1, 19, 1ff; Clem. Alex. strom. 5, 82, 1; Maximus Tyr. 28, 8ff; 139, 2ff. Aber in der mit der letzten Stelle ähnlichen Deduktion führt der Gaiusschüler Albin. 164, 18ff zum πρῶτος θεός (vgl. auch Justin. apol. 1, 60, 5 u. dazu C. Andresen: ZNW 44 [1952/3] 190), ἀκίνητος (wie der aristotelische oberste Geist), αἴτιος für den zweiten Geist, der διακοσμεῖ πᾶσαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, 165, 3. Da scheint sich Weltordner (eigentliche Schöpfung gibt es in dem die Weltewigkeit anerkennenden Platonismus nicht mehr) u. transzendenter Gott zu trennen. Und wenn bei Plutarch aus an. procreat. 1014. 1015 u. de Is. c. 46ff das kaiserzeitliche Weltschema deutlich wird: Materie-(böse)Weltseele-Geist-Gott (so ähnlich noch Attikos unter Marc Aurel nach Procl. in Tim. 1, 391, 6ff), hat Numenius von Apamea (über ihn R. Beutler: PW Suppl. 7, 664ff; H. Ch. Puech: Mélanges Bidez [1934] 760ff; Theiler: MusHelv 1 [1944] 216f) mit prophetenhaftem Sendungsbewußtsein einen höheren Gott, den Vater, den ἀγνοούμενος, das Gute, u. dazu den Demiurgen (der im Schema die Stelle des Geistes einnimmt) verkündet (bei Euseb. pr. ev. 11, 18, 20ff); er spricht (2) von θεὸς δεύτερος καὶ τρίτος, dem Kosmos, in dem die von der bösen Weltseele bewegte Materie dem Demiurgen widersteht (vgl. auch Procl. in Tim. 1, 304, 1 u. über Harpokrations ähnliche Anschauung 304, 22ff). Bei πρῶτος u. δεύτερος θεός ist auch an Philo zu erinnern (davon unten); ihm konnte Numenius, für den Plato der Μωυσῆς ἀττικίζων war (Clem. Al. strom. 1, 150, 4), folgen. Oder man kann fragen, ob damit die Gnosis in die Philosophie einbricht (bejahend Norden, Agn. Th. 109), u. in der Tat darf man vielleicht nicht nur von der gleichen seelischen Lage u., damit verbunden, gleichen Systemtendenzen bei Numenius u. der Gnosis sprechen. Freilich hat Numenius seinerseits in der Formulierung Gnostiker beeinflußt (davon unten) u. die Oracula Chaldaica von dem Theurgen Julian unter Marc Aurel gefertigt, kennen wohl schon Numenius (S. 14 Kroll der δεύτερος νοῦς neben dem Vater).

h. Oracula Chaldaica. Aber gerade die Orakel erinnern mit ihrem βυθὸς πατρικός u. ὑπέρκοσμος u. ihrer σιγὴ πατρική an die valentinische Gnosis. Das Vorkommen auch eines δὶς ἐπέκεινα (Adad chaldäisch) u. eines ἅπαξ ἐπέκεινα (Ad) beim Theurgen gab den Orakelinterpreten seit Porphyrios immer neue u. verzwicktere Auslegungsmöglichkeiten (W. Theiler, Die Chaldäischen Orakel u. die Hymnen des Synesios = Schriften Königsb. Gel. Ges. 18,1 [1942]). Sicher ist der δὶς ἐπέκεινα, mit dem Demiurgen (τεχνίτης) gleichgesetzt, unter dem höchsten verborgenen Gott eingeordnet worden. Porphyrios ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν Λογίων (Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln) τὸν δὶς ἐπέκεινα, τουτέστι τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν τὸν παρὰ Ἰουδαίων τιμώμενον εἶναι ἀξιοῖ, wie Joh. Lyd. mens. 110, 18 Wünsch berichtet; darnach sieht Kaiser Julian (bei Cyrill. c. Jul. 76, 648 a/b) den Mangel der mosaischen Gotteslehre darin, daß sie nicht über den Demiurgen hinaufstieg. Synesios vermochte freilich die christliche Trinitätslehre in die von den Kommentaren erarbeitete Orakelphilosophie mit leichter Mühe einzubauen; δημιοεργόν (hymn. 1, 206), θεὸν τὸν κοσμοτέχναν (426), σοφία κοσμοτεχνῖτις (5, 30).

i. Neuplatonismus. Der eigentliche Schöpfer des Neuplatonismus, Plotin, hat sich von solchen interpretierenden Künsten ferngehalten. Er schätzt Numenius, aber seine Abwandlung des kaiserzeitlichen Weltschemas ὕλη-ψυχή-νοῦς-Ἕν ist durchaus innerlich dialektisch

begründet. Der νοῦς wird in der Interpretation des Timaios als δημιουργός bezeichnet 5, 1, 8 (150, 16 M.); 5, 9, 3 (220, 6). In der Schrift gegen die Gnostiker wirft Plotin ihnen vor, daß sie nicht wissen, wer der Demiurg sei (2, 9, 6 [139, 20]), u. daß sie oft die Seele als demiurgisch ansehen (2, 9, 6 [darüber unten]). Aber in derselben Schrift kann er auch vom δημιουργεῖν der Seele sprechen (4 [136, 29]; vgl. 19 [157, 14]), u. aus der Spätschrift (2, 3, 18) erfahren wir, daß die obere u. die untere Seele auch schaffen, wenn auch (103, 12) νοῦς δημιουργός ist (vgl. 4, 4, 10 Anf.; danach ist auch 5, 8, 12 [216, 11] zu fassen). Im Grunde interessiert ihn das Demiurgproblem gegenüber dem Drama des innerseelischen Aufstieges nicht, wenn er auch ungriechische Kosmosfeindschaft ablehnt. – Porphyrios hat das halbe Recht auf seiner Seite (u. vielleicht das ganze, wenn dem Timaios die mythische Form abgestreift wird), wenn er ,in Übereinstimmung mit Plotin' τὴν ψυχὴν τὴν ὑπερκόσμιον ἀποκαλεῖ δημιουργόν (Procl. in Tim. 307, 1; ähnlich 322, 1; 431, 22); etwas vorsichtiger ist er 305, 15 unter Berufung auf Plotin. 4, 4, 10 Anf. – Die sonstigen verzwickten Demiurglehren der Neuplatoniker, die sich an Interpretationen der Chaldäischen Orakel u. der gefälschten orphischen Rhapsodien ranken, können nur gestreift werden. Amelios, der Kommilitone des Porphyrios, unterscheidet einen dreifachen Demiurgen: βασιλεύς, ἀρχιτέκτων, τεχνίτης (Procl. Tim. 1, 361, 26; auch 398, 16; 306, 1; theol. Plat. 257 Portus). Der unterste ist αὐτουργός, ein Ausdruck auch der Chaldäischen Orakel (35 Kroll) u. danach des Synesios hymn. 1, 268, ferner der Hermet. 11, 14, wo der eine große Gott ausdrücklich als αὐτουργός bezeichnet wird (wie Synes. hymn. 1, 268) im Gegensatz etwa zu PsAristot. mund. 397b22, wonach Gott dem αὐτουργόν überhoben ist. Jamblichs eine Auffassung (er vertrat mehrere: Procl. in Tim. 1, 308, 18) können wir wohl aus Julian. or. 4 (171, 19; 172, 14 H.) erkennen. Im Reich des νοερόν unter dem des νοητόν herrscht Ἥλιος δημιουργός analog der lebenzeugenden Sonne in der sichtbaren Welt (der hermetische Sonnendemiurg wirkt nach). Sonst vgl. Jamblich myst. 8, 2f, wo in hermetischer Verkleidung erst an 3. Stelle der δημιουργικὸς νοῦς (= Ἀμοῦν, Φθά, Ὄσιρις) steht, 263, 10 P. Über Theodors v. Asine drei Demiurgen vgl. Procl. in Tim. 1, 309, 14; 2, 274, 27. Statt dessen setzt Syrian nur den dritten Posten im νοερόν als Demiurgen an, mythisch gesprochen Zeus neben Kronos u. Rheia. Nach dem ausgeführten proklischen System bedeutet das die 9. u. letzte Stelle im geistigen Bereich zwischen Ἕν u. Seele (mythischer Name war auch Ἥφαιστος, in Tim. 2, 98, 10; in remp. 1, 126, 20, 141, 16; F. Cumont, Recherches symb. fun. [Par. 1942] 21, 8). Aber damit war der Schematismus ad absurdum geführt. Schon der Zeitgenosse des Syrian Hierokles stellt wieder den δημιουργὸς θεός zu höchst über die ἐγκόσμιοι θεοί (in carm. aur. 1, 25, 9ff Mullach [1853]). Für sein Wirken genügt der Wille, mit dem er auch die Materie erzeugt (bei Photios 461b6ff). Zwar nicht auf den Demiurgen, aber auf das oberste Gute (das bei Hierokles nun wieder mit dem Demiurgen zusammenfällt) das niederste Sein der Materie zurückzuführen, lag in der Konsequenz des neuplatonischen Systems, vgl. Procl. in Tim. 1, 387, 25ff; inst. theol. 72; W. Theiler, Porphyrios u. Augustin (1933) 15; Festugière 4, 33ff. 314. Freiere Geister haben diese Einfachheit übernommen, Simplicius im schönen Kommentar zu Epiktets Encheiridion, natürlich auch Boethius in De consolatione philosophiae, ohne daß er dabei in dem unchristlichen Buch auf christliche Lehre zu achten hatte, ein Motiv, das immerhin den Areopagiten Dionysios (vgl. 3, 953d) bewog, an diesem Punkte Proklos die Gefolgschaft zu verweigern.

III. Jüdisch. Das Hebräische kennt, sooft auch das AT vom Schöpfungswerk zu sprechen hatte (freilich nicht wie die griech. Philosophie zum Aufweis der technischen Kräfte im All, sondern um Jahwe u. sein Volk heilsgeschichtlich zu verbinden), keinen Ausdruck für Weltschöpfer. Erst in der Weisheit Sal. 13, 1 steht: μάταιοι οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία .. οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην; u. auch die σοφία ist nun τεχνῖτις (7, 21; 8, 6), πάρεδρος (9, 4) u. παροῦσα (9,9) bei der Weltschöpfung u. mit den Eigenschaften des stoischen πνεῦμα (7,24), zugleich σύμβουλος für den Menschen (8, 9). Mehr als an die ältere jüdische Weisheitsspekulation von Prov. 8, 27 ist an die Auffassung der Athene bei Aelius Aristides zu erinnern. Das mit δημιουργός oft synonyme, aber so nur biblische κτίστης (dazu wie für κτίσις usw. Foerster 1024ff; nicht widerlegt durch Aristeasbrief 16; Hermet. 13, 17; den griech. Sanchuniathon bei Euseb. pr. ev. 1, 10, 1f; Hymn. 2, 11 von Madinet Madi ed. Vogliano

[1936]) findet sich Sir. 24, 8; 2 Macc. 1, 24; 7, 23; 4 Macc. 5, 25; 11, 5. 2 Macc. 7, 28 erwähnt auch zuerst (anders Sap. 11, 17) das Schaffen aus dem Nichts (über die Stellen Galen. us. part. 2, 158, 2ff u. Cicero bei Lact. div. inst. 2, 8, 9 oben). Die Ausdrücke, vor allem auch δημιουργός, müssen in jüdischen Kreisen dann beliebt geworden sein, wie man aus dem jüdisch beeinflußten PsKallisthenes 2, 28 im Gebet Alexanders u. aus Josephos, der das Wort zB. ant. 1, 155 u. 272 in der Paraphrase der Genesis hat, ersieht. Vor allem aber ist Philo (über ihn auch Peterson 28, 112) Zeuge, der sich des Besonderen bewußt ist, daß die Hl. Schrift der ethischen Ordnung die Himmelsordnung voranstellt (op. mund. 3; Mos. 2, 51; aufgenommen von Euseb. pr. ev. 7, 9). Philo bietet seltener κτίστης, zB. virt. 179; ἀρχιτέκτων: mut. nom. 30; τεχνίτης: op. mund. 135; κοσμοποιός: ebd. 7; ποιητής: ebd. 7. Häufig aber besonders δημιουργός. Alle Motive, die oben zur Sprache kamen, finden sich bei ihm, auch in der Hauptschrift für diese Frage, dem mit Platos Timaios wetteifernden Werk De op. mundi (weiter besonders auch aet. 13ff). Hervorgehoben sei die Vorstellung, daß der Demiurg eines Paradeigma bedarf; es ist ein Gedankenbild im θεῖος λόγος (ebd. 20); oder es heißt οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος (vgl. fug. 12; somn. 2, 45; auch Clem. Al. strom. 5, 16, 3). Eigenartig sind die Stellen, wo der λόγος Instrument der Schöpfung ist: Cher. 127 (= prov. 1, 23); leg. all. 3, 96; migr. Abr. 6; spec. leg. 1, 81; sacr. 8. Für den λόγος kann die σοφία eintreten, zB. heres 199. Die Idee wird dynamisiert, δύναμις καὶ ἡ κοσμοποιητική schon op. mundi 21. Als wirkende Kraft (wie die δύναμις von PsAristot. π. κόσμου; vgl. Pohlenz: NGGött 1942, 483f) kann der λόγος Helfer Gottes sein, ὑπηρέτης (q. deus 57), ὕπαρχος (agr. 51), da auch erstgeborener Sohn genannt, ja δεύτερος θεός (in einem Fragment bei Euseb. pr. ev. 7, 13, 1), also sozusagen in Vorwegnahme des Gedankens des Numenius; die Folge ὄν(Gott)-λόγος-κόσμος erscheint conf. 97. Zu bemerken ist nicht unwichtig, daß Philo in der griech. Hermestheologie das erwünschte philosophische Gegenstück finden konnte, während er in det. 54 u. ebr. 30 (Weisheit als Mutter) eine Umbildung des Athenemotivs bietet. Er kann aber auch von einer Mehrzahl von Hilfskräften sprechen mit Plato Tim. 41a, u. zw. in der Interpretation von Gen. 1, 26: ποιήσωμεν ἄνθρωπον, fug. 68ff (70: um Gott nicht schuldig werden zu lassen an menschlicher Schlechtigkeit); op. 75; mut. 31; conf. 179.

B. Christlich. I. Neues Testament, Apologeten. Im NT findet sich die Gottesbezeichnung κτίστης nur 1 Petr. 4, 19; τεχνίτης καὶ δημιουργός: Hebr. 11, 10; für die ,civitas dei', vgl. 12, 22, während etwa Gregor. Nyss.: PG 44, 441c den Ausdruck stoisierend im Preis der Harmonie unserer Welt verwendet. Schon die frühe christl. Literatur sucht stärker Anschluß an die Begriffe der Gebildeten; δημιουργός für Gott findet sich 1 Clem. 20, 11; 32, 2 u. a.; Just. apol 1, 20 Ende; Theophil. ad Autol. 1, 4; vgl. 1, 5 den stoischen Schluß vom Schiff auf den Lenker; Minuc. Fel. 17, 5; 18, 4; Athenagoras (mit Geffcken) 15f. Folgenschwer waren die Stellen des NT, die zwangen, das Verhältnis der Schöpferleistung Gottes (nach dem AT) u. des Sohnes abzugrenzen. Griechische, von Philo aufgenommene Überlegungen wurden fortgeführt: die Athene-Hermesspekulation, deren Sublimierung durch die Ideenlehre des Antiochos, die gnostisierende Abspaltung eines zweiten Gottes, aber auch das platonische Spiel mit den Untergöttern werden gern benützt. Hauptstelle ist Joh. 1, 1/3 (ironisiert von Kaiser Julian bei Cyrill. c. Jul.: PG 76, 825c. 901c), besonders πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο (darnach Hebr. 1, 2f), wozu die nächstliegenden philonischen Parallelen genannt worden sind. Schon die alte Interpretation (zB. Origenes princ. 1, 7, 1) stellt dazu gern Col. 1, 15ff. Wichtig ist auch 1 Cor. 1, 24: Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (vgl. Aelius Aristid. in Minerv. 28: δύναμις τοῦ Διός); σοφία u. δύναμις waren auch bei Philo dem λόγος gleichgestellt. Der Ausdruck σύμβουλος, der bei Aelius Aristides (5) für Athene verwendet war, erscheint bei Herm. sim. 9, 12, 2; 5, 6, 4 u. bei der christlichen Sibylle 8, 264 u. 440, bei Theophil. ad Autol. 2, 22; später zB. bei Lactant. div. inst. 2, 8, 7 (vgl. 4, 6, 9; 4, 11, 7), Joh. Chrys.: PG 53, 72 oben. Auf die Athenespekulation verweist Justin. apol. 1, 64. Der λόγος ist δημιουργός für Engel u. für Menschen bei Tatian 7 (7, 11 Sch.). Die ὕλη aber ist für ihn 12 (12, 23) ὑπὸ τοῦ θεοῦ (= 6 [6, 14] ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ) προβεβλημένη (gnostischer Ausdruck); das Fackelgleichnis 5 (5, 27), ähnlich bei Numenius (Euseb. pr. ev. 11, 18, 8), dafür, daß das πρῶτον αἴτιον beim Entstehen des δεύτερον nicht geschwächt

wird. Bei Athenagoras 10 (der da das Wort δημιουργός vermeidet) ist der λόγος als Schöpfer ἰδέα καὶ ἐνέργεια, letzteres für das philonische ὄργανον. Wieder kennt auch Theophilos 2, 10 den λόγος als ὑπουργός .. ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ; 2, 18 mit Verweis auf Gen. 1, 26. Im Diognetbrief 7, 2 ist παντοκτίστης offenbar umfassender als δημιουργός, schließt die Schöpfung der Materie ein, vgl. Philo somn. 1, 76. Bei Irenaeus ist neben adv. haer. 2, 2 vor allem 3, 16, 6; 3, 18, 1 zu nennen, worin Irenaeus der verlorenen Schrift des Justin gegen Markion folgt, vgl. 4, 6, 2; auf der Menschenschöpfung liegt im Hinblick auf die Menschwerdung des λόγος, die die Erneuerung, recapitulatio, des gefallenen Menschen bedeutet, der Nachdruck.

II. Markion. Nicht erst Irenaeus, schon Justin (vgl. auch ap. 1, 26, 5; 58, 1) mußte gegen die Lehre des Markion kämpfen, die in Christus nicht den vorweltlichen Demiurgen sah, sondern den unter Tiberius auftretenden Offenbarer des bisher unbekannten guten Gottes, des Herrn eines geistigen Reiches; der Demiurg ist der Ordner der Materie (Tert. adv. Marc. 1, 15). Gegenüber den griech. Systemen, zB. dem des Zeitgenossen Numenius (bei dem nach Chalcidius 295ff die Materie schlecht ist wie bei Markion nach Clem. Al. strom. 3, 19, 4), steht erstens der Demiurg nicht in einem Emanationsverhältnis zum guten Gott (welcher ἀργός bei Numenius nach Euseb. pr. ev. 11, 18, 8 u. bei Markion nach Tert. 5, 19 [645, 17] heißt, wogegen Plotin 2, 9, 1 [134, 10] polemisiert); zweitens ist der Demiurg gegenüber dem guten Gott des christl. Reiches (u. dem Teufel des Heidenreiches, Adamantios 4, 27; vgl. Epiphan. pan. 42, 3, 1f u. dazu Holl) Gott des geschichtlichen Judenvolkes, in dessen heiligen Büchern, dem Gesetz u. den Propheten, er ja auch zu Worte kommt. Übrigens hat auch Numenius den Demiurgen νομοθέτης genannt (Euseb. pr. ev. 11, 18, 7); aber das Gesetz ist hier nicht eine geschichtlich ethische Größe, sondern, griechisch gedacht, die Seinsordnung. Wichtiger als die Degradierung der Schöpfung, in der Markion gerade die bösen Seiten, Ungeziefer usw., hervorhebt, ist die Bemühung um das Problem der Gerechtigkeit, die besonders als Strafgerechtigkeit gesehen wird (Clem. Al. strom. 2, 39, 2; 3, 12, 1; vgl. G. Aulén, Das christl. Gottesbild [1930] 59ff).

III. Gnostiker. Es ist hier der Platz, um von den christlichen Gnostikern im eigentlichen Sinne zu sprechen. Auch von diesen konnten Demiurg u. Judengott gleichgesetzt werden, nur ohne die philologische Konsequenz des Markion, der die Bibel im Sinne dieses Gedankens expurgierte u. so, daß dieser Gott weniger der gerechte als überhaupt der schlechte war, die Repräsentanz des abgöttischen Weltwesens (H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1 [1934] 167). Für den Gesetzgeber u. Demiurgen liefert das bedeutsamste Zeugnis Ptolemaeus ep. ad Floram bei Epiphanios pan. 33, 3. Nach andern wurde der Kosmos von Engeln geschaffen (vergleichbar den Untergöttern bei Plato; auch Iren. 2, 2, 1; Tert. adv. Prax. 12), davon konnte einer wieder der Judengott sein, so Saturninus (Hippolyt. elench. 7, 28, 5), Basileides (Iren. adv. haer. 1, 19, 2), Karpokrates (Epiphan. pan. 27, 2, 1), Kerinthos (Epiphan. 28, 1, 3); vgl. auch Hippolyt. elench. 5, 7, 30 u. 5, 24, 3. Im übrigen kann die komplexe gnostische Frage hier nicht mehr näher erörtert werden, nicht der verschiedene Zuschuß griechischer Philosopheme. So scheinen die Peraten (nach Hippolyt. 5, 17, 2) gerade auch Beziehung zu Numenius zu haben. Auch die Gnostiker des Plotin (er verkehrte persönlich mit solchen: Porph. v. Plot. 16) kannten wohl Numenius. Sie benutzen wie dieser (nach Procl. in Tim. 3, 103, 28; vgl. Festugière 4, 123ff) dieselbe Platostelle Tim. 39e; διανοούμενον u. setzen sie nach Plotin 2, 9, 6 (139, 17) vielfach der ψυχὴ δημιουργοῦσα gleich. Der gnostische Weltschöpfer gehört zur Seele, ist im kaiserzeitlichen Weltschema um eine Stelle nach links verschoben, so daß es nun heißt: Materie (Teufel)-Seele(Demiurg)-Pneuma(Sophia)-Bythos(Guter Gott); vgl. über Valentin Hippolyt. 6, 34, 1; Orig. c. Cels. 6, 35: ψυχικὸς δημιουργός; über Herakleon Epiphan. pan. 36, 4, 5; 5, 1. Die ‚Mutter' Weisheit spielt eine beherrschende Rolle, auch als Achamoth u. Prunikos, u. sie steht anders als bei Philo u. den nichtgnostischen Christen eine Stufe höher als der Demiurg. Sie sinkt hinab, aber steigt auch wieder hinauf ins Pleroma. Ihr echtes Geschöpf ist der pneumatische Mensch, während der Zeuge ihres Falles das Seelische ist, das von ihr zum Demiurgen, dem Schöpfer des psychischen Menschen gestaltet wird (Iren. haer. 1, 10; Clem. Al. strom. 4, 90, 2, wo auffällt, daß der Demiurg, das Produkt

der Sophia, doch auch als εἰκὼν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ gilt; vgl. auch Plotin. 2, 9, 10; 146, 27; 147, 6 M.; 12 Anfang).

IV. Antignostiker. Die Bannung der gnostischen Gefahr lag für die Kirche nicht zum geringsten in dem Vermögen, das Problem vom guten u. strafenden Gott zu lösen. Empfunden wurde es schon früher, von Philo, für den op. mund. 21 nach Plato Tim. 29e/f Güte das Wesen Gottes ausmacht. Er schreibt prov. 1, 23: creaturae causa est deus ut creator, corruptionis autem ut iudex; ähnlich 35. 89. In der Gottesbezeichnung κύριος καὶ θεός (letzteres etymologisch mit τιθέναι verbunden) sieht Philo öfters die Polarität der beiden Seiten Gottes, zB. plant. 86f; somn. 1, 162f; heres 166; Abr. 145; u. begreiflich heißt sobr. 55 Gott τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου δεσπότης καὶ εὐεργέτης.. τοῦ νοητοῦ ἀγαθοῦ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης αὐτὸ μόνον. Tertullian, der Bestreiter Markions, behandelt wie schon Iren. 3, 25 das Problem. Er gibt eine Lösung, die der philonischen verwandt ist, sie allerdings auch vertieft, adv. Marc. 2, 11 Anf.: nach dem Falle Adams wird der gute Gott auch iudex; 12: bonitas eius operata est mundum, iustitia modulata est. – Origenes ist im geheimen von dem Bemühen, den guten Gott u. den Demiurgen u. Richtergott zu einen, erfüllt; das Werk gegen Kelsos, der Markion kannte u. zur Bekämpfung des Christentums benützte (5, 54; 6, 53; 6, 27), zeugt davon. De princ. 2, 4f ist gegen Markionanhänger gerichtet, die ‚gut' u. ‚gerecht' trennen; 3, 1, 16 (224, 10) wendet sich gegen Markions philologische Beweise mit dem Sprachgebrauch des AT (λεξιθηρεῖν). Die Schriftbeweise des Origenes für das Zusammenstimmen des Gerecht- u. Gutseins Gottes können nicht letzte Überzeugung schaffen; an Tieferes rührt princ. 2, 9, 7 (171, 28). Insofern freilich für Origenes (trotz des Kosmospreises c. Cels. 3, 77 [268, 26]; 4, 26 [295, 5]) der Kosmos Strafort war (Theophilus [Hieron.] ep. 96, 17, 3), ist ein Stück gnostischer Lehre ethisch gewandt übernommen. Erst bei Augustin ist aus höherer philosophisch-neuplatonischer Sicht (Procl. in Tim. 1, 378, 7ff), in Anlehnung zugleich an tertullianische Gedanken das Problem bewältigt. In dem großartigen Kapitel 13 des 19. Buches der Civitas Dei heißt es: bonum dei quod illi (dem Teufel, um den extremsten Fall zu nennen) est in natura, non eum subtrahit iustitiae dei, qua ordinatur in poena; nec ibi deus bonum insequitur quod creavit, sed malum quod ille commisit usw. Die Substanz ist nicht mehr dualistisch (was zur gnostischen Abtrennung des Demiurgen Anlaß gab); dualistisch ist der Wille, der zum Unheil der Verdammnis oder, von göttlicher Gnade unterstützt, zur Seligkeit der civitas Dei führt. Die Naturwelt wird, dies freilich in Übereinstimmung mit gnostischen Tendenzen, gegenüber dem in der Geschichte wirksamen Kampf der Willensrichtungen zurückgedrängt.

V. Spätere Patristik. Nach der Überwindung der Gnosis berührt gelegentlich die Frage der Gottgleichheit Christi das Demiurgproblem. Für Origenes, der c. Cels. 8, 12 τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας u. τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν unterscheidet, ist lehrreich c. Cels. 6, 60 (130, 21): τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου, τὸν δὲ πατέρα ... τῷ προστεταχέναι ... εἶναι πρώτως δημιουργόν (vgl. schon Iren. 4, 38, 3). Αὐτουργός ist griechischer Terminus (s. o.), etwas verschieden gebraucht bei Methodius, der das Materieschaffen des Vaters als αὐτουργεῖν bezeichnet, während der Sohn die Materie κοσμεῖ (creat. 9; vgl. oben zum Diognetbrief). Bei Origenes (c. Cels. 5, 39 [43, 22]) u. den Arianern kann der Sohn auch δεύτερος θεός heißen (Paulinus bei Euseb. c. Marcell. 28, 8; vgl. Euseb. selber pr. ev. 7, 15, 5). Er lobte Plato (ad coet. sanct. 9 [163, 18]) mit der Scheidung des πρῶτος θεὸς ὑπὲρ τὴν οὐσίαν, δημιουργός u. des δεύτερος θεός, ὑπουργήσας u. feiert die Aufgabe des λόγος; ähnlich laus Const. 6 (209, 8ff); 12 (230, 2ff; 234, 13ff). Eunomios, bei dem nach Greg. Nyss. c. Eun. 2, 360, 14 der Sohn als εἰκὼν καὶ σφραγὶς τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας bezeichnet wird, spricht ihm darum das Schaffen nicht ab; da treffen die Sekten zusammen trotz Epiph. ancor. 28, 4. Doch Basilius (29, 617) u. Gregor von Nyssa (c. Eun. 2, 372, 24) greifen Eunomios an, da der Sohn bei ihm ὑπουργός oder ὄργανον sei. Der Intellektualismus aber des Eunomios stößt sich an dem mystischen Geheimnis der Geburt bei den Kappadokiern u. bezichtigt diese gnostischer Neigungen (Greg. Nyss. c. Eun. 2, 265, 15ff). Ein unvorsichtiges Argument des Basilius veranlaßt Eunomios auch wie Epikur (s. o.) zu fragen, warum Gott nicht von Anfang an dem δημιουργεῖν zugewandt gewesen sei (c. Eun. 2, 195, 3ff). Die Frage, die für die Platoniker, wenn sie die Weltewigkeit vertraten, nicht bestand, war seit

Origenes ernstgenommen worden (princ. 1, 5); alles war schon da secundum praefigurationem. Oder Gregor v. Nazianz 37, 420: Gott vor Weltschöpfung κίνυτο κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην. Bedeutsam dann Aug. civ. D. 12, 18: in der göttlichen voluntas sind alle Dinge (res) schon da, sed eas gratuita bonitate condidit, cum sine illis ex aeternitate ... in non minore beatitudine permansit. Augustin, der den platonischen Gedanken von Untergöttern civ. D. 12, 25 ebenso wie Greg. Nyss. c. Eun. 2, 315, 9 abweist, sucht den Sohn (dessen demiurgische Aufgabe er zurücktreten läßt) mehr als die Griechen mit Hilfe platonischer Philosopheme zu erfassen. Vom Neuplatonismus ergriffen sucht er in ihm die platonische Idee (div. quaest. 23; ver. rel. 66 [species, forma]; ep. 12 Ende; ep. 14, 4 [mit der neuplatonischen Frage, Plotin. 5, 7, ob es vom Individuum Ideen gebe]). Dann erkennt er ihn in tiefsinnigen Trinitätsspekulationen als veritas, lumen omnium rationum, scientia u. ä. (trin. 4, 2; besonders civ. D. 8, 4; 8, 9f; 11, 25/28). Schön spricht er civ. D. 12, 26 von der vis effectiva des artifex deus; nachher, offenbar von Amelios angeregt (s. o.), der Vergleich Gottes nicht mit faber oder architectus, sondern mit rex. – Zu bemerken ist noch, daß Arnobius im 2. Buch, dem einzig tieferreichenden von adv. nationes, nicht ohne neuplatonische u. gnostische Beeinflussung die Schaffung der Menschenseele auf eine untergeordnete, nicht näher zu bestimmende Kraft zurückführt, besonders 36. 52. – Über Synesios, Dionysios Areop., Boethius fiel schon oben ein Wort.

R. Bultmann, Theologie des NT (1953) 70 f.– E. R. Curtius, Zur Literarästhetik des MA: Zeitschr. f. rom. Phil. 58 (1938) 435f; Europ. Literatur u. lat. MA (1948) 529. – C. M. Edsman, Schöpferwille u. Geburt Jac. 1, 18: ZNW 38 (1939) 28 ff. – R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt (1910) 235ff. 371. – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trism. 4 (Par. 1954) 275 ff. – W. Foerster, Art. κτίζω usw.: ThWb 3, 999/1034. - H. Hommel: Theologia Viatorum (1952) 150ff. – C. M. A. v. d. Oudenrijn, Demiourgos, Diss. Utrecht (1951). – E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (1935). – v. Schoeffer, Art. Demiurgos: PW 4, 2856ff. – W. Theiler, Zur Geschichte d. teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles (1925). – G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien (1896) 73ff. *W. Theiler.*

Demokritos s. Materialismus.

Demosthenes.

A. Leben u. Werk. D. wurde in Athen 384/83 geboren. Er stammte aus dem Demos Paiania (daher wird er später öfters ‚Paianieus' genannt). Bereits mit 7 Jahren verlor er seinen gleichnamigen Vater. Der Betrug seiner Vormünder, die ihm mit 18 Jahren nur noch einen Rest seines Vermögens überließen, führte ihn erstmalig in die Öffentlichkeit (Prozeß gegen Aphobos, 364 = or. 27; 28). Rhetorische u. juristische Ausbildung erhielt er bei Isaios (Dionys. Hal. Is. 1). Die Schwere der Jugend u. der Kampf um sein Erbe bestimmten seinen Weg. Eine schwache Natur u. körperliche Mängel (zarte Stimme, mangelnde Aussprache des r, starke Hemmungen) überwand er durch eisernen Willen u. zähen Fleiß. In dieser Zeit prägten sich seine Wesenszüge aus: Strenge, Verbissenheit u. Zielstrebigkeit (vgl. Kopf der Vatikanstatue). Mangelnde Einkünfte zwangen ihn, den verachteten Beruf eines Logographen u. Redelehrers zu ergreifen, was ihm die Vorwürfe der Antike u. der Neuzeit einbrachte (Aesch. 1, 94; 2, 165; Plut. D. 15; Drerup, Adv.), ihn aber für seine spätere politische Tätigkeit vorbereitete u. ihm den Weg zum Staatsmann ebnete. Beteiligung an öffentlichen Streitfällen vor Gericht (or. 51; 22; 24; 23) führte ihn zur Politik (erstes Auftreten als Synegoros gegen Leptines; or. 20 iJ. 355/54). Sein Eingreifen in die Politik wurde vor allem bestimmt durch die in Philipp drohende Gefahr (seit 359); diese Gefahr abzuwehren ist seine ganze Sorge. Damit gerät er in scharfen Gegensatz zu Aischines, Isokrates u. deren Anhänger. Erste Marksteine seines Kampfes gegen Philipp sind die 1. Philippische u. die Olynthischen Reden (seit 351), Meisterwerke seiner Beredsamkeit u. seines politischen Ringens, die ihm aber keinen konkreten Erfolg brachten. Am Frieden (346) wirkte er selbst, der Not gehorchend, mit, um Athen für die erwartete eigentliche Auseinandersetzung mit Philipp wachzurütteln u. vorzubereiten. Unerbittlich trachtete er nach der Beherrschung des staatlichen Le-

bens in Athen, bekämpfte alle, die den Zusammenschluß der Polis gegen Philipp hinderten (er belangt Aischines: or. 19), bereiste Griechenland zur Schaffung einer Allianz u. bearbeitete das Volk (2. u. 3. Philipp. Rede: 342/1), das ihm nun willig folgte. Krönender Höhepunkt war der Dank des Volkes, ausgedrückt durch die Verleihung des goldenen Kranzes (340. 339). Die Niederlage bei Chaeronea leitete auch den Niedergang des D. ein (338). Eine Rechtfertigung seiner Politik gab er im rednerischen Meisterwerk der Kranzrede (or. 18). Im Harpalosprozeß (324) mit der Strafe von 50 Talenten belegt, floh er, kehrte nach Alexanders Tod ehrenvoll zurück, war aber schon 322 wieder auf der Flucht vor Antipater u. endete im Poseidontempel von Kalauria sein an Tragik reiches Leben durch Gift. – Literatur zu Leben u. Werk: Schäfer; Blaß, Att. Ber. 3, 1^2; Schmid-Stählin 1^6, 580/96; Jaeger, D.; Jaeger, Paid. 3, 347/74; Pohlenz 429/47; Mathieu 160/84. – Überliefert sind unter dem Namen des D. 60 (darunter mehrere sicher unechte) Gerichts-, Volks- u. Prunkreden, ferner 56 Prooemien, die als Muster für seine öffentlichen Reden dienten, sowie 6 sicher unechte Briefe. Nicht alle Reden sind gehalten, manche für die Veröffentlichung überarbeitet worden; aber alle echten spiegeln die Fähigkeit des D. wider, unmittelbar und lebendig zu wirken u. haben so seinen Ruhm als erster Redner Griechenlands begründet (Blaß, Att. Ber. 49/65; Schmid-Stählin 16, 600/3).

B. Urteil der Neuzeit. Die erste neuzeitliche Berührung des Westens mit D. wurde vermittelt durch Chrysoloras, der 1396 von Konstantinopel kommend ein Manuskript von D.-Reden mitbrachte (heute im Vatikan) u. in Rom, Mailand, Florenz, Venedig, Padua lehrte. Leon. Bruni (1369/1444), dessen Schüler, übersetzte die Reden ins Lateinische. D. wirkte als Fanal der Freiheit. Bessarion suchte durch eine lat. Übersetzung der 1. Olynth. Rede den Westen zum gemeinsamen Kampf gegen die Türken zu bewegen. Die Renaissance erkannte die Bedeutung, die D. für eine soziale u. politische Erziehung haben konnte. Die erste Gesamtausgabe erschien 1504 in Venedig; eine komplette lat. Übersetzung schuf H. Wolf. Bereits 1495 übersetzte Reuchlin die 1. Olynth., später die 1. u. 2. Philipp. Rede; er gab u. a. die Kranzrede heraus. Antecellunt Demosthenis orationes forenses omnibus quae scriptae sunt, meint Melanchthon (GGN 1894, 170; Adams 136/7). Die erste engl. Übersetzung besorgte Th. Wylson (1570). In Frankreich wurde D. im 17. Jh. besonders beachtet von Fénelon. Er zieht D. dem Cicero vor; aber erreicht haben sein Ideal vom Redner beide nicht. J. de Tourreil übersetzte 1701 die wichtigsten Reden ins Französische. Das absolutistische 18. Jh. war D. abhold. Eine Neubelebung des Interesses an D. wurde durch die Ausgaben von Reiske (1770) u. Bekker (1824) herbeigeführt. In den deutschen Freiheitskriegen um 1800 wurde D. zum Vorkämpfer u. Vorbild der Freiheit (Übersetzungen von D.-Reden durch B. G. Niebuhr u. Fr. Jacobs). D. wirkte besonders auf französische, englische u. amerikanische Redner u. Politiker (vgl. G. Goffinet, D. orateur et ses rivaux français: Rev. Gén. [Brüssel 1926] 240/47; P. Clémenceau, Démosthène [Par. 1926]; Adams 138/74). – In der modernen Forschung trat neben die ideale Sicht des D. (Schäfer, Blaß u. a.) jene Richtung, die hinter dem Glanz der Reden die historischen Gegebenheiten suchte u., bestimmt von den Ereignissen der eigenen Zeit, in D. den Hemmschuh der panhellenischen Einheitsidee unter Philipp u. Alexander sah (Droysen, Beloch, Ed. Meyer u. a.). Von philologischer Seite stempelte ihn Drerup (Adv.) zu einem gewissenlosen Advokaten (heftig krit. v. K. Seeliger: HumGymn 29 [1922] 132/46); er habe auch im Urteil der Zeitgenossen u. Späteren nur wenig gegolten (Urteil). Neben P. Treves (D. e la libertà greca [Bari 1933]) u. P. Cloché (D. et la fin de la démocr. athénienne [Par. 1937]) suchte vor allem W. Jaeger nach einer umfassenderen u. gerechteren Würdigung; er sieht in D. den letzten, sich für Volk, Polis u. Freiheit verzehrenden, griech. Menschen (vgl. P. Treves, D. d'après M. W. Jaeger: ÉtClass 9 [1940] 270/93). F. Egermann erweist D. ergänzend als einen der reinsten Vertreter attischen Denkens u. hoher attischer Gesittung (Vom att. Menschenbild [1952] 57/64. 110/22). Auf diesem Wege wird die Forschung weiter nach dem eigentlichen, aus sich u. seiner Zeit zu verstehenden D.-Bild suchen müssen.

C. Wirkungsgeschichte. Mit dem Untergang der Größe Athens erlahmte, zumal die Rhetorik in der Paideia des 3. Jh. fehlte, das Interesse für die rhetorische Leistung des D., während gleichzeitig die Legenden um sein Leben zu wuchern begannen. In den

Blickpunkt trat D. erst wieder durch das Erstehen des Attizismus. Vornehmlich die Schule Athens im 1. Jh. vC. pflegte sein Werk u. verehrte den Mann. Mit Dionys v. Halikarnass im Osten u. Cicero im Westen trat D. seinen Siegeszug an, um schließlich als der griechische Redner schlechthin zu gelten. Zahlreiche Kommentare u. Scholien des 4. u. 5. Jh. nC. bekunden das lebhafte Interesse für sein Werk ebenso wie die Fülle von Deklamationsthemen, die aus dem byz. Schulbetrieb erhalten sind (verzeichnet bei R. Kohl, De scholasticarum declamationum argumentis ex historia petitis [1915] 66/82). Mit der Zweiten Sophistik wurde das Ansehen des D. kanonisch, so daß mindestens vom 2. Jh. nC. an jeder in der Schule D. kennengelernt haben wird, auch die Christen. Wir müssen damit rechnen, daß nicht wenige Autoren, heidnische wie christliche, ihr Stilvorbild D. im eigenen Stil nachgeahmt haben. Hier hätte die Darstellung einer Wirkungsgeschichte interpretierend einzusetzen (vgl. *Cicero, o. Sp. 76), die Bedeutung des D. für jene Autoren zu erarbeiten, die durch Erwähnung u. Zitate Interesse für ihn bekunden u. deren Stil seinen Einfluß erwarten läßt. Bisher fehlen Untersuchungen dieser Art völlig. Drerups Demosthenes-Buch behandelt nur das Biographische bis zu Tzetzes, dies allerdings so vollständig, daß dafür auf ihn summarisch verwiesen werden kann. Bei der Benutzung Drerups muß man jedoch beachten, daß er unter einer bestimmten Tendenz geschrieben hat u. manche Interpretation revisionsbedürftig ist. Adams will nur einen allgemeinen Überblick vermitteln. – Da die Rhetorik seit dem 2. Jh. vC. die griech. Literatur zu beherrschen beginnt, u. D. ihr über alles erstrebenswertes Ideal bedeutete, da Cicero (neben Dionys. Hal.) dem D. diesen Platz auch in Rom verschaffte, u. wir so auf Schritt u. Tritt D.' Einfluß begegnen, ist es verständlich, daß im folgenden nur Stichworte die wichtigsten Blickpunkte andeuten können. Die Wirkung des D. beruhte vor allem auf seiner Redekunst u. seinem Stil, wodurch er schon seine Zeitgenossen bezaubert hat, was selbst sein ärgster Feind Aischines bezeugt, der zuerst von seiner δεινότης spricht (3, 175; vgl. 3, 215; Dem. cor. 276). Die δεινότης (vis) wurde zum Stichwort, mit dem sein Stil hauptsächlich charakterisiert wurde. Die Begründung gibt Dionys. Hal. in seiner Schrift De admir. vi dicendi in D. Immer wieder treffen wir auf dieses Wort in Verbindung mit D., gleichermaßen bei Heiden wie bei Christen, Griechen u. Römern (die Belege bei Simchen s. v. δεινότης, vis). Man prägte ein eigenes Wort für die D.-Nachahmung: δημοσθενίζω (Plut. Cic. 24; Greg. Naz. ep. 190). Negative Stilurteile sind selten u. halten sich nach 200 nC. lediglich als Anekdoten. Zur Stilbeurteilung vgl. Blaß, Att. Ber. 3, 1²; Jeuckens 85/91; Drerup, D. 6/7. 89. 109/11. Die unter einzelnen Stichworten bei Simchen zusammengetragenen Urteile können noch ergänzt werden, vor allem aus christlichen Autoren. Das Material bedarf der Differenzierung u. historischer Betrachtung. Es ist dabei auf die Frage zu achten, ob u. wieweit eine spätere Zeit unter völlig anderen Voraussetzungen dem Stil des D. überhaupt gerecht werden konnte (s. unten Sp. 718).

I. Nichtchristlich. a. Griechen. 1. Im 3. u. 2. Jh. Das Urteil der Zeitgenossen über D. ist unterschiedlich. Unfreundlich ist es besonders bei den Anhängern der Makedonen, so bei Aristoteles, den Historikern Theopomp, Ephoros, Anaximenes, am Lebensende sogar bei dem ehemaligen Kampfgenossen Hypereides (Harpalosprozeß); Kritik findet sich auch bei Demetrius v. Phaleron, der aber seine Vortragskunst anerkennen muß (im Sinne des Aischines); man machte ihm den Vorwurf, er habe Geld von den Persern genommen u. sei aus der Schlacht bei Chaeronea geflohen (vgl. Plut. D. 9, 11. 14; Drerup, D. 30/35). Er scheint aber beim athenischen Volk in guter Erinnerung geblieben zu sein; es errichtete ihm auf Antrag seines Neffen Demochares eine eherne Statue auf dem Markt (anders Drerup, D. 84/5). Viel Legendäres bildete sich aus (erotische Geschichten, Platonschülerschaft, Studium bei Isokrates; vgl. Drerup, D. 49/82). In die gleiche Zeit fallen aber auch die Anfänge seiner Verherrlichung, begründet durch den Peripatetiker Hieronymus v. Rhodos u. den Redner Kleochares v. Myrlea; man erfuhr in gründlicher Lektüre die Wirkung seiner Rede. Sobald Mitte des 2. Jh. die Rhetorik die Alleinherrschaft der Philosophie im Jugendunterricht brach u. nach u. nach ihren Platz in der Paideia eroberte (Hermagoras), nahm der Einfluß des D. zu. Ob er in der Schule von Rhodos neben Hypereides eine Rolle spielen konnte, ist nicht gewiß. Sicher bezeugt uns Cicero von der athenischen Schule, daß ihre Lehrer Mene-

demos (or. 1, 88) u. Pammenes (orat. 105: Brutus habe mit ihm den ganzen D. studiert) D. als ihr Vorbild ansahen u. entsprechend lehrten, was aus Ciceros ganzer Einstellung zu D. hervorgeht.

2. Von Caecilius bis zu Plutarch. Noch war der Ruhm des D. nicht ganz gefestigt, da verfaßte Caecilius von Kale Akte eine Synkrisis Demosthenis et Ciceronis u. eine Demosthenis et Aeschinis, die Schule machten (s. o. Sp. 74 mit weiteren Belegen; außerdem De sublim. 34 mit Hypereides, Libanius u. vielen anderen). Nach Suda (s. v.) soll Caecilius auch eine Spezialschrift über die Echtheit der Reden des D. geschrieben haben. Sein Stilvorbild war aber Lysias. – Durch das kompromißlose Eintreten des Dionys v. Halikarnass für D. wurde dieser in attizistischen Kreisen von nun an Ideal u. Vorbild (vgl. Dionys. admir. vi dicendi in D. u. ep. ad Amm. 1; daneben viele Bemerkungen über D. in den sonstigen rhetor. Abhandlungen; einiges scheint verloren (vgl. Ende von adm. vi). Nach Dionys hat er als Redner alle weit übertroffen (ad Amm. 1, 2). Seine Meisterschaft bestehe darin, nicht einer Stilart verhaftet zu sein, sondern alle drei souverän zu beherrschen (adm. vi 8. 33/4), was seine δεινότης ausmache. Er verkörpere den χαρακτὴρ μέσος (ebd. 15); vgl. J. D. Meerwald, Studia ad generum dicendi historiam pertinentia I: De Dionysiana virtutum et generum dicendi doctrina (Amsterd. 1920); ferner Jeuckens 88/9; Nassal 141/47; Blaß, Gr. Ber. 179/85; Simchen. Der Name des D. taucht auch oft in der röm. Geschichte des Dionys auf (J. Flierle, Über Nachahmungen des D., Thukydides u. Xenophon in den Reden der Röm. Archäologie des Dionysius, Progr. München [1890]). Besonders bezeichnend ist noch ad Pomp. 3. Die Berühmtheit des Dionys im 5. Jh. (vgl. PhW 25 [1905] 147f; Doxopatres 6, 17 Walz; RhM 64 [1909] 540) mag der, damals allerdings schon selbstverständlichen, D.-Imitation Auftrieb gegeben haben. Der lange Aufenthalt des Dionys in Rom u. seine dortige Tätigkeit als Rhetoriklehrer haben sicher zusammen mit Ciceros Einfluß das Ansehen des D. in Rom gefestigt. – Für Polybios, Diodor, Plutarch vgl. Drerup, D. 122/44; für Plutarch außerdem Jeuckens 85/7. Auch für Plutarch war D. der gewaltigste u. mächtigste Redner (Alcib. 10). In seiner Lebensbeschreibung des D. tritt ein warmes Verhältnis zu D. zutage. Im Stil sagt ihm allerdings Lysias mehr zu (die zahlreichen Belege in den Indices der Ausgaben). Über philologische Arbeit an D. in dieser Zeit ist, von Dionys u. Caecilius abgesehen, wenig bekannt. Seine Reden waren in der Bibliothek von Alexandria vorhanden, katalogisiert durch Kallimachos (Dion. adm. vi 13; Schäfer 3, 2, 317/9). Einen Sachkommentar zum Gesamtwerk schrieb Didymus (Fragmenta ed. Diels-Schubart [1904]). Nach Suda (s. v.) soll Theon Kommentare zu D. geschrieben haben.

3. Zweite Sophistik u. PsLonginus. Der Attizismus, zunächst nicht einig in der Empfehlung attischer Stilmuster (Hypereides, Lysias, D.), fand in der Zweiten Sophistik sein Vorbild für Sprache u. Stil im Redner par excellence, in D. Bei aller Verehrung u. Imitation hat man aber D. nie mehr erreicht, einfach deshalb, weil die Voraussetzungen dazu fehlten. Eine Staatsberedsamkeit gab es praktisch nicht mehr; die epideiktische Gattung beherrschte das Feld (mehrere byz. Redner tadeln an D., daß er in diesem Genos nichts geleistet habe, wie es scheint bedauernd, weil er sich gerade dadurch einen großen Wirkungsbereich verschafft hätte). So ward D. vornehmlich Schulautor (s. oben Sp. 716), was aber wiederum bewirkte, daß praktisch alle gebildeten Griechen mit ihm in Berührung kamen, u. die Autoren ihren Stil nach D. richteten. – Von Dion Chrysostomos haben wir nur ein Urteil über D., das aber deutlich genug spricht. Die größten Redner miteinander vergleichend sagt er: ‚Wer wüßte nicht, daß D. δυνάμει τε ἀπαγγελίας καὶ δεινότητι διανοίας καὶ πλήθει λόγων die vortrefflichsten Redner übertroffen hat?‘ (vgl. Philostr. v. soph. 7, 1/3 über Dion: Dion habe von den Vorbildern genommen, was ihm das Beste schien, habe nach dem Klange des Platon u. D. gelauscht, zu denen er wie der Steg zum Instrument seine Eigenart mit bewußter Schlichtheit hinzuklingen lasse). – Lukian erklärt einmal (merc. cond. 25), ohne die Weisheit Homers, ohne die δεινότης des D. u. den hohen Geist Platons bliebe nur Rauch, Schwäche usw. Sooft sich Gelegenheit bietet, empfiehlt er den angehenden Rhetoren D. zum Studium. Sein eigenes Scheiden von der Rhetorik ändert daran nichts, ja gerade im Blick auf die vortreffliche Kunst des D. habe er dem niedrigen, ekelerregenden Treiben der zeitgenössischen Rhetorik den Rücken gekehrt (bis accus. 31). Er bemängelt, daß man D. nicht mehr genügend studiere u.

verstehe (rhet. praec.; Bauer 41/3). Zitate sind zahlreich (s. Indices). Die Echtheit des unter Lukian gehenden Enkomions des D. ist umstritten (für Luk.: Bauer; Drerup, D. 152/9; dagegen PhW 35 [1915] 1331ff; U. Kohlmann, De Luciani quae fertur D.s laudatio, Diss. Münster [1922]). – *Aelius Aristides, als Schüler des Herodes Atticus einer der starrsten Vertreter des Attizismus, sah in D. seinen Abgott (Drerup, D. 145; W. Schmid, Attizismus [1889] 1, 4f), den er über Platon als Vertreter der von ihm abgelehnten u. der Rhetorik hintangestellten Philosophie hob (or. 457 Dind.). Das Vorbild D. ist vor allem herausgestellt or. 47 (Dind.) am Anfang. Der Versuch, ihn im Stil nachzuahmen, ist allzu deutlich; erreicht hat Aristides ihn bei weitem nicht; man spürt den Theoretiker, der letztlich isokrateisch schreibt (vgl. H. M. Hubbel, The influence of Isokrates on Cicero, Dionysius and Aristides, Diss. New Haven [1913]; K. Münscher: Bursian 170 [1915] 61) u. nur endlose Floskeln aus D. übernimmt. So ist Aristides, der trotz glänzender technischer Sprachbeherrschung u. Sprachfertigkeit sein Ideal nicht entfernt erreicht hat, ein glänzendes Beispiel für die Meisterschaft des D., die nur verstanden werden kann aus den sozialen u. politischen Gegebenheiten des D. selbst, was Aristides neben anderem eben fehlte. – Entscheidend für die Wirkung des D. in der Folgezeit wurden Hermogenes u. Apsines mit ihrer D.-Idealisierung, beide maßgebende Autoren der byz. Rhetorenschule. Hermogenes' Werk De ideis mit den angehängten Stilcharakteristiken ist ein Methodenbuch der Stillehre an Hand des D. als des größten Stilmusters der Rhetorik (Drerup, D. 146). Ziel u. Höhe des Redners ist die δεινότης, am höchsten erreicht von D., den vor allen u. über allen es nachzuahmen gilt (vgl. bes. περὶ μεθόδου δεινότητος ed. Rabe). Ähnlich verherrlicht ist D. in der Techne des Apsines v. Gadara (3. Jh.). – Hinzuweisen ist noch auf den Rhetor Menander mit seinen D.-Scholien, dann aber vor allem auf den Verfasser von De sublimitate, einen anonymen Literarästheten. Er vergleicht im Anschluß an Caecilius D. mit anderen (Cicero, Platon, Hypereides), setzt manches aus an ihm, empfindet aber die Art des D. zu schreiben wie kaum ein anderer nach u. verrät dabei höchste Verehrung für D., wenn er von ihm beim Vergleich mit Hypereides bemerkt, D. habe die erhebendsten u. höchsten Eigenschaften besessen, ὑψηγορίας τόνον, ἔμψυχα πάθη, περιουσίαν, ἀγχίνοιαν, τάχος; er habe diese alle, wie Geschenke von Gott (sie menschlich zu nennen, sei ungehörig), reichlich auf sich vereinigt u. besiege dadurch alle Redner wie durch Blitz u. Donner. Eher vermöge man gegen heraufziehende Gewitter mit ihren Blitzen die Augen zu öffnen als sich seinen immer neu sich entfachenden Leidenschaften auszusetzen (34, 4). Über heidnische Autoren des 4. Jh. vgl. unten Sp.

b. Römer. Einfluß u. Bedeutung des D. in Rom sind eng verknüpft mit Ciceros Einstellung zu D. u. mit Ciceros eigener Wirkung. Das hatte zur Folge, daß D. bis ins lat. MA mit höchster Achtung als größter Redner Griechenlands genannt wurde. Trotzdem war nach Plinius d. J. eine unmittelbare Einwirkung des D. selten, weil die Kenntnis der griech. Sprache zurückging. Das von D. Vermittelte strömte im wesentlichen über Cicero u. in geringerem Maße über Quintilian ein. Eine zusammenfassende Darstellung über D. in Rom fehlt.

1. Cicero u. seine Zeit. Von den röm. Rednern vor Cicero ist uns zu wenig überliefert, als daß man über ihr Verhältnis zu D. urteilen könnte. Da sie sich vornehmlich vom Asianismus beeinflußt zeigen, ist D. wohl wenig beachtet worden. Cato d. Ä. soll sich allerdings, wenn Plutarch (Cato 2) recht berichtet, ausführlich mit D. beschäftigt haben εἰς τὸ ῥητορικὸν ὠφεληθῆναι. Das würde bedeuten, daß sich um 150 das Ansehen des D., das zu gleicher Zeit erst in Griechenland zu wachsen anfing, auch schon in Rom durchzusetzen begann. Ob aus dem Fehlen des Namens D. in Ciceros De inv. Schlüsse gezogen werden können auf ein ‚noch' nicht, wäre zu erwägen. Auch beim Auct. ad Herenn. fehlt er (vgl. bes. die Lehre beider über die actio, die beim späteren Cicero unlöslich mit D. verbunden ist). Aus allen übrigen rhetorischen Schriften Ciceros ist D. nicht wegzudenken. Nur auf das Wichtigste kann verwiesen werden, wobei überlegt werden soll, was für Ciceros Verhältnis zu D. bestimmend gewesen sein mag. Entscheidend beeinflußt haben ihn wohl seine athenischen Lehrer, von deren D.-Verehrung u. Verwertung er selbst spricht (oben Sp. 715; or. 1, 88; orat. 105). Daß ihr Ideal auch das seine geworden ist, wird aber, wollen wir Cicero gerecht werden, besonders dadurch bewirkt worden sein, daß ihn vieles innerlich mit D. verbunden hat. D. kämpfte für die Freiheit

der athenischen Polis, Cicero sah die res publica dem Abgrund entgegengehen u. suchte dies mit allen Mitteln zu verhindern. Der rhetorische Wirkungsbereich des D. war auch der Ciceros. Bei keinem antiken Redner stimmten die äußeren Gegebenheiten so mit denen des D. überein wie bei Cicero. So konnte letztlich kein anderer sein Vorbild werden als D. Beide verkörpern Höhepunkt u. Wende in der antiken politischen Beredsamkeit, der eine für den griech., der andere für den röm. Bereich. Man vergleiche die Olynthischen Reden mit denen gegen Catilina u. beachte, daß die Philippicae des Cicero keineswegs bloß den Namen mit denen des D. gemeinsam haben. De cor. ist für Cicero das Höchste an Beredsamkeit, was bisher geschrieben worden ist (vgl. orat. 133). Deshalb hat er sie wohl auch übersetzt (vgl. jedoch den soeben erschienenen Aufsatz von A. Dihle: Hermes 83 [1955] 303/14, dazu unten Sp. 722). Ferner war Cicero Praktiker wie D. Mit seiner Forderung, der Redner müsse vor allem den Vortrag beherrschen, konnte sich Cicero auf D. als Meister des Vortrags berufen, besonders auf den häufig angeführten Ausspruch, den zu berichten Cicero bei der Behandlung der actio nie versäumt: huic (= actioni) primas dedisse D. dicitur, cum rogaretur, quid in dicendo esset primum; huic secundas, huic tertias (de or. 3, 213; Brut. 142; orat. 57; dazu mit weiteren Belegen Blaß, Att. Ber. 3, 1^2, 23_2; Jaeger, D. 33; Drerup, D. 30; Schäfer 1, 330_1). Entscheidend aber ist, daß D. das Orator-Ideal des Cicero verkörperte. Wenn Cicero mehrfach erwähnt, D. sei Platonschüler gewesen, so ist das mehr als das bloße Aufgreifen einer Anekdote. D. war in seinen Augen umfassend gebildet, weil er die Philosophie (Platons) beherrschte u. sapientia besaß (or. 1, 89). Cicero kommt immer dort auf das Schülerverhältnis des D. zu Platon zu sprechen, wo er die Philosophie für den Redner fordert (or. 1, 89; Brut. 121; orat. 16; vgl. off. 1, 1, 4; nachdrücklich bestätigt durch Tac. dial. 32). Es ist somit natürlich, daß D. nicht nur in den rhetorischen Schriften, sondern auch in den übrigen mit hohem Lob bedacht u. als Vorbild hingestellt wird, auf das sich Cicero immer wieder beruft (vgl. summarisch die Indices der Orelli-Ausg.; Plut. Cic. 24; Nassal 141/47; M. Maykowska, D.-C.: Meander 3, 3 [1948] 184/6). D. dem als Ideal vor Augen zu halten, der ein trefflicher Redner werden will, ist Cicero ein besonderes Anliegen (or. 1, 260/2. 71). Er ist der princeps oratorum (Brut. 141). In der Auseinandersetzung mit den Attizisten beruft er sich auf D. u. seine vis: recordor longe omnibus unum anteferre huiusque vim accomodare ad eam, quam sentiam eloquentiam .. hoc nec gravior exstitit quisquam nec callidior nec temperatior; daher sei denen, die attisch reden lernen wollten, empfohlen, ut mirentur hunc maxime, quo ne Athenas quidem ipsas magis credo fuisse Atticas (orat. 23; vgl. ad Att. 15, 1a, 2; Belege zur vis des D. bei Simchen s. v.). Überragend sei er deshalb, weil er alle Stilarten meisterlich beherrscht habe. Nicht einer von den drei Stilen sei der vollkommene, sondern vollendeter Redner sei jener, der alle drei Stilarten beherrsche u. jeweils taktvoll u. klug zu wählen u. zu wechseln wisse in ihrer Anwendung (orat. 100/12). Dieses Ideal biete D. (orat. 110; vgl. Brut. 35). Diese Variationsfähigkeit zeigt er an den einzelnen D.-Reden auf (orat. 111; vgl. auch 26, wo er die Kranzrede in diesem Sinne erläutert). Fortan stehen beide, D. u. Cicero, oft nebeneinander (s. o. Sp. 90), aber die D.-Nähe Ciceros ist von niemand mehr erreicht worden. Eine zusammenfassende Darstellung des Verhältnisses D.-Cicero, die auch interpretierend beide vergleichen müßte, wäre zu wünschen (vgl. Nassal 141/47). – Wenn Dihle: Hermes 83 (1955) 303/14 stattzugeben ist (vgl. jedoch RhMus 98 [1955] 288), wäre De opt. gen. orat. nicht von Cicero, sondern zwischen Ciceros Tod u. der Mitte des 1. Jh. nC. geschrieben worden. Für die Wirkungsgeschichte des D. bliebe dann trotzdem von Bedeutung, ob es überhaupt eine lat. Übersetzung von De cor. gab, ob sie von Cicero stammt oder von einem Späteren. Auf die damit zusammenhängenden Fragen kann hier nicht eingegangen werden. Daß aber eine Einleitung geschrieben wurde zu De cor. in Form von De opt. gen., wird nur dann verständlich, wenn Cicero diese Übersetzung selbst verfaßt, oder ein anderer sie angefertigt hat u. mit der Autorität u. dem Ansehen Ciceros versehen wollte. In den leeren Raum hinein wird man die Einleitung nicht geschrieben haben, besonders wenn so detaillierte Angaben über die Art der Übersetzung gemacht werden wie hier. Die Übersetzung kann dann nur vor Mitte 1. Jh. nC. (Ascon. Mil. arg. 30, 5 St.) entstanden sein. Die zahlreichen späteren Zitate von De cor. in lat. Form machen eine Übersetzung ebenfalls wahrscheinlich.

Es scheint bisher nicht beachtet worden zu sein, daß De opt. gen. in manchem übereinstimmt mit der 2. Hypothesis (griech.) zu De cor., was eine gemeinsame Quelle voraussetzt. Dem Verfasser von De opt. gen. hat also eine griech. Hypothesis vorgelegen, die kaum isoliert im Umlauf gewesen ist, sondern zusammen mit De cor. Das legt die Vermutung nahe, daß in dem Verfasser von De opt. gen. auch der Übersetzer zu sehen ist. – Unter den Zeitgenossen des Cicero haben die D.-Reden nachdrücklich auf Sallust gewirkt, besonders auf seinen Catilina. Vornehmlich das Gedankengut der Olynth. u. Philipp. Reden hat ihn angezogen (P. Perochat, Les modèles grecs de Salluste [Par. 1949] 73/83; A. Kornitzer, Nachbildung demosthenischer Stellen bei Sallust u. Tacitus: WSt 19 [1897] 158/60).

2. Nach Cicero bis zu Quintilian. Wenngleich Cicero dem D. in der lat. Literatur Anerkennung verschaffte, so trat diese aber auch wieder durch das Anwachsen von Ciceros Bedeutung in den Hintergrund. Anerkennung vernehmen wir bei Properz (3, 21, 27) u. Petron (sat. 5, 14), die beide von den arma Demosthenis sprechen. Eine Wirkung auf die lat. Dichtung läßt sich aber nicht erkennen. – Des Livius bekannte Zusammenstellung des D. mit Cicero u. die daraus erkennbare hohe Meinung von D. wird dem Einfluß Ciceros zuzuschreiben sein (ep. ad fil., bei Quintil. 10, 1, 39). – Plinius d. Ä. vermerkt lediglich zwei auch sonst bekannte Anekdoten (n. h. 7, 30, 1; 33, 6, 25), ähnlich Valerius Max. (3, 4, 5; 7, 3, ext. 5). Ausführlich erzählt er von den im Altertum oft berichteten Übungen des D. (zB. Cic. fin. 5, 2, 5; or. 1, 260; vgl. Drerup, D. 120), wobei höchstes Lob auf D. fällt: D., cuius commemorato nomine maximae eloquentiae consummatio audientis animo oboritur (8, 7, ext. 1; vgl. 8, 10, ext. 1). – Quintilians hohe Einschätzung des D. wird vielfach durch seine unabdingbare Gefolgschaft gegenüber Cicero bestimmt sein (s. o. Sp. 98f). Ein ausführlicher Stilvergleich von Cicero u. D. findet sich 10, 1, 106/10. Die besondere Bedeutung des D. liege darin, quod et prior fuit et ex magna parte Ciceronem, quantus est, fecit. Neben Cicero ist D. der meistgenannte Redner bei Quintilian, auf den er sich oft beruft, gerne zusammen mit Cicero. Er ist Graeciae eloquentiae princeps (6, 3, 1; 12, 2, 22), im Stil hebt er an ihm die δείνωσις hervor, qua virtute praeter alias plurimum D. valuit (6, 2, 24; vgl. 10, 1, 108), spricht von fulmina, die numeris contorta feruntur (9, 4, 55). Unter den att. Rednern ist longe princeps D. et paene lex orandi; tanta vis in eo, tam densa omnia, ita quibusdam nervis intenta sunt, tam nihil otiosum, is dicendi modus, ut nec quod desit in eo nec quod redundet invenias (10, 1, 76). Damit verglichen haben die ganz wenigen, übrigens sehr zart angebrachten, kritischen Äußerungen (10, 1, 24; 12, 1, 22; 12, 10, 26) kein eigenes Gewicht u. dürfen ebensowenig wie die eine Äußerung Ciceros (orat. 104) als negative Kritik gewertet werden (so Drerup, D. 112). Ob Quintilian D. im griech. Original gelesen hat, ist nicht sicher zu erkennen. D.-Zitate sind beliebt, aber mit wenigen Ausnahmen lat. wiedergegeben.

3. Tacitus, Plinius d. J. u. die Folgezeit. Es ist zu erwarten, daß der Name des D. im Dial. de orat. des Tacitus auftaucht; in der Tat findet er sich hier in einer Zusammenstellung, die später noch öfters zu belegen ist: als Vertreter der Dichtung stehen sich Homer u. Vergil, als solche der Rhetorik D. u. Cicero gegenüber (12; ähnlich 25). Tacitus will noch einmal das Bildungsideal des ciceronischen Orator lebendig werden lassen u. beruft sich auf D. u. Cicero: quos potiores nominabo quam apud Graecos D., quem studiosissimum Platonis auditorem fuisse memoriae proditum est? (32). Auch in den historischen Schriften des Tac. hat man Berührungen mit D. erkannt (A. Kornitzer: WSt 19 [1897] 158/60). – Plinius d. J. zeigt sich in den Spuren Ciceros u. nicht im Lager der starren Attizisten, wenn er D., der ihm als Redner zusagt, dem Lysias, Hypereides u. a. entgegensetzt (ep. 1, 20, 4); temptavi, schreibt er, enim imitari D. semper tuum (ep. 1, 2, 2). Er berichtet, daß er bei der Abfassung seiner libelli de ultione Helv. die Meidiasrede des D. benützt habe (ep. 7, 30, 4; vgl. 6, 33, 11). Er hat also D.-Reden gekannt u. unmittelbar benützt. Nicht ohne Absicht vergleicht er sich mehrmals mit D. (6, 33, 11; 9, 23, 5). D. ist Vorbild des grandis orator, weil er die Grenze überschreite u. etwas wage: D. ipse, ille norma oratoris et regula. Es folgen acht griech. D.-Zitate, die wohl zT. aus einer Quelle stammen (Norden, Kunstpr. 1, 282, der De sublim. vergleicht), aber auch von Plinius ergänzt worden sein können, da er sicher D.-Reden im Urtext gekannt hat. Das wird noch dadurch unterstrichen, daß er den Rhetor Niketes aus

Smyrna als seinen Lehrer bezeugt (6, 6, 3). – Im Umkreis des Plinius u. in der Folgezeit liest man noch manches günstige Urteil über D. (Juv. sat. 10, 114. 126/32; Apul. apol. 15: D., primarium dicendi artificem ... ille summus orator; Ammian. Marcell. 30, 1, 23: D., perpetuum Graeciae decus; ein feines Stilurteil bei Firmic. Mat. mathes. 6, 22), auch manche Anekdote (bes. bei Gellius). Name u. Zitate tauchen auf bei den Grammatikern (Indices bei Keil) u. natürlich häufig bei den Rhetoren (beliebt die Zusammenstellung mit Cicero; oft erwähnt u. zitiert wird De cor., vereinzelt auch andere Reden; s. Halm, Rhetores lat. min. [1863] Indic., bes. Martian. Capella; vgl. Courcelle 198/9). Aber von D.-Nähe ist nichts mehr spürbar.

II. Christlich. a. Griech. Väter. Der Einfluß des D. auf die griech. Väter ist eng verbunden mit ihrer Einstellung zur Rhetorik. Teils waren die ersten Verfechter des Glaubens (Apologeten) von Haus aus ursprünglich Redner u. mit D. selbstverständlich in Berührung gekommen, teils studierten sie, nach Hereinnahme der Rhetorik in die christl. *Bildung (seit Clemens Alex., in verstärktem Maße im 4. Jh.), bei Rhetoren u. wurden mit dem bereits uneingeschränkt anerkannten Rhetorenideal des D. bekannt gemacht. Überdies hatten die christl. Schulen schon von früher Zeit an das Lehrprogramm der heidnischen (dazu F. Schemmel: NJb 24 [1909] 442). Rhetorik war u. blieb fester Bestandteil der ἐγκύκλιος παιδεία, u. mit ihr D., bis zum Untergang von Byzanz (vgl. Fuchs). So begegnen wir D. bei den Vätern auf Schritt u. Tritt, mit beträchtlichen Unterschieden natürlich, je nach der Stellung des einzelnen Autors zur Rhetorik. Interessiert hat er sie freilich nicht so sehr vom Inhaltlichen, vom geistigen Gehalt seiner Reden her (abgesehen von bestimmten Themata in der Schule); er war das formalstilistische Vorbild, dessen Harmonie von Sprachgewalt u. vollendeter Form auch sie bezauberte oder mindestens anregte (bezeichnenderweise fehlt D. in der Rede des Basilius an die Jugend; Isidor v. Pelusium wirft D. mangelnde Wahrhaftigkeit vor, imitiert aber seinen Stil wie kein anderer vor u. nach ihm). Aus der Überfülle kann hier nur das Wesentliche folgen. Vieles steckt zudem noch in den Autoren verborgen. Eindringende Interpretation wird auch da manches aus D. Entnommene erkennen, wo sein Name fehlt; denn die Schule hat ja ausdrücklich zur Nachahmung des demosthenischen Stils angeleitet. Somit kann das Folgende nur provisorisch sein.

1. Apologeten, Alexandriner. Bei den Apologeten begegnet der Name des D. kein einziges Mal, was aber nichts besagt; die Wertschätzung der Form setzte bei ihnen erst langsam ein, aber Berührung mit der Rhetorik zeigen schon Paulus (so daß man in seinen Briefen eifrigst nach D.anklängen geforscht hat; vgl. Norden, Kunstpr. 2, 497. 507), Justinus, Tatian, Athenagoras, besonders Theophilus u. der Diognetbrief. Demosthenisch mutet der Stil der Cohortatio des PsJustinus an (ebd. 2, 513_2; Harnack: SbB 1896, 643). Richtungweisend dafür, wie man auch bei den Apologeten manches aus D. wiederfinden wird, ist L. Alfonsi: NDidask 2 (1948) 71/3, der mit Erfolg Theophil. 1, 3 mit D. comp. 13 vergleicht. – Anders wird es mit Klemens, der die Rhetorik als unumgänglich für die Bildung des Christen fordert u. in seinen Schriften zur Genüge erkennen läßt, daß sich seine gründliche rhetorische Ausbildung auch auf D. erstreckte. Vielsagend ist, daß schon für Klemens D. der Redner schlechthin war. Ein geläufiges Wort aus Olynth. 3, 19 führt er ein mit κατὰ τὸν Ἀθηναῖον ῥήτορα (protr. 4, 61, 4). D. ist Vorbild u. Lehrer des Redners; wer sich unterweisen lassen möchte, nehme aus den Dichtern Homer, aus den Rednern D. usw. (strom. 7, 101, 4; als Topos ähnlich auch sonst, vgl. sublim. 14). Es finden sich bei ihm vierzehn Zitate aus D., zT. wörtlich mit Namensnennung. Manches mag aus anderen Quellen stammen, aber daß er die Kranzrede, aus der er fünf wörtliche Zitate u. drei Anklänge bringt, persönlich gekannt hat, steht außer Zweifel; sie gehörte zum festen Schulprogramm. – Origenes, zwar bekannt mit den Regeln der Rhetorik, aber ohne großen Bedacht auf die Form u. die rhetorischen Kunstgriffe, hat auch keinen Raum für D., der nur einmal erwähnt u. da mit starken Vorwürfen bedacht wird, allerdings in der apologetischen Schrift c. Cels. 4, 25 (alter Vorwurf, D. sei ein schlechter Mensch gewesen; vgl. Plut. dec. orat. vit. 847E/F; Gell. 1, 5, 1; 8, 3/6; vgl. im übrigen P. Koetschau, Orig. Werke I [1899] XXIVf; J. Borst, Beiträge zur sprachlich-stilistischen u. rhetor. Würdigung des Orig., Diss. München [1913] 77/90). – Das einzige Zitat aus cor. 97 bei Gregor. Thaumat. (Dankrede 17, 19 Koetschau), dem die Rhetorik auf Grund bester Ausbildung geläufig

war, scheint Gemeingut gewesen zu sein (vgl. Euseb. h. e. 6, 43, 16).

2. Die großen griech. Väter des 4. Jh. Über die mächtige Position der Rhetorik in der christl. Paideia um 300 geben die gleichzeitigen Schriften der Väter Auskunft. Im 4. Jh. ist ein gebildeter Christ ohne rhetorische Ausbildung beinahe undenkbar. Damit steht fest, daß man auch mit D. in engste Berührung kam, seine Reden las u. auf die Vorbildlichkeit seines Stils hingewiesen wurde, sofern die Lehrer nicht gerade Asianer waren, die sich aber D. auch nicht ganz verschließen konnten, weil eine Nichtbeschäftigung mit ihm in rhetorischen Kreisen längst unmöglich geworden war. Leider ist bei den Vätern des 4. Jh., von Gregor v. Naz. abgesehen, die Frage der Abhängigkeit von antiken Autoren wenig geprüft, u. bei dem reichlichen Material wird es dazu mehrerer Einzeluntersuchungen bedürfen; doch spricht Gregor v. Naz. einigermaßen für alle. Zum Verständnis gerade dieses Jahrhunderts u. der folgenden muß man beachten, daß man zwar äußerlich vermeidet, die alten Autoren ins Feld zu führen, ihnen aber in Wirklichkeit um so eifriger folgt. Man verschanzt sich auch gerne hinter der Auffassung, mit dem Erscheinen des wahren Logos sei der Logos der Rhetoren überwunden. – Von Athanasius werden wir bei seinem mangelnden Interesse für formale Fragen nichts erwarten. Eusebius bringt den Namen des D. im Zusammenhang mit dem apologetischen Topos, daß sich die Griechen gegenseitig ausgeschrieben hätten. Im einen Falle steht Clem. Alex. strom. dahinter (praep. ev. 10, 2, 6), im anderen hat er uns aus Porphyr. Φιλόλογος 'Ακρόασις fr. 2 jene Erörterung der Frage des Caecilius erhalten, ob Hypereides in seinen Reden Adv. Diondam u. De Eubuli donis den D. ausgeplündert habe oder umgekehrt, wobei die Wertschätzung des D. schön ersichtlich wird (praep. ev. 10, 3, 14/5; vgl. auch 10, 3, 17 über Abhängigkeit zwischen Isaios, Isokr. u. D., sowie solcher des Deinarchos von D.; vgl. Dionys. Hal. Dinarch. 5; Blaß, Gr. Ber. 13/5). Weitere Zitate bei Euseb. sind auch bei anderen Autoren geläufig (so h. e. 6, 43, 16 aus cor. 97; Marcell. fr. 125 aus cor. 315); dagegen scheint sich in der freien Nachahmung von D. 21, 158 in h. e. 7, 30, 8 eine Reminiszenz aus der Schule widerzuspiegeln. Ein eigentliches Verhältnis zu D. ist nicht erkennbar (für die Stellung des Euseb. zur antiken Lit. vgl. praep. ev. ed. Mras [1954] LV/VIII). – Was Gregor v. Nazianz der Rhetorik verdankt u. was sie ihm bedeutete, erkennt man aus jeder Zeile seiner Werke (M. Guignet, St. Grégoire de N. et la rhétorique [Par. 1911]; Fleury 17/99; Schürmann 10/3; Hürth; gut einführend mit Lit. B. Wyss: MusHelv 6 [1949] 177/03). In Athen hörte Gregor den Attizisten Libanius (Socr. h. e. 4, 21, 4; 26, 6; vgl. Schmid-Stählin 2, 2[6], 1001; Fleury 38) u. den Asianisten Himerius, der in Stilfragen von größtem Einfluß auf ihn war (Norden, Kunstpr. 2, 564/6). Vor allem auf diesen letztgenannten Lehrstationen hat er die Reden des D. studiert. Beredtes Zeugnis dafür ist, daß Gregor ein Exemplar des D. in Besitz hatte, das er vermutlich in seiner Studienzeit erworben hat. Interessant der Zusammenhang: Ein Freund fordert in seiner Krankheit zum Trost von Gregor Bücher, darunter D. u. die Ilias (PG 37, 69). Dieser Freund ist nach den Worten des Gregor außerordentlich unterwiesen in den göttlichen Lehren, also ein geistig hochstehender Christ. Es wirft auf die Einstellung des gebildeten Christen dieser Zeit Licht, wenn zur Lektüre auf dem Krankenbett außer der allseits geschätzten Ilias auch D. gewünscht wird. Mancher Beleg zeigt die Vertrautheit des Gregor mit D., so ep. 190 (PG 37, 309/10) an den Sophisten Eustochius in Athen, in dem er den Sophisten nach Sophistenart zu verspotten sucht u. mit einem leicht abgewandelten D.zitat (21, 66) beehrt, indem er schreibt: μικρὸν γάρ τι δημοσθενίσω σὴν χάριν. Einerseits bezeugt er dadurch, daß dem Sophisten D. alles bedeutet, andererseits erkennt man, wie geläufig ihm der Umgang mit Worten des D. war. In dem Gedicht De virtute 40 (PG 37, 683) preist Gregor als höchstes Glück die Tugend, ohne die auch sonstige höchste Güter nichts nützen, Κἂν πνέῃς δὲ θυμὸν ἐν δίκαις Δημοσθένους. Dahinter steckt eine besondere Anerkennung für D. Sonstige Reminiszenzen an D.reden sind nicht selten, besonders aus De cor., Olynth., Philipp. (Fuhr 126/8; vgl. Hürth 105/6). Gregor erhielt in der späteren christlich-rhetorischen Literatur den Namen ‚D. Christianus', er wird teils neben, teils sogar über D. gestellt (Zeugnisse bei G. Przychocki, De Gregorii Naz. epistulis quaestiones sel., Diss. Cracov. 50 [1912] 271; ByzZ 20 [1911] 27/100; übertrieben Fuhr 126. 128). – Die beiden anderen Kappadokier, die Brüder Gregor v. Nyssa u. Basilius, waren ebenfalls rhetorisch ausge-

zeichnet gebildet u. beide nach der Ausbildung zunächst als Rhetoren tätig; beide gehören dem Stil nach zu den Attizisten, so daß D. eine erhebliche Rolle für sie gespielt haben dürfte. Zu den empfehlenswerten Autoren für die geistige Bildung der Jugend gehört D. nach Basil. nicht, was aus dem Fehlen des D. in Ad. adolesc. erschlossen werden kann. In ep. 173 an Candid. vergleicht er den Adressaten mit D. (vgl. im übrigen Schürmann; ferner V. Jacks, St. Basil and Greek Literature, Diss. Wash. [1922]). Gregor v. Nyssa wollte sogar noch nach der Lektorenweihe Rhetor bleiben (Greg. Naz. ep. 43). Besonders seine Reden wimmeln von rhetorischen Floskeln u. entsprechen exakt den Regeln der Rhetorik. Da er rhetorisch weniger begabt u. weniger ‚Sklave der Rhetorik' war (P. Maas: SbB 1912, 999), ist ihm als Attizist D.-Nachahmung vor allem in Stil u. Wortgebrauch zuzutrauen. – Johannes Chrysost. ist durch seinen Lehrer Libanius sicher mit D. bekannt geworden (A. Naegele, Chrys. u. Lib.: Χρυσοστομικά 1 [Rom 1908] 81ff). In der griech. Literatur war er sehr belesen (A. Naegele, Joh. Chr. u. sein Verhältnis zum Hellenismus: ByzZ 13 [1904] 73/113); er pflegte aber nicht damit zu prunken. In De sacerd. 4, 6 (PG 48, 669) charakterisiert er die rhetorische Kunst des Isokrates, D., Thukydides u. Platon u. hebt an D. den ὄγκος hervor. Über Berührungen mit den D.-Reden einiges bei J. Dumortier, La culture profane de S. J. Chr.: MélScRel 10 (1953) 53/62. Hier wird an einem kleinen Ausschnitt gezeigt (PG 47, 495/532), wie stark D. eingewirkt hat u. wieviel eine Untersuchung über den ganzen Chrys. an D.-Gut erwarten läßt.

3. Die übrigen griech. Väter. Die Väter im Umkreis der großen des 4. Jh. u. die späteren erweisen zT. in höchst reizvoller Form die Wirkung u. Hochschätzung, die D. in der christl. Literatur genoß. Der Bischof Asterios v. Amasea, in der Rhetorik unterwiesen (vgl. Phot. bibl. cod. 271) u. belesen in klassischen Autoren (Schmid 38/40), kann es sich leisten, eine Homilie auf die hl. Euphemia folgendermaßen einzuleiten: ‚Neulich, meine Zuhörer, Δημοσθένην ἔχων ἐν χερσὶ τὸν δεινόν, ἐκεῖνα, ἔνθα δὴ τὸν Αἰσχύνην πικροῖς βάλλει τοῖς ἐνθυμήμασιν' (vgl. Dionys. Hal. Thuk. 53; Plut. Dem. 8; Maxim. Plan. 5, 542 Walz). Da ich lange bei dieser Rede verweilte (cor.), wurde mein Geist müde, u. ich bedurfte der Erholung u. des Ergehens. Ich kam dabei in die Kirche der Euphemia, sah ihr Bild ..' (PG 40, 333C). Asterios besaß also Reden des D., die er hervorholte u. studierte, strenggenommen wenigstens die Kranzrede. Mag es auch sicher sein, daß der Eingang der Homilie gesucht u. nach echter Rhetorenmanier gestaltet ist, um mit D. zu prunken u. die Zuhörer von vorneherein zu gewinnen; daß er seinen Bericht über die D.-Lektüre an den Anfang einer Homilie auf eine Heilige setzen kann, sagt uns genug. Die Art, wie er von D. u. seiner Kranzrede spricht, setzt außerdem voraus, daß er bei seinen Zuhörern D.-Kenntnisse erwarten darf. Man beachte auch die lobenden Worte, die er D. beilegt. Schmid (40) hat verschiedene Anklänge an D.-Reden auch in anderen Homilien festgestellt (so an or. 13, 19; 18, 190; 19, 3. 314). Viel wichtiger aber ist, daß Asterios im Stil D. zu folgen bestrebt war. – Synesios v. Cyrene bezeugt sein Interesse für Rhetorik in seinen Reden u. Predigten, vor allem in seinem Lob der Kahlköpfigkeit u. in seiner Nachahmung des Dio Chrysostomus (J. R. Asmus: ByzZ 9 [1900] 85/151); sein eigentliches Gebiet war jedoch die Dichtung u. die Philosophie. Er erwähnt D. in ep. 157, wo er von dem Adressaten sagt: wenn D. ihn gesehen hätte, würde er gesagt haben, ein neuer Hermes Logios sei zu den Menschen gekommen. Aus diesem an sich geläufigen Topos ist D. auch für Synesios als Rednerideal erkennbar. Einige Anklänge an Reden des D. (bei A. Hauck, Welche griech. Autoren der klass. Zeit kennt u. benützt S. v. Cyr. ?: Progr. Friedland i. Meckl. [1911] 43/4) sind meist auch sonst belegt. Ein echtes Verhältnis zu D. läßt sich nicht erkennen. – Außerordentlich ist die D.-Nähe bei dem Abt Isidor v. Pelusium, der in den antiken Autoren, weit voraus aber in D., sehr belesen ist. Isidor bringt Zitate u. Belege aus mindestens 17 Reden. Nur weniges davon findet sich auch sonst (Florilegien, Rhetoren; Belege sammelt Bayer 19/35; doch hat K. Fuhr in seiner Besprechung: PhW 36 [1916] 1164/71 nachgewiesen, wie unvollständig Bayer die D.-Zitate bemerkt hat). Einzelne Billetts (zB. 3, 49; 5, 126) seien geradezu Centonen aus D. (Fuhr 1167). Die Nachahmung setze mit Buch 2 seiner Briefe ein. ‚Bayer denkt oft an Benutzung eines rhetorischen Handbuches, u. es mag sein, daß Isid. die eine oder andere Stelle daher hat; aber bei den olynthischen, philippischen Reden u. der Kranzrede ist diese Annahme ab-

zuweisen' (Fuhr 1167). Isidor muß ein reichhaltiges Exemplar der D.-Reden in Besitz u. bei der Abfassung der Briefe stets zur Hand gehabt haben. Eine eingehende Stilanalyse könnte zeigen, daß D. bis in kleinste Einzelheiten imitiert ist. Kein antiker u. christl. Schriftsteller zeigt die D.-Nachahmung so augenscheinlich. Daß mit Lob über D. nicht gespart ist, versteht sich. Er ist Redner κατ' ἐξοχήν, ἄμαχος (2, 146), τὸ τῆς 'Ελλάδος κεφάλαιον (3, 81), ὁ δεινὸς ῥήτωρ (4, 205; 5, 497) oder 'ο ῥήτωρ (2, 146). An Höhepunkten der Darstellung häufen sich die D.-Wendungen. Blaß hat manches Zitat für die Textkritik verwerten können (ed. maior 1886). – Einige Anklänge an D. finden sich auch bei Theodoret v. Cyrus (J. Schulte, Theod. v. C. als Apologet = Theol. Stud. der Leo-Gesellsch. 10 [Wien 1904] 77). Lobend u. voller Hochachtung spricht er von ihm mit ausführlicher Zitierung von cor. 97 in ep. 21 (PG 83, 1200 C/D). Ein Christ mußte sich in der Tat durch diese Worte angezogen fühlen.

b. Byzantiner. Noch ein paar Hinweise zur Wirkung des D. in der byz. Literatur. Die Rhetorik beherrschte den Schulbetrieb der Byzantiner zu allen Zeiten (Fuchs). Die Lehrbücher des Hermogenes u. Aphthonius waren kanonisch u. damit war auch D. das Rhetorenideal. Einzelne Reden des D. wurden noch in der Schule gelesen, so sicher die Kranzrede, die Olynthischen u. Philippischen Reden, wahrscheinlich die Meidiasrede, die über die Truggesandtschaft u. Auszüge aus anderen. Daher treffen wir in den meisten Prosawerken auf seinen Namen, vorweg in der rhetorischen Literatur, deren unbestrittener Heros er ist (vgl. die zahlreichen Erwähnungen in den Indices der Ausgaben von Walz, Spengel, Rabe). Viel Neues tritt dabei allerdings nicht zutage (vgl. Krumbacher 450/6). Bezeichnend für die heroisierende Art, die nichts Negatives am Bilde des D. mehr gelten läßt, ist der Kommentar eines Anonymus zu der Rhetorik des Aristoteles B 24, 1401 b 32. Den hier ausgesprochenen harten Vorwurf gegen D. wandelt der Anonymus in ein glattes Lob: ‚In der Tat, wenn sie auf D. gehört u. seine Staatsführung beherzigt hätten, wäre dem Staat kein Unheil widerfahren, sondern nur Gutes' (Comm. in Arist. gr. 21, 2 [151, 30/152, 2 Rabe]). Im gleichen Kommentar ist D. noch mehrmals erwähnt; daneben erscheinen viele Zitate. Gleiches gilt von anderen Kommentaren zu Aristoteles. Den Einfluß auch auf den philosophischen Stil lehrt uns ein Fragment aus Jamblich (5, 443, 3/9 Walz), wo Homer, Platon u. D. als Stilvorbilder genannt werden. – Zur Charakterisierung einer bestimmten Auffassung von der Rhetorik u. damit auch von D. sei der schöne Psalmos auf die hl. Apostel von dem Hymnoden Romanos herangezogen. Ausführlich zeigt Romanos, daß mit Christus, dem wahren Logos, der Logos der Griechen überwunden u. überboten sei. Die Fischerapostel überträfen bei weitem die Redner, da Christus sie unterwiesen habe u. Gottes Stimme aus ihnen spreche. Daraus nur die entscheidenden Verse: τόνος ἡμῶν σοβεῖ Δημοσθένην, / ἡττῶνται 'Αθηναῖοι καὶ Γαλιλαίοις (136, 177/8 Christ-Paranikas). – Solche Auffassungen hindern aber nicht, in der Praxis doch in den Fußstapfen der Rhetoren zu wandeln. Die Wirkung des D. in Byzanz, begründet durch die Zweite Sophistik u. die erwähnten Lehrbücher, wurde wesentlich bestimmt durch die Nachwirkung der großen heidn. Rhetoren des 4. Jh., vornehmlich des Libanios, von dessen Einfluß auf die Väter seines Jahrhunderts schon die Rede war. Seine zahlreichen Studien über D., sein Bios, die Hypotheseis zu den einzelnen Reden, seine Synkriseis, das Enkomion auf D. in den Progymnasmata u. eine Masse von Anklängen u. Urteilen sprechen für sich; vgl. besonders or. 1. 11. 12. 15. 18 (die zahlreiche Lit. über Libanios in seinem Verhältnis zu D. bei Schmid-Stählin 2, 2^6, $998_{7/8}$; ferner R. Förster: Hermes 12 [1877] 207/16; RhM 32 [1877] 86/96; G. Middleton, Studies in the or. of Lib. 1 [Aberdeen 1919]). Selbst ein Himerios, dem Stil nach Asianer, ist Verehrer des D. gewesen (decl. 1/2; vgl. Phot. bibl. cod. 165). Vieles über das Leben des D. erfahren wir aus den Viten des Libanios, des Zosimos v. Gaza, eines Anonymus, der Suda u. des Tzetzes (über Quellen u. Zusammenhänge ausführlich Drerup, D. 205/41). Eine lebhafte Beschäftigung mit D. im 5./6. Jh. läßt die Schule v. Gaza erkennen. Vorbild für Stoff u. Gedanken ist D. neben Thukydides, für den Stil D. allein. Zitate u. lobende Erwähnungen bringen die Briefe des Prokop, in großer Zahl die Schriften des Choricius (J. Malchin, De Choricii Gazaei veterum Graec. scriptorum studiis, Diss. Kiel [1884] 12/20). Viel Material bei Phot. bibl. cod. 265. Nach ihm ist D. Norm des Attischen, er ist der Redner κατ' ἐξοχήν. Mit den Komnenen (11. Jh.) setzte eine literarische Renaissance

ein. Der Attizismus als Stilrichtung brach erneut durch u. das Studium antiker Texte setzte wieder ein; im Falle des D. sorgten die Rhetoren dafür, daß die Geltung seines Namens u. einige seiner Reden nicht in Vergessenheit gerieten. So treffen wir selbst in den Geschichtsbüchern der letzten Jahrhunderte in Byzanz auf ihn, zB. bei Anna Komnene in der Alexias (D. ist der erste Redner, daher, wie auch in der übrigen Literatur, besonders geeignet, um in einem Topos der Überbietung die Rednergabe des Alexios zu feiern: 3, 3C; 8, 7D; 10, 2B). Nikephoros Gregoras hebt an der Sprache des Andronikos d. Älteren rühmend hervor, daß sie in der Akademie u. in der Stoa gebildet sei u. nach den Lampen des D. rieche λύχνων ἀπόζειν. Das war seit Pytheas oft als Kritik an D. vorgebracht worden (Plut. D. 8; Luc. D. enc. 15; Liban. v. D. 7 u. a.), aber hier war es, entsprechend der uneingeschränkten Anerkennung des D. seit langer Zeit, positiv u. auszeichnend gemeint (hist. 8, 9, 2). Andronikos habe D., so sagt Nikephoros, noch weit überboten durch die οἰκονομία u. δεινότης seiner Reden; es sind dies seit Dionys Hal. mit D. verbundene Stilbegriffe. – Was uns in dieser Zeit an D.-Wirkung entgegentritt, ist das Gemeingut starrer Schultradition. Vom Rhetorenthron, den ihm die Zweite Sophistik im Anschluß an Dionys Hal. zuerkannt hatte, ist D. in Byzanz nie wieder herabgestiegen. Schönheitsfehler an seinem Bild hat man retuschiert u. mit leuchtenden Farben überdeckt.

c. Latein. Väter. Bei den latein. Vätern behält der Name des D., dank Cicero, Klang u. Rang; er bleibt der princeps der griech. Redner, hat aber keine eigentliche Wirkung. Die Kenntnisse des Griechischen nahmen ständig ab, aber auch da, wo diese noch vorhanden waren (zB. bei Laktanz), beherrschte Cicero das rhetorische Feld.

1. Apologeten, Hieronymus, Augustinus. Tertullian erwähnte D. nur einmal: als Vertreter der griech. Rhetorik neben Cicero als Vertreter der römischen (apol. 11, 15/6; Ellspermann 39). Ein Beleg bei Minuc. Fel. (Octav. 26, 6) geht auf Cic. divin. 2, 116 zurück. – Häufiger begegnen wir D. bei Hieronymus. Als Muster der Beredsamkeit stehen mehrmals D. u. Cicero beisammen (bei Ellspermann 130_{21}), besonders schön verbindend ep. 52, 8 (*Cicero, o. Sp. 74), wo in feinem Stilvergleich, zwar geläufigen Quellen folgend, aber treffend formuliert wird: ubi mare illud eloquentiae Tullianae, ubi torrens fluvius Demosthenis (ep. 147, 5; weitere Stilurteile über D. ep. 130, 6; 84, 6; vgl. Manitius 1, 428); si quis eloquentiam quaerit, habet in utraque lingua D. et Tullium (ep. ad Galat. 3); legite, obsecro vos, Demosthenem, legite Tullium (ep. 48, 13). Bei Hieronymus merken wir noch das Ansehen, das die Philipp. Reden genossen haben (Courcelle 53_1); bekannt war ihm aber offenbar nur eine Übersetzung von De cor., auf die er einige Male anspielt (Courcelle 48_{12}. 52f; Luebeck 55). Wenn er Petrus u. Johannes mit Platon, D., Cicero vergleicht, stehen jene zwar höher (ep. ad Paul. Nol.; vgl. Curtius 443), aber die Hochachtung vor den antiken Autoren wird genügend kenntlich (sämtliche Nachweise über D. bei Hieron.: Luebeck 55/6). – Augustinus, dem langjährigen Schüler u. Lehrer der Beredsamkeit, war Person u. Werk des D. im Rahmen der damaligen rhetorischen Kenntnisse gewiß nicht fremd; sein Werk spiegelt aber fast nichts wider; man trifft lediglich auf die geläufige Geschichte von der pronuntiatio (ep. ad Diosc. 118, 3, 22) u. eine Anspielung auf die Kranzrede, die auf Cicero weist (Courcelle 154f; G. Combès, S. Augustin et la culture class. [Par. 1927] 13). Bei seiner mangelhaften Kenntnis der griech. Sprache hat Aug. D.-Reden sicher nicht im Original gelesen.

2. Sonstige christl. Schriftsteller. Was wir sonst über D. erfahren, ist rhetorischer Aufputz, bloßes Prunken mit seinem Namen; gelesen hat ihn keiner mehr. Orosius berichtet die Geschichte vom Empfang persischen Goldes (hist. 3, 16; vgl. 3, 23, 15; Blaß, Att. Ber. 3, 1^2, 45/6; Schäfer 3, 2, 148_1). Man erwähnt ihn neben Cicero als Leuchte der Beredsamkeit (Paul. Nol. ep. 16b; Cassiod. de arte [PL 70, 1151D]; Venant. Fort. carm. 7, 12; 8, 1, 3). Man benützt ihn für einen Topos der Überbietung (Auson. ep. ad Symm. 2; Sid. Apoll. ep. 8, 2, 2; carm. 23, 136/44) u. einen Unsagbarkeitstopos (Benzo v. Alba 598, 47/9; dazu Curtius 168ff). Man prunkt mit ihm (Fulgent. v. Ruspe serm. ant. 116, 14; Courcelle 208). Häufiger begegnen wir D. noch bei Apollinaris Sid.; dieser spielt auf die Übersetzung von De cor. durch Cicero an (ep. 2, 9, 5) u. stellt ihn mehrmals mit Cicero zusammen (ep. 8, 1, 2; 8, 2, 2); er spricht auch von Cicero als Nachfolger des D. (sine fine secutus fabro progenitum, carm. 2, 186/7). Am schönsten spricht Apollin. Sid.

über D. in einem Topos der Überbietung (carm. 23, 136/44): vir semper popularitate crescens / et iuste residens in arce fandi. Ennodius spricht vom ‚gladius' des D. u. des Cicero, ein anderes Mal vom ‚aurum' des D. u. vom ‚ferrum' des Cicero (CSEL 6, 200, 1; 6, 12, 2). – Nicht weniger als 70 griech. Zitate bringt Priscian aus D. in seiner institutio, meist mit Namen u. Redeangabe. Sie brauchen durchaus nicht alle aus Apollon. Dysc. u. Herodian zu stammen (Courcelle 308); der Umgang mit D. war im Kpel des 6. Jh. noch eine Selbstverständlichkeit.

Ch. D. Adams, Demosthenes and his influence (Lond. 1927). – A. Bauer, Lukians Δημοσθένους ἐγκώμιον (1914). – L. Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung, Diss. Tüb. (1915). – F. Blass, Attische Beredsamkeit 3, 1² (1893); Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus (1865). – P. Courcelle, Les lettres grecques en occident² (Paris 1948). – E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. MA² (Bern 1954). – E. Drerup, Aus einer alten Advokatenrepublik (1916); D. im Urteil des Altertums = Stud. zur Geschichte u. Kult. d. Altert. 12, 1/2 (1923). – G. L. Ellspermann, The attitude of the early Christian writers towards pagan literature and learning = Cath. Univ. of America, Patr. Stud. 82 (Wash. 1949). – E. Fleury, S. Grégoire de Nazianze et son temps² (Paris 1930). – F. Fuchs, Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter = Byz. Archiv 8 (1926). – K. Fuhr, Rhetorica: Novae Symbolae Joachimicae (1907) 111/33. – X. Hürth, De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus, Diss. Straßb. (1907). – W. Jaeger, D. (1939); Paideia 3 (1947) 345/74. 456/62. – R. Jeuckens, Plutarch v. Chaeronea und die Rhetorik, Diss. Straßb. (1907). – Ae. Luebeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit (1872). – G. Mathieu, D., l'homme et l'oeuvre (Paris 1948). – F. Nassal, Aesthetisch-rhetorische Beziehungen zwischen Dionysius von Halikarnass u. Cicero, Diss. Tüb. (1910). – M. Pohlenz, Gestalten aus Hellas (1950). – A. Schäfer, D. u. seine Zeit² (1885/7). – M. Schmid, Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amasea u. zur philologischen Würdigung seiner Schriften, Diss. München (1911). – H. Schürmann, De Ss. Basilio et Gregorio Nazianzeno literarum antiquarum studiosis, Progr. Kempten (1862 u. 1872). – G. Simchen, Veterum scriptorum de D. iudicia = Festschrift z. 50. Vers. der Philol. (1909).

V. Buchheit.

Demut.

Der Begriff der christl. Demut, dessen Entstehung u. Entwicklung in den folgenden Zeilen behandelt werden sollen, hat seine volle Entfaltung in der Theologie Augustins erfahren. Es erscheint daher angebracht, an der augustinischen D.lehre die älteren Vorstellungen u. Meinungen, die sich auf diesen Gegenstand beziehen, als Vor- oder Frühstufen zu messen. Zum entwickelten D.begriff, wie er bei Augustin vorliegt, gehören im wesentlichen folgende Vorstellungen: 1) D. ist zunächst die Erfüllung der absoluten Gehorsamspflicht gegenüber Gott, während die Ursünde, die superbia, in der Behauptung des eigenen, Gott entgegenstehenden Willens liegt. In der D. Christi ist Gehorsam u. Selbstaufgabe in vollkommener Weise vollzogen u. dadurch die Erlösung des Menschen von der Sünde gewirkt. Wenn der Mensch diese Erlösung im Glauben hinnimmt, ohne eigene Leistung geltend zu machen, erfüllt er damit einen Teil der von ihm geforderten D. Der andere Teil besteht in der Unterordnung unter den Nächsten, in dem ihm Gott begegnet. Vorbild für diese Haltung ist die Dienstwilligkeit u. Aufopferung Christi für die Menschen. – 2) Die vom Menschen in der Nachfolge Christi geübte D. muß freiwillig sein. Es genügt nicht, daß die demütige Haltung gegenüber Gott u. dem Nächsten nur aus der Erkenntnis des eigenen Unwertes, der eigenen Sündhaftigkeit resultiert, wodurch der Mensch lediglich einer gegebenen Situation Rechnung trägt. Vielmehr soll gerade der demütig sein, der Verdienst u. Leistung aufzuweisen hat, so wie auch Christus sich freiwillig, trotz des ihm angemessenen hohen Platzes, erniedrigte. Erst durch D. wird Verdienst echtes Verdienst. – 3) Diese freiwillige D. wird als Tugend, d. h. als objektivierbarer ethischer Wert verstanden. Sie ist demnach nicht nur die angemessene, von Gott gebilligte Haltung des erlösten Sünders gegenüber Gott u. dem Nächsten, sondern außerdem auch eine in verschiedenen Vollkommenheitsgraden ausübbare u. bewertbare Tugend, ja die Tugend schlechthin, weil ihr alle anderen subordiniert werden können. Die D. gehört mithin nicht nur in den Bereich der religiösen Erfahrung u. des religiösen Verhaltens, sondern auch in den des objektivierenden ethischen Denkens. Zwischen der D. u. den übrigen Tugenden besteht

eine begrifflich zu fixierende Relation dergestalt, daß die D. bei jeder positiv zu bewertenden sittlichen Handlung, auch wenn diese a parte potiori als tapfer, gerecht o. ä. zu qualifizieren ist, beteiligt sein muß. Fehlt die D., steht an ihrer Stelle notwendigerweise die superbia, die positive Selbstbewertung der Leistung, durch welche die Handlung verdorben, d. h. ihres sittlich guten Charakters entkleidet wird. Ohne D. kann es demnach keine Menschenwürde geben, da diese nur dem Menschen als sittlich handelndes Wesen eignet. – Die Kombination des religiösen u. des ethischen Aspekts ist also ein besonderes Kennzeichen der entwickelten D.lehre.

A. Nichtchristlich. I. Griech.-römisch. Die D. als Tugend ist der gesamten antiken Ethik fremd. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß christl. Autoren später nicht selten antike ἐπιείκεια, ἀτυφία, mansuetudo u. ä. als D. gedeutet haben (zB. Origenes, s. u. Sp. 755). Gewiß wird das antike Denken seit alter Zeit von der ehrfurchtsvollen Selbstbescheidung des Menschen gegenüber den Göttern oder dem Schicksal, von der Sorge um die dem Menschen gesteckten Grenzen beherrscht. Die Gefährdung, die für den Menschen eintritt, den Glück oder Leistung über andere emporgehoben haben, ist ein Hauptproblem der attischen Tragödie. Hybris gegenüber den Göttern oder gegenüber den göttlichen Satzungen für das menschliche Zusammenleben gilt seit alters als Hauptverfehlung, deren sich ein Mensch schuldig machen kann. Die Übermächtigkeit der Götter, die es lieben, Hohe zu erniedrigen u. Niedrige zu erhöhen, u. die Hinfälligkeit alles Menschlichen ist eine immer wieder ausgesprochene Erfahrung (zB. Il. 21, 264; Od. 22, 289; Hes. op. 5ff; Pind. Pyth. 8, 95; Herodt. 1, 32; 3, 40; 7, 10; Eur. Troi. 612; Xen. Hell. 4, 4, 23; Menand. fr. 740 K.; Cic. ad fam. 4, 5, 4). Wie der Mensch den Göttern gegenüberzutreten hat, zeigen besonders eindrucksvoll die Worte der Danae bei Simonid. fr. 37 (PLG 3[4]). Dem röm. Triumphator, der bei seinem Einzug einem θεὸς ἐπιφανής gleich wurde, hatte ein hinter ihm stehender Sklave ständig das ‚hominem te esse memento' zuzuflüstern (Epict. 3, 24, 85; Tert. apol. 33, 4), u. das γνῶθι σεαυτόν des delphischen Gottes verwies den Menschen in seine Schranken. Die mit der Erkenntnis eigener Schwäche u. Fehlerhaftigkeit verbundene Demütigung gilt dann in der ganzen hellenist. Ethik als erste Stufe der προκοπή, des sittlichen Aufstiegs (Epic. fr. 522 Us.; Epict. 2, 11, 1 u. a.). – Das alles bedeutet letztlich nichts als die Forderung, sich selbst u. seine Grenzen zu erkennen, keinesfalls aber, freiwillig auf seinen Wert zu verzichten u. sich zu demütigen. Im Gegenteil, alle antike Ethik basiert geradezu auf einem ausgesprochenen Selbst- u. Wertgefühl des einzelnen Menschen (deutlich zB. bei Aristot. e. N. 1158b 10ff, aber auch in der seit früher Zeit geläufigen moralischen Disqualifizierung des sozial Niedrigen, des πονηρός u. des Sklaven, etwa Od. 17, 323). Die Grundsätze des μηδὲν ἄγαν u. γνῶθι σαυτόν stammen aus einer Adelsethik! Aristoteles (e. N. 1127b 25), Theophrast (char. 1) u. Spätere (Philod. vit. p. 36 Jensen) haben sogar die scherzhafte Selbstverkleinerung, die Ironie, ausdrücklich getadelt. Freundschaft ist nur möglich, wenn bei einem Teil nicht das Gefühl des minderen Wertes vorhanden ist (Cic. Lael. 29ff; Hor. sat. 1, 6). Der Schmeichler, der sich auf den eigenen Wert nicht besinnt, gehört zu den verächtlichsten Erscheinungen der ethischen Typologie (Plat. Phaedr. 240B; Aristot. pol. 1313b 41; Plut. adul. ab am. intern. pass.). Demütigung des Kindes gilt als schwerer pädagogischer Fehler (Poseidonios bei Sen. ira 2, 19/21; ähnlich Plut coniug. praec. 8). Diesem Wertgefühl, das die antike Ethik beim Menschen voraussetzt u. fordert (Aristot. rhet. 1383b 12ff), widersprechen nicht die zahlreichen Mahnungen zur ἐπιείκεια, μετριότης, πραότης, comitas u. facilitas oder die Warnungen vor dem Hochmut (zB. Philod. vit. p. 27 J.). Die hohe gesellschaftliche Kultur des klassischen Athen hatte überaus feine Regeln für ein reibungsloses menschliches Zusammenleben entwikkelt, wie es Platons Dialoge u. Menanders Komödien wohl am schönsten zeigen. Der ἀνὴρ ἀστεῖος sagt ἴσως, wenn er es genau weiß, u. ἡμεῖς, wenn er die eigenste Meinung vertritt; man will also den Mitmenschen nicht verletzen, gewinnt aber gerade durch solche höflichen Umgangsformen die Möglichkeit, die eigene Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, ohne den Ansprüchen des anderen zu nahe zu treten. Die ἀτυφία des Sokrates (Plut. gen. Socr. 12), seine oft ganz unantik anmutende (man vgl. etwa Plutarchs Schrift über das Selbstlob) Abneigung dagegen, Lob oder Achtung zu beanspruchen, ist nicht nur als Gewächs attischer Urbanität zu verstehen, hat aber auch nichts mit D. in unserem Sinn

zu tun. Sie steht vielmehr in enger Beziehung zum Nichtwissen des elenktischen Philosophen u. dient, wie nicht wenige Dialogszenen Platons zeigen, häufig gerade der Selbstbehauptung im Gespräch, dem Erweis der Überlegenheit des Sokrates. Der Sokratiker Aischines hat ganz folgerichtig diese ἀτυφία als Mittel zur Erlangung der αὐτάρκεια betrachtet, u. im Prinzip folgt ihm darin die gesamte hellenist. Ethik. Damit ist nun allerdings nicht gesagt, daß Bescheidenheit u. Vermeidung des Hochmutes nur in Vorschriften für ein äußerlich urbanes Verhalten gelehrt würden. Vielmehr heißt es zB. bei Plautus ganz ausdrücklich (Trin. 320ff), daß nur der etwas tauge, der gering von sich selber denke (contemnere) u. sich nicht daran genügen lasse, ‚quam probus sit'. Bescheidenheit ist also durchaus eine Tugend auch der Gesinnung, u. ebenso ist an der superbia, der ὑπερηφανία, nicht nur die Auswirkung, sondern vor allem die zugrunde liegende Gesinnung verächtlich (vgl. etwa die Definition bei Theophr. char. 24, 1). Ἀφέλεια u. ἀτυφία (SVF 1, 127) verbieten dem Philosophen, sich selbst für einen σπουδαῖος, einen Weisen zu halten (Chrysipp: SVF 3, 662; Sen. vit. beat. 17, 3; M. Anton. 8, 1 u. a.). Wie im Judentum (s. u. Sp. 743) der Hochmut des Gerechten so gilt in der hellenist. Ethik der des Weisen als besonders unangebracht. – Jene Tugenden des angenehmen Zusammenlebens, die mores facillimi (Cic. Lael. 11), erhielten seit hellenistischer Zeit zunehmende Bedeutung, weil die Menschen nicht mehr durchweg in ihren angestammten, übersehbaren Lebenskreisen verweilten, sondern bei den wechselnden politischen Verhältnissen u. der weithin bestehenden Freizügigkeit sich häufig in neuer Umgebung zurechtfinden mußten. Alte Unterschiede schliffen sich ab, u. die philosophische Ethik, die eigentliche Leiterin der Menschen (mindestens der Gebildeten) jener Zeit, hat ganz folgerichtig sehr bald das Ideal der Kosmopolis gelehrt, in der alle als Einem Gott oder Einem Schicksal untertan das gleiche Bürgerrecht besitzen u. einander, ob Freie oder Sklaven, Hellenen oder Barbaren, in brüderlicher φιλανθρωπία begegnen sollen. Diese Vorstellung gehört außer dem Kynismus vor allem der älteren u. jüngeren Stoa (SVF 3, 245. 314. 336; Sen. ep. 47, 1), während sich die mittlere im Einklang mit Akademie u. Peripatos zurückhaltender äußert (zB. Hecato fr. 14 Fowler). Vorgebildet ist sie schon in der Sophistik, vor allem bei Euripides (Ion 855ff; El. 380ff; Bacch. 483f) u. in der Medizin, hier vielleicht unter pythagoreischem Einfluß (L. Edelstein, The Hippocr. Oath [Baltim. 1934] 34f). Diese fortschreitende Anerkennung der Gleichberechtigung aller Menschen (wenigstens in der Theorie) vollzieht sich jedoch nicht, indem die Forderung nach Selbstverkleinerung der Hohen u. Selbstbewußten Boden gewinnt. So stammen etwa die vielen Anweisungen für ein freundliches, umgängliches Verhalten, die Cicero zu geben weiß, vorzugsweise aus dem betont aristokratischen Kreis der mittleren Stoa (zB. off. 1, 90). Nicht zufällig bezeichnen die hier auftretenden Wörter wie ἠπιότης, ἐπιείκεια, clementia, comitas seit alters gerade die vom Fürsten geforderten Eigenschaften, der sich im vollen Bewußtsein seiner Macht u. Würde freundlich herabläßt, nicht aber erniedrigt (Od. 2, 47; Diod. 9, 11, 1; Philod. reg. Hom. 7, 12; Plut. Cleom. 13; ad princ. inerud. 4; ‚De clementia' als Titel in der Fürstenspiegel-Literatur zB. bei Seneca; vgl. ferner K. Emminger, Studien zu den byz. Fürstenspiegeln 1/2, Progr. Max. Gymn. München 1906/1913). Die ἐπιείκεια der hellenistisch-kaiserzeitlichen Ethik beruht wie ihre Vorgängerin, die ἀστειότης u. μετριότης des klassischen Athen, ganz wesentlich auf dem Selbstgefühl dessen, der im Bewußtsein eigenen Wertes auch Wert u. Anspruch des Mitmenschen anerkennt (vgl. etwa Plin. ep. 9, 9, 2 mit ep. 9, 5, 3). Epiktet, der doch so oft gegen Bildungs- u. Standesdünkel eifert, sagt ganz nüchtern, daß man die Menschen danach einteilen solle, ob sie besser, schlechter oder ebenso gut seien wie man selbst (bei Stob. flor. 3, 1, 151). Von freiwilliger Selbstverkleinerung ist nie die Rede. – Dem eben Dargelegten entspricht der Sprachgebrauch. Ταπεινός u. humilis, später die bevorzugten Ausdrücke für ‚demütig' im christlichen Sinn, bedeuten entweder ‚niedrig, am Boden befindlich', auch ‚arm, geringfügig, (sozial) niedrig', oder aber, wenn damit eine Gesinnung ausgedrückt werden soll, stets ‚niedrig, unwürdig, servil'. Ταπεινός, humilis ist ein schlechter, ärmlicher Stil (Aristot. poet. 1458a 18; rhet. 1404b 6; Quint. inst. 8, 3, 48), eine geringfügige Angelegenheit (rhet. Herenn. 1, 5) so gut wie eine unwürdige, negativ bewertete Gesinnung oder Handlung (Plat. leg. 774C; Epic. fr. 488 Us.; Epict. 3, 24, 56; Sen. const. 10, 2; ir. 2, 6, 1). Gern wird das Wort darum mit αἰσχρός, φαῦλος oder ἀνελεύ-

θερος gekoppelt (Plat. leg. 791 D; Aristot. rhet. 1384a 4). Von πρᾶος u. ä. bleibt es streng geschieden (Isocr. Nicocl. 34; Cass. Dio 74, 5, 7). Ταπεινός oder humilis kann auch einfach die gedrückte, vielleicht erbarmenswürdige Situation u. die dementsprechende Haltung des Bittenden oder Unglücklichen (Cic. inv. 1, 22; pro Font. 33; Apul. met. 6, 20; Amm. 17, 1, 12), des Sklaven (Men. fr. 564 K.), des Liebhabers (Prop. 1, 10, 27), oder auch einfach des Menschen gegenüber Gott bzw. der Natur (Prop. 3, 17, 1; Sen. nat. qu. 3 praef. 10) genannt werden. Wenn Cicero angesichts der ihm drohenden Anklage Haar u. Bart wachsen läßt, Trauerkleider anlegt u. dem Pompeius zu Füßen fällt (Cass. Dio 38, 14, 7; Plut. Cic. 30; Cic. ad Att. 10, 4, 3), mit welchen Gesten er seine persönliche Würde bewußt als gemindert erscheinen läßt u. die niedrige Haltung eines Elenden, Bemitleidenswerten annimmt, so ist das kein irgendwie ethisch bewertbares Verhalten, sondern eine reine Ausdrucks- u. Zweckhandlung. Der Trauernde, der Bittsteller, der, welcher um Gnade fleht, ist in jedem Fall in seiner Substanz gemindert, was er durch die entsprechenden sinnfälligen Zeichen (squalor u. ä.) zum Ausdruck bringt, um sein Gegenüber, dessen Größe u. Würde er ja auf solche Weise hervorhebt, zur Großmut, zur Mittrauer o. ä. zu veranlassen. Mit einer irgendwie gearteten D.-Tugend hat das nichts zu tun. Diese kann nur dort entstehen, wo man den Menschen schlechthin als niedrig, als um Gnade bittenden Sünder versteht. Grundsätzlich, von den angeführten Ausnahmesituationen abgesehen, verschmähen sowohl Griechen wie Römer jede Haltung oder Gebärde, die einer Minderung des Persönlichkeitswertes gleichkommt. Man denke nur an die Verachtung, die die Griechen der persisch-orientalischen Sitte einer fußfälligen Begrüßung des Königs entgegenbrachten (Herodt. 3, 86; Aristot. rhet. 1361 a 36 u. a.), an den Widerstand, auf den Alexander stieß, als er jene Sitte einzuführen trachtete (Arr. an. 4, 10ff). Obgleich dieser Brauch in den hellenist. Monarchien weithin bestanden hatte, gilt er doch noch bei Sueton als ein Zeichen verabscheuenswerter adulatio (Vit. 2); u. erst im Laufe des 4. Jh. wird er integrierender Bestandteil des kaiserlichen Zeremoniells (A. Alföldi: RM 49 [1934] 45/65). Letzteres geschieht also zu einer Zeit, als bereits die spätantike Vorstellung der Rangstufen (s. u. Sp. 743) das Denken beherrschte. Es ist bezeichnend, daß das Wort προσκυνεῖν, mit dem die klassische Zeit eben jenen verachteten orientalischen Unterwürfigkeitsgestus bezeichnete, in der Kultsprache der gleichen Zeit die dem Götterbild zugeworfene Kußhand, also einen sehr viel freieren Gestus, bedeutete. – Niemals verbindet sich mit den Wörtern ταπεινός, humilis u. ihren Derivaten ein positives Urteil über eine bescheidene, angemessene Haltung des Menschen als sittliche Persönlichkeit. Alle Stellen, die in den Lexika für eine derartige positive Bedeutung herangezogen werden, halten näherer Betrachtung nicht stand (zur scheinbaren Ausnahme Plat. leg. 715 Ef vgl. u. Sp. 754). Xen. Ag. 11, 11 enthält eher einen Tadel, wenn gesagt wird, Agesilaos sei aus lauter Abscheu vor dem Hochmut τῶν μετρίων ταπεινότερος gewesen. Xen. Cyr. 5, 1, 5 spricht vom edlen Anstand einer vornehmen Gefangenen ἐν σχήματι ταπεινῷ, also im ärmlichen Aufzug. Der Bittsteller des Pap. Genf 14 bezeichnet sich selbst als δοῦλος, seine Frau als σύνδουλος, Kinder u. Haustiere als ταπεινά, womit ihre Geringfügigkeit u. Ärmlichkeit, nicht ihre D. gemeint ist. Singulär ist die Zusammenstellung von humillimus, humanissimus, benignissimus in der Charakteristik des Didius Julianus (Hist. Aug. Did. 4, 1), wo doch wohl Einfluß christlichen Sprachgebrauchs zu spüren ist, während das Verhalten Constantius' II von Ammian (22, 7, 1) jedenfalls nicht positiv beurteilt wird. Auch Plotin verwendet ταπεινός enn. 2, 9, 9 nicht in eigentlich positivem Sinn. Daß auch die verschiedenen mit dem Wort αἰδώς verbundenen Vorstellungen keine Vorstufe des christlichen D.begriffs darstellen, lehren die Ausführungen R. Starks (Aristoteles-Studien = Zetemata 8 [1954] 64/86). – Hat somit die Antike keine echte Vorstufe der christl. D.-lehre geliefert, so hat sie doch durch eine ganz andere Entwicklung den Boden für sie bereitet. Ein Charakteristikum der späten Antike ist, daß das Denken auf allen Gebieten in vorher nicht gekannter Starre von der Vorstellung einer Rang- u. Stufenordnung beherrscht wird. Das gilt für die neuplatonische Metaphysik ebenso wie für die spätantiken Religionen mit ihren Weihe- u. Vollkommenheitsgraden. Am deutlichsten läßt sich diese Erscheinung wohl im sozialen Leben beobachten. Ganz entgegen den Lehren der hellenist. Ethik von der Gleichheit oder doch Gleichwertigkeit aller Menschen zeigt der Aufbau

der Gesellschaft im röm. Kaiserreich von Generation zu Generation schärfere Standesgrenzen bis hin zur völligen Erblichkeit u. unterschiedlichen Rechtsstellung aller Berufe im ausgehenden Altertum. Dieser soziale Erstarrungsprozeß scheint im Westen zu beginnen. Bei den Römern bestimmte seit jeher die Stellung des Mannes in der res publica ganz wesentlich seinen Wert, wie ein Blick auf ältere lat. Grabschriften zeigt, ganz im Gegensatz zu den griechischen, auf denen vor allem menschliche Qualitäten u. menschliche Beziehungen Ausdruck finden. Im lateinischen Westen zeigt sich auch zuerst jene Erscheinung, in der die spätantike Standesordnung am sinnfälligsten wird, der Gebrauch fester Ehrentitel, umschreibender Anreden u. entsprechender Selbstbezeichnungen. Wenn im Gefüge einer solchen starren Ordnung ein humilior (dies ist die offizielle Bezeichnung für den kleinen Mann, vgl. A. R. Korsunsky: Vestnik Drevnej Istorii 31 [1950] 81/90, resümiert Historia 2 [1953] 117) einen honestior als seinen dominus, δεσπότης oder als ἡ σὴ λαμπρότης, τὸ σὸν ὕψος u. ä. anredet, sich selbst aber als ἡ ἐμὴ οὐδενία oder εὐτελέστατος δοῦλος bezeichnet, so ist das nicht Ausdruck einer der christlichen vergleichbaren D., denn in derartigem Sprachgebrauch spiegelt sich ein als ganz real empfundenes Rang- u. Wertverhältnis wider. Wohl aber bekommt die Tugend der D. als freiwillige Selbsterniedrigung erst dort ihren vollen Sinn, wo jedem einzelnen ein fester Platz auf der sozialen Pyramide zukommt, u. dieser Platz wesentlich den Wert seiner Person bestimmt. Hier kann D. in einem jedermann unmittelbar verständlichen Akt der Selbsterniedrigung zum Ausdruck kommen, der weit über alles hinausgeht u. den Menschen tiefer trifft als alle Bescheidenheit u. Rücksichtnahme einer urbanen gesellschaftlichen Kultur. Was früher nur als Ausdrucks- u. Zweckhandlung in der bestimmten Situation des Bittflehenden, Trauernden usw. möglich war, wird nun zur allgemein möglichen Praktizierung einer Tugend, die darin besteht, daß man sich freiwillig seines Ranges begibt. Die spätantike Sozialordnung bildet die Folie für die christliche D.lehre.

II. AT u. Spätjudentum. Die etwa 14 hebräischen bzw. aramäischen Wörter, die von den LXX bisweilen mit ταπεινός (sonst πρᾶος, πτωχός) wiedergegeben werden (rechnet man die verschiedenen Derivate von šap̄al einzeln, sind es noch mehr), decken einen großen Bedeutungsbereich. Sie bedeuten zunächst meist einfach ‚niedrig, herabgedrückt, am Boden befindlich' (‘ani, ‘anaw, ’ebjon), wohl auch ‚dunkel' (ḥašok) oder ‚jung' (ṣa‘ir), ferner im rechtlichen Sprachgebrauch ‚ohne Grundbesitz' (‘ani) u., allgemeiner, ‚arm, elend, gering geachtet'. Bei manchen ist daraus aber eine Bezeichnung für die der geringen Stellung entsprechende Gesinnung geworden, d. h. ‚demütig, sanft, keine Ansprüche erhebend' (‘anaw, šap̄al). – Diese Wortgruppe bekommt nun im AT deshalb besonderes Gewicht, weil eine geschichtlich-religiöse Grunderfahrung Israels, der Auszug aus Ägypten, ein eindrückliches Beispiel der Erwählung des Niedrigen, Armen durch die Gnade des hohen, unnahbaren Gottes ist. Jahwe ist Gott der Armen u. Elenden, die er erhöht, wie er die Hohen erniedrigt; diese Vorstellung ist dem ganzen AT geläufig. Aber während sich in älterer Zeit damit meist der ganz handgreifliche Wunsch verbindet, Jahwe möge sein bedrücktes, armes Volk vor den übermütigen Feinden in Schutz nehmen, u. man darum erreichten Wohlstand u. gewonnenes Ansehen durchaus als diese Erhöhung des Armen ansieht, verlagert sich das Gewicht im Zuge der Verinnerlichung der israelitischen Religion während u. nach dem Exil zunehmend auf die Forderung nach einer demütigen Gesinnung, die man gegenüber Jahwe hegen muß u. die an sich schon Signum des Gerechten ist. Zwar werden bereits in relativ alten Partien des AT die großen Gestalten der Vergangenheit, Abraham u. Mose, gerade wegen ihrer D., die sich in unbedingtem Gehorsam ausspricht, gepriesen (Gen. 18, 2ff; vgl. Sir. 45, 4), u. auch die Hinwendung des Menschen zum Armen nach Jahwes Vorbild lehrt sowohl die Gesetzgebung (Deut. 15, 1ff; Ex. 23, 3/9) als auch die ältere Prophetie (Am. 2, 6; 5, 11 f; Is. 2, 10ff; 10, 1f). Aber erst in der exilischen Prophetie, in der Weisheitsdichtung u. vor allem in den Psalmen erscheint die D. als Gesinnung deutlich von äußerer Niedrigkeit geschieden. Man sieht das am besten am Sprachgebrauch: Is. 57, 15 heißt es ausdrücklich šap̄al-ruaḥ, die Psalmen brauchen in der spezifischen Bedeutung ‚demütig' gern dak, dak’a (zB. 34, 19; auch Is. 57, 15) u. die miteinander wurzelverwandten Wörter ‘anaw u. ‘ani erscheinen jetzt vorzugsweise so, daß ersteres ‚demütig', letzteres dagegen ‚niedrig' heißt. Die LXX

übersetzen dann auch ʻanaw am liebsten durch πραύς, πραὺς καὶ ταπεινός, während ʻani nur selten auf diese Weise wiedergegeben wird. Außerdem verdeutlichen sie gern durch einen Zusatz wie τῇ καρδίᾳ, daß ein Wort wie šaḇal oder ʻani die Gesinnung bezeichnen soll. – Diese D. bezieht sich stets auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, nicht auf eine irgendwie geartete Selbsterniedrigung vor dem Nächsten. Wenn auch die Weisheitsliteratur oft ein bescheidenes Auftreten empfiehlt, vor allem gegenüber den Mächtigen, so geschieht das doch vorzüglich um der Zweckmäßigkeit eines solchen Verhaltens willen (zB. Prov. 16, 18f); u. Jesus Sirach, der nachdrücklich vor sozialer Selbstüberhebung warnt (3, 19f), denkt sich doch alle Bescheidenheit mit Selbstachtung verbunden (10, 31f; 28/29). Gelehrt u. gepriesen werden immer wieder D. u. Gehorsam gegenüber Gott (Ez. 17, 24; Hiob 22, 29; Ps. 18, 36 u. ö.). Den Demütigen neigt Gott sich zu, sie werden erhöht (Prov. 3, 34), D. ist die Wurzel aller Weisheit (ebd. 11, 2; Sir. 11, 1). Vor allem die Psalmen reden immer wieder von der Gott wohlgefälligen ʻanawah. Armut u. Elend können darum die rechte Vorschule für den Gerechten bedeuten (Ps. 119, 67). – Die Herausbildung eines D.begriffs in der exilischen u. nachexilischen Frömmigkeit, der auch für die Predigt Jesu von Bedeutung werden sollte, vollzog sich vor allem in den Kreisen der sog. ʻanawim, die seit eben jener Zeit einen abgegrenzten Kreis innerhalb des Judentums ausmachten. In Teilen der deportierten Oberschicht gewann die Vorstellung Boden, daß Jahwe diejenigen aus dem Volk, die aus ʻaniim, Niedergedrückten, zu ʻanawim, sich unter Jahwes Hand freiwillig Beugenden, würden, dereinst wieder annehmen u. erhöhen wolle (vgl. etwa Soph. 3, 12). Als dann in dem restaurierten jüd. Staat der nachexilischen Zeit gerade der Adel, die Reichen u. Mächtigen sich fremden Kultureinflüssen zugänglich zeigten, verfestigte sich die Auffassung, daß ‚arm, niedrig‘ u. ‚demütig, Jahwe in allen Stücken gehorsam‘ weithin identisch sei (Ps. 119, 141). Diese Identifizierung ist in den Psalmen, auch in solchen exilischer Zeit, häufig vollzogen, u. von hier aus erhält die Gnome, daß Gott die Hohen erniedrigen u. die Niedrigen erhöhen werde, die es ja fast bei allen Völkern gibt, einen ganz neuen Sinn. ‚Jahwe wird das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen‘ (Is. 42, 3), er wird bei denen sein, die ‚zermürbten Sinnes‘ sind (Ps. 51, 19; Is. 57, 15), denn sie sind die Gerechten. Von hier aus wird auch verständlich, daß auch der kommende Messias ein ‚Armer‘ sein werde (Sach. 9, 9; Deuterojesaja pass.), was sich nicht nur auf die allerorts u. immer vom Könige geforderte Güte u. Herablassung bezieht. – Der Kreis der ʻanawim, zu Jesu Zeit überwiegend, aber nicht ausschließlich (man denke an den Vater des Täufers) kleine Leute, die ‚Stillen im Lande‘, die ‚Armen im Geist‘, schieden sich sowohl vom fremdenfreundlichen sadduzäischen Adel als auch von den Pharisäern, die zwar Fremdes ablehnten, für deren reine Gesetzesfrömmigkeit aber die Begriffe ‚arm‘ u. ‚gerecht‘ nicht derart eng zusammengehörten, denen vielmehr der mäßige Wohlstand in hergebrachter Weise ein Zeichen göttlicher Zustimmung bedeutete (Ps. Sal. 5, 16; 16, 12). Die ʻanawim haben den Widerspruch ihrer Auffassung zur Tora in diesem Punkte empfunden u. mit dem Hinweis auf die Instanz des Gewissens überwunden (Henoch 96, 4 [128 Flem.-Rad.]). Aus den Kreisen der ʻanawim rekrutierten sich vorzugsweise die zahlreichen jüd. Sekten (vgl. die Beschreibung der Essener bei Jos. ant. 18, 1; daß sie sich auch 'Arme' nannten, bezeugen die neuen, doch wohl essenischen Qumran-Texte, s. O. Cullmann: Neutestamentliche Studien f. R. Bultmann [1954] 35ff) u. sicher auch die ersten Anhänger Jesu u. des Täufers. Die schönsten Denkmäler ihrer Frömmigkeit sind das ‚Magnificat‘ in Lc. 1 u. die Esra-Apokalypse. Diese Frömmigkeit erschöpft sich nicht im Glauben an die besondere Vorzugsstellung der Armen u. Elenden, sondern verinnerlicht den Armutbegriff im Sinne der D. zu der Vorstellung, daß nur dem die göttliche Gnade zuteil werde, der sich nicht, wie die Pharisäer auf Grund ihrer Gesetzeserfüllung, zu den Gerechten rechnet (Apc. Esr. vis. 3, 26, 4 [247 Viol.]). – Der Frömmigkeitstyp des ʻanaw hat, auch abgesehen von seiner Nachwirkung im NT, großen Einfluß ausgeübt. Das zeigt sich beispielsweise in der Forderung, mit den Armen Gemeinschaft zu halten (Prov. 3, 27; Tob. 4, 7; Sir. 4, 8), sowie darin, daß die für den Pharisäer selbstverständliche Vorstellung, der Gerechte besitze gegenüber Gott wegen der Erfüllung des Gesetzes eine Art Anspruch auf Belohnung, ausdrücklich zugunsten einer bedingungslosen, demütigen Hingabe zurückgewiesen werden kann (R. Antigonos v. Socho [1. Jh. vC.], zitiert Mischna Aboth 1, 3). Die

Frömmigkeit des Talmud räumt dann auch der D. einen hohen Rang ein, was schwerlich ohne ein Nachwirken des ʿanawah-Ideals zu erklären wäre (zB. Sanh. 88b; Aboth 4, 4; Sotah 5a). – Im ganzen muß festgehalten werden, daß auch hier die D. als Selbsterniedrigung auf Jahwe bezogen bleibt u. nur in Ausnahmefällen auf das Verhältnis zum Nächsten übertragen wird. Deutlich wird das etwa an dem Terminus für ‚fasten, sich kasteien' (pi. ʿani bzw. ταπεινοῦν ἑαυτοῦ τὴν ψυχήν oder ταπεινοῦσϑαι), der bis in späte Zeit bei Juden u. Christen geläufig bleibt (Lev. 16, 29; jüd. Inschr. d. 2. Jh. nC. bei Ditt. Syll. 1184; Barn. 3, 1, 3; Tert. iei. 12; s. u. Sp. 750). Das Fasten kann bekanntlich auch Trauer ausdrücken (1 Sam. 31, 13; Ps. 35, 13) u. gehört damit in eine Reihe mit anderen Ausdruckshandlungen, die sowohl Trauer als auch Demütigung, Schande oder Unterwerfung bezeichnen können: so zB. das Scheren oder Raufen von Bart u. Haar (Schande: 2 Sam. 10, 4; Is. 7, 20; Trauer: Esr. 9, 3; Hiob 1, 20; Demütigung u. Unterwerfung: Jer. 48, 37), das Barfußgehen (Trauer: 2 Sam. 15, 30; Ez. 24, 17; Schande: Deut. 25, 10; Zeichen des Gefangenen: Is. 20, 2; Ehrfurcht des Niedrigen: Ex. 3, 5; Jes. Nav. 5, 15), das Gehen in Sack u. Asche, die Vernachlässigung der Körperpflege u. a. (vgl. *Barfüßigkeit, *Cilicium). Sinn aller dieser Handlungen ist immer wieder, die Niedrigkeit, die Minderung der Person sinnfällig werden zu lassen (s. o. Sp. 741). Außerdem kann dabei die Absicht bestehen, auf diese Weise das Erbarmen dessen, vor dem man sich als niedrig bekennt, wachzurufen. Das kann wie im Fall der büßenden, sich vor Gott demütigenden Niniviten (Ion. 3, 5) die situationsentsprechende, einsichtige u. erfolgverheißende Handlungsweise sein, ethisch bewertbar ist sie nicht. – Die erhaltenen Reste der jüd.-hellenist. Literatur ergeben für unseren Zusammenhang nicht viel. Der Aristeas-Brief weiß mehrfach vom Nutzen eines bescheidenen Auftretens zu berichten (257. 263) u. braucht dabei das Wort ταπεινός. Die Erhöhung des Niedrigen durch Gott wird als Analogie herangezogen. Bei Philon kommt ταπεινός ganz überwiegend in der negativen, genuin griech. Bedeutung vor. Nur einmal (fug. et inv. 207f) wird die ταπείνωσις unter Gottes Hand φρονήματος ἀλόγου καϑαίρεσιν περιέχουσα genannt, u. ein anderes Mal (sacr. Abel 62) heißt es, daß Mysten ὑπενδόντες καί ταπεινωϑέντες τὸ αὔχημα sich ihrer Sonderstellung nicht überheben sollen. Die erste Stelle knüpft an Gen. 16, 9, die zweite an Ex. 12, 39 an, beide weisen auf ähnliche Äußerungen in der frühen christl. Literatur voraus (s. u. Sp. 753). In den Tugendkatalogen Philons fehlt nie die ἀτυφία (zB. Abr. 24), u. als Wesen der Sünde bezeichnet er das Verkennen der menschlichen οὐδενία, die Nichtbeachtung des γνῶϑι σαυτόν (vgl. W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alex. = TU 4, 49 [1939] 63f. 109f). Die Mahnung des pseudophokylideischen Lehrgedichts, daß der Mensch seine Grenzen erkennen u. sich nicht überheben solle (53f [PLG 2, 89]), könnte ebensogut bei einem heidn. Autor stehen. (Wichtige Hinweise in diesem Abschnitt werden der Freundlichkeit W. Zimmerlis verdankt.)

B. Christlich. I. Neues Testament. Die D. nimmt eine wichtige Stellung in der Predigt Jesu, in der Religiosität der Urgemeinde u. in der der hellenist. Missionsgemeinde ein. Die sonst häufig so deutlichen Unterschiede zwischen diesen drei Überlieferungsschichten innerhalb des NT treten in der Frage der D. weithin zurück. Die enge Beziehung der Predigt Jesu zur Frömmigkeit der ʿanawim zeigt sich an vielen Stellen, am deutlichsten vielleicht Mt. 11, 8, u. die judenchristl. Urgemeinde führte nicht zufällig den Namen Ebionim (o. Bd. 2, 1117). – Das im NT öfters erscheinende Zitat aus dem AT, daß Gott die Hoffärtigen erniedrigen, die Demütigen annehmen wolle, ursprünglich einfacher Ausdruck geschichtlich-religiöser Erfahrung u. dann bei den ʿanawim Ausdruck des Gefühls besonderer Erwählung der Armen u. sich Beugenden, bekommt durch den eschatologischen Charakter der ntl. Verkündigung einen ganz neuen Sinn. Anteil an der kommenden, mit dem Erscheinen Jesu anhebenden βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist nur dem verheißen, der demütig wie ein Kind ist (Mt. 18, 4ff; Lc. 18, 17ff), d. h. dem, der sich im Bewußtsein eigener Hilflosigkeit ganz der göttlichen Gnade überantwortet, ohne auf eigene Kraft oder Leistung zu vertrauen. Das gleiche gilt für die Verheißung an die πτωχοὶ τῷ πνεύματι Mt. 5, 3. Die Armen u. Einfältigen sind deshalb zum Empfang der Gnade besser gerüstet, weil ihnen äußerer Reichtum, Ansehen u. Weisheit nicht den Blick auf ihre wirkliche Lage in der anhebenden Endzeit verstellen. Die Rechtfertigung vor Gott wird dem zugesagt, der ohne Vorbehalt die eigene

Sündhaftigkeit bekennt u. aus der absoluten Erniedrigung heraus auf die göttliche Vergebung hofft (Lc. 18, 9ff). Neben dieser Radikalisierung der Vorstellung von der D. gegenüber Gott, die, stärker als irgendwo in der israelit. u. jüd. Frömmigkeit, die religiöse Relevanz des menschlichen Eigenwertes aufhebt u. unter D. im Grunde nichts verstehen läßt als die Anerkenntnis der tatsächlichen, niedrigen u. sündhaften Situation des Menschen, liegt die Besonderheit der ntl. D.lehre in der entschiedenen Übertragung der D. gegenüber Gott auch auf das Verhältnis zum Nächsten. Motiv für solche Übertragung ist die Gleichsetzung von Gottes- bzw. Christusliebe u. Nächstenliebe (zB. Mt. 25, 34ff). Da dem Menschen Gott in jedem Nächsten begegnet, gilt es, sich diesem gegenüber ebenso zu verhalten wie gegenüber jenem. Der Pharisäer des Gleichnisses Lc. 18, 9, dessen Gebet (auch schon nach der Auffassung der 'anawim) die rechte ταπείνωσις vor Gott vermissen läßt, wird bezeichnenderweise auch als ein Mann charakterisiert, der gegen andere hoffärtig ist. Die Worte Jesu, die zu seiner Nachfolge aufrufen, beziehen sich großenteils auf seine D. u. Dienstwilligkeit (Mt. 11, 29; 20, 28; Lc. 22, 27; Joh. 13, 11ff). – Gleiche Gedanken finden sich in den Briefen des NT, vor allem in den paulinischen. Der locus classicus für die vom Menschen geforderte Selbsterniedrigung nach dem Vorbild Jesu ist hier wohl Phil. 2, 3ff, von dem aus die verschiedenen anderen D.-Aussagen zu verstehen sind (Rom. 12, 16; 2 Cor. 7, 6; Eph. 4, 2; Col. 2, 18ff; 1 Petr. 3, 8 u. a.). Die ταπείνωσις oder ταπεινοφροσύνη gegenüber dem Nächsten ist das einzig angemessene Verhalten für den, dem Gott im Nächsten begegnet, vor dem alle Menschen rechtlose, ihm verfallene u. begnadigte Sünder sind, die keine Ansprüche zu stellen haben. Diese D., dies immerwährende Dienstverhältnis (1 Cor. 9, 19), ist durch Jesus vorgelebt, u. die Nachahmung Jesu ist der gestaltende Faktor des christl. Lebens (Phil. 2, 5; 1 Petr. 2, 21). Die paulinische Erlösungslehre bedingt mit Notwendigkeit die Forderung des ‚Sich-nicht-rühmens', die Abkehr von jeder positiven Beurteilung menschlichen Eigenwertes (zB. 2 Cor. 12). – Der Sprachgebrauch des ganzen NT zeigt sehr deutlich die hohe Bedeutung des D.begriffs. Ταπεινός kommt nur einmal (2 Cor. 10, 1) in der herkömmlichen negativen Bedeutung ‚servil' vor, bezeichnenderweise in einem von Paulus referierten Urteil seiner Gegner über ihn. Aber auch die indifferente Bedeutung ‚niedrig, geringfügig' bekommt im NT eine neue Nuance. War schon im AT oft auf die wunderbare Erwählung der Geringen durch Jahwe hingewiesen, so ist für Paulus τὸ ταπεινόν schlechthin alleiniger Gegenstand der Erwählung (1 Cor. 1, 26ff; vgl. Mt. 11, 25; Lc. 10, 23). Gott bedient sich der Geringen, Törichten, um Macht u. Weisheit der Welt zuschanden zu machen. Er offenbart seine Herrlichkeit gerade im Gegensatz zum weltlichen Glanz, wie es das Leben u. Leiden Jesu bezeugt. – Die Wörter, mit denen ταπεινός kombiniert, zuweilen wohl auch synonym gebraucht wird, sind zT. die gleichen wie bei den LXX, zT. solche, die stärker die Hinwendung zum Nächsten andeuten (φιλάδελφος, μακρόθυμος u. ä.), ferner auch neutralere wie ἐπιεικής. Die Spezialbedeutung ταπεινοῦσθαι ‚fasten' erhält sich auch im NT (Phil. 4, 12; vgl. o. Sp. 747 u. u. Sp. 752). – Trotz der mannigfachen Ermahnungen zur ταπείνωσις kann man wohl schwerlich sagen, daß die eigentlich kerygmatischen Teile des NT die ταπείνωσις als Tugend, als Bestandteil eines ethischen Wertsystems kennen. Zwar gibt es eine Anzahl von Tugendkatalogen im NT, in denen die ταπεινοφροσύνη im Verein mit anderen Tugenden empfohlen wird, bezeichnenderweise aber nicht bei den Synoptikern, in den unbestreitbar paulinischen Briefen u. in der johanneischen Literatur, in der die ταπείνωσις ohnehin keine derart beherrschende Rolle spielt (Eph. 4, 2f; Col. 3, 12; 1 Petr. 3, 8). Diese D.vorschriften gehören in einen anderen, u. Sp. 752 zu besprechenden Zusammenhang. Demütig sein, ταπεινοφρονεῖν o. ä., bedeutet in allen Ausprägungen des ntl. Kerygma, sich im rechten Zustand für den Empfang der göttlichen Gnade, für den Eintritt in die βασιλεία τοῦ θεοῦ befinden, nicht aber, eine Tugend auszuüben u. damit verdienstlich zu handeln. D. besteht also nicht in einer ethisch bewertbaren Handlungsweise, sondern vielmehr in der Erkenntnis u. Anerkenntnis des eigenen, vor Gott u. dem Nächsten niedrigen, d. h. sündigen u. darum rechtlosen Zustandes. Paradigmatisch für diesen D.begriff ist die Gestalt des Verlorenen Sohnes (Lc. 15, 11ff), der sich nicht im Sinn einer ethisch bewertbaren Tugend demütigt, sondern nur die Konsequenz aus seiner schlechthin vorhandenen Verworfenheit zieht.

Auch für Paulus gibt es keine D. als Tugend, zumal er wohl überhaupt nicht eigentlich Tugenden als Normen für das menschliche Handeln anerkennen würde. Solche Normen sind ihm vielmehr einerseits die Erfüllung des göttlichen Willens oder die Nachfolge Christi, was das gleiche bedeutet (Rom. 12, 2; 1 Thess. 5, 18 bzw. Phil. 2, 3ff; vgl. Eph. 5, 1f), andererseits die Vermeidung des Ärgernisses, das der Nächste an der Handlung nehmen könnte (Rom. 14 pass.; 1 Cor. 8, 7/13). Diese Kategorien sind ihrer Natur nach nicht objektivierbare ethische Maßstäbe, nicht eigentliche Tugenden, sondern stammen allein aus der religiösen Erfahrung. Die absolute Unterordnung unter den Nächsten (vgl. Mc. 10, 43), das immerwährende Dienstverhältnis zu ihm (Rom. 1, 14; Gal. 5, 13), das Bestreben, sich ihm anzupassen u. nicht Anlaß zum σκάνδαλον zu geben (1 Cor. 10, 32), das alles ist etwas anderes als Bescheidenheit u. Rücksichtnahme auf die Ansprüche des anderen u. hat vor allem andere Wurzeln: nach der Lehre des NT ist nämlich der Mensch seinem Nächsten gegenüber rechtlos, ein Zustand, der ethisch unbegründbar erscheinen muß. In der griech. Ethik dagegen soll der Mensch unter Wahrung seines Eigenwertes Wert u. Anspruch des anderen Menschen anerkennen. Die ntl. Vorstellung, daß der Mensch grundsätzlich Untertan u. Diener seines Nächsten zu sein hat, ist ohne Vorbild. In solchem Zusammenhang sind die zahlreichen Mahnungen des NT zu verstehen, daß man dies oder jenes μετὰ ταπεινώσεως tun solle. Der Kolosserbrief kann darum ganz folgerichtig die ταπεινοφροσύνη an die Stelle des Gesetzes rücken (2, 18 u. 23), denn in ihr als der einzig möglichen Haltung des erlösten Sünders sind in der Tat alle Einzelvorschriften des Gesetzes aufgehoben. – Man sieht, daß es nicht angängig ist, zwischen ‚religiöser' u. ‚ethischer' D. im NT zu scheiden. Das Einzigartige dieser D.-lehre liegt gerade darin, daß die rechte Haltung zu Gott als dem Erlöser ohne dazwischenliegende begriffliche Deduktion unmittelbar im Verhältnis zum Nächsten sichtbar wird. Der Gläubige kann das Verhalten Christi beim Erlösungswerk in seinem eigenen Leben, das durch diese Erlösung gerettet ist, ‚nachahmen', u. in dieser Nachahmung liegt bereits die sittliche Gestaltung des Lebens. Es gibt also keinen Unterschied zwischen Religion u. Ethik. Diese Einheit von Religion u. Ethik wurde allerdings nur möglich durch die eschatologische Spannung, die weite Teile des NT durchzieht. Nur solange der Charakter der Welt als eines Provisoriums dem Bewußtsein der Gläubigen unmittelbar gegenwärtig war, konnten sie sich mit dem Fehlen jeglicher begrifflichen Sicherheit in den Vorschriften für das tägliche Leben zufrieden geben. Das zeigt besonders deutlich die D.lehre in ihrer weiteren Entwicklung. Am Rande sei vermerkt, daß, soweit unsere Kenntnis reicht, der D.begriff der Gnosis (u. auch dem Hermetismus, vgl. Poim. 11, 21) fremd ist.

II. Zeit bis 200. Noch im apostolischen Zeitalter beginnt die Einfügung der D. in ein System christlicher Tugenden. Schon im NT gibt es Stellen, an denen zur D. wie zu anderen ausübbaren Tugenden aufgerufen wird (s. o. Sp. 750). Wieweit in solchen Tugendkatalogen (vgl. Vögtle pass.), in denen auch die D. ihren Platz hat, jüdische Proselytenkatechismen nachwirken, mag hier unbeachtet bleiben; wichtig ist, daß durch solche Zusammenstellungen aus der eschatologisch begründeten D. des Kerygma ein Bestandteil innerweltlicher Ethik, eine reine Verhaltensvorschrift wird. Befördert wurde diese Entwicklung vermutlich durch den Umstand, daß ταπεινοῦσθαι u. ä. weiterhin ein beliebter Ausdruck für den sichtbaren Bußakt, für Fasten u. Kasteiung blieb (Barn. 3, 1; 1 Clem. 55, 6; Herm. sim. 7, 4; vis. 3, 10, 6; mand. 4, 2, 2; später Tert. iei. pass.; Euseb. dem. ev. 3, 119E; vgl. o. Sp. 747 u. Sp. 750). Die sich hierin ausdrückende Vorstellung vom Bußakt als einer bewußten, willentlichen Selbsterniedrigung gehört, anders als das Bekenntnis des Verlorenen Sohnes, in den Bereich einer am Gesetz orientierten Religiosität. Besonders deutlich wird das bei Hermas, der die so verstandene ταπείνωσις als erster unter die opera superrogationis rückt (sim. 5, 3). Hermas sieht also in der ταπείνωσις gegenüber Gott einen religiös meßbaren Akt. Ganz analog konnte auch die ταπείνωσις gegenüber dem Nächsten aus einer selbstverständlichen Haltung zu einer ausübbaren u. ethisch bewertbaren Tugend werden. In diese Richtung weist auch die enge Verbindung zwischen ταπείνωσις u. ἐγκράτεια bei Clemens Romanus (1 Clem. 30, 3; 38, 2), einer der ersten Versuche, spezifisch biblische Vorstellungen geläufigen philosophischen Begriffen anzunähern. – Ταπείνωσις, ταπεινοφροσύνη erscheint nun auch wirklich fortan stets als konkrete Verhaltensvorschrift gegenüber dem Näch-

sten (1 Clem. 30, 8; Ign. Eph. 10), als Hauptinhalt des göttlichen Sittengesetzes (Herm. sim. 8, 7, 6), u. wird in einem Atem mit den verschiedensten anderen Tugenden genannt (Did. 3, 7ff; Barn. 19, 4; Herm. mand. 9, 8), nicht nur mit verwandten Begriffen wie μακροθυμία, φιλαδελφία. Die theologisch-philosophische Begründung dieser D.-vorschriften ist noch sehr unvollkommen u. weit entfernt von der D.theologie des Origenes. Vielfach ist D. nichts anderes als Vermeidung des Hochmutes, insbesondere des geistlichen Hochmutes der Propheten u. Asketen (Ign. Polyc. 5, 2; 1 Clem. 13, 1; 37, 2; Herm. vis. 3, 10, 6) oder das Gemeinschafthalten mit den Armen (Did. 3, 9; 1 Clem. 30, 1ff), beides anknüpfend an entsprechende Mahnungen des AT. Merkwürdig, aber bezeichnend ist es, daß die D. bei den Apostolischen Vätern nicht mit der imitatio Christi begründet oder gleichgesetzt wird (wohl die Hilfsbereitschaft u. Freundlichkeit, zB. Diogn. 10, 4). Ebenso bezeichnend ist, daß die Didache zwar die Gleichheit von Sklave u. Herr im Angesicht Gottes lehrt (4, 10; vgl. 1 Tim. 6, 1f), daran aber keine Betrachtung im Sinne von Joh. 13, 11ff oder Mc. 10, 43 knüpft, sondern nur dem Sklaven vorschreibt, im Herrn ein Abbild Gottes zu sehen. – Im ganzen darf man sagen, daß die D. zu einer spezifisch christl. Tugend wird, deren Ausübung Gott wohlgefällt. An die Stelle eschatologischer Verkündigung tritt die Verhaltensvorschrift in der Welt, in der der Christ nicht mehr in der Weise Fremder ist, wie es der Apostel beschreibt (1 Cor. 7, 29f). Das gilt trotz der bekannten Stelle des Diognetbriefes (5), die eben doch in einen Vergleich ausmündet, der dem Gläubigen einen sehr bestimmten Platz in der Welt zuweist. Dem entspricht das Ringen um eine christl. Ethik, besonders deutlich im 1. Clemensbrief (zB. 35, 5ff), aber auch anderswo (Trennung von Glaube u. Ethik zB. Ep. Apost. 36). – In der frühen apologetischen Literatur spielt die D. keine besondere Rolle. Zwar ist zuweilen vom stillen, geduldigen Wesen der Christen die Rede, von ihrer ἀνεξικακία u. Sanftmut, aber nur, um ihre Ungefährlichkeit u. allgemeine Sittlichkeit des Lebenswandels zu betonen (zB. Athenag. 12, 1). – Der erste heidn. Angriff auf die christl. D., von dem wir wissen, geht von Celsus aus (Orig. c. C. 6, 15 u. 3, 61). Er richtet sich nicht gegen die D. als solche, sondern es wird nur behauptet, daß die Christen aus der richtigen, anständigen D. Platons eine schmutzige u. unwürdige gemacht hätten (vgl. o. Bd. 2, 962). Die Art, in der er christl. ταπείνωσις charakterisiert, zeigt, daß er darunter in erster Linie die Selbsterniedrigung im sichtbaren Bußakt versteht, deren Gesten ihn abstoßen, nicht die demütige Gesinnung gegenüber dem Nächsten. Die angeblich von Platon gelehrte echte D. leitet Celsus aus der einzigen Stelle in der uns bekannten griech. Literatur ab, an der scheinbar ταπεινός von einer ehrfürchtigen, gehorsamen Haltung in positivem Sinne gebraucht ist (Plat. leg. 715Ef). Wenn Platon indessen hier schreibt, der Mensch solle der δίκη als ein ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος folgen, so ist das, mag die zugrunde liegende Vorstellung genuin griechisch oder orphisch-orientalisierend sein, ein in seiner Schroffheit beinahe paradox zu nennender Ausdruck für die Erhabenheit der δίκη u. die dementsprechende Haltung des Menschen, die mit dem Wort für ‚knechtisch' gekennzeichnet wird. An Celsus' Ausführungen ist bemerkenswert, daß der Akzent auf dem hier mit ταπεινός verbundenen κεκοσμημένος liegt. In diesem Punkt sieht er den eigentlichen Gegensatz zum Christentum, das ihm Würde u. Anstand nicht zu wahren scheint. Unter einem etwas abweichenden Gesichtspunkt verurteilt Epiktet (4, 7, 6ff) die christl. Vorstellung, daß der Mensch sich vor Gott demütigen solle. – Clemens v. Alexandrien behandelt (wohl ohne auf Celsus einzugehen, obgleich strom. 2, 132, 1ff u. 3, 48, 3 wie eine Replik aussehen) jene Platonstelle ebenfalls, sucht aber umgekehrt zu erweisen, daß die platonische ὁμοίωσις θεῷ nach dessen eigenem Zeugnis μετὰ ταπεινώσεως (Platon schreibt φρονήσεως!) vor sich gehen müsse, Platon mithin von der Bibel abhängig sei. Was Clemens unter ταπεινοφροσύνη versteht, ist nicht ganz eindeutig zu bestimmen. Neben dem an Sündenbewußtsein u. Bußakt anknüpfenden D.begriff (paed. 2, 113, 1; strom. 4, 106, 3), neben der demütigen Gesinnung nach dem Vorbild Jesu (Exc. Theod. 4, 1) scheint die bei Clemens vorherrschende D.vorstellung Ergebnis eines Hellenisierungsversuches zu sein. Mehrfach identifiziert er ταπεινοφροσύνη bzw. πραότης (die Gleichheit beider bezeugt strom. 3, 48, 3) mit ἀπάθεια, also Freiheit vom Affekt (zB. strom. 7, 64, 5). Diese ἀπάθεια wird andrerseits mit der imitatio Christi (strom. 7, 72, 1) oder mit der platonischen ὁμοίωσις

θεῷ gleichgesetzt (strom. 7, 84, 2; 3, 60, 5ff), letzteres ganz in der Art des Porphyrios, der dieses Ziel der höheren Ethik, den ἀρεταὶ θεωρητικαί, zuweist (sent. 32). Daß die ὁμοίωσις θεῷ nicht ohne bescheidene Einsichtigkeit möglich sei, lehrt auch Plotin (enn. 2, 9, 9, 49; ähnl. Plat. Theaet. 176Af). Clemens spricht demgegenüber christlich von einer ὁμοίωσις πρὸς θεὸν μετὰ ταπεινοφροσύνης (strom. 2, 132, 1ff), die wiederum mit dem der ἀπάθεια eng verwandten Begriff der αὐτάρκεια gleichgesetzt wird. Es besteht also in der Theologie des Clemens eine Identität oder doch engste Verknüpfung von ταπεινοφροσύνη – ἀπάθεια – αὐτάρκεια – imitatio Christi – ὁμοίωσις πρὸς θεόν (vgl. zum ganzen Zusammenhang Völker 585f). Man ist nun geneigt, auch die im Tugendkatalog des wahren Gnostikers erscheinende D. (strom. 7, 45, 2) in diesem Sinne zu verstehen. Die D. ist damit zwei wichtigen Begriffen der griech. Ethik gleichgesetzt, deren einer (ὁμοίωσις θεῷ) der platonischen, deren anderer (ἀπάθεια, αὐτάρκεια) der stoischen Tradition entstammt (vgl. o. Bd. 1, 484ff. 1039ff). Beide sind durchaus fest u. geläufig, so daß mit dieser Angleichung die D. als zentraler Punkt christl. Ethik zum ersten Male eine begriffliche Fixierung erhalten hat, was zweifellos einem Bedürfnis jener Zeit entgegenkam. Die ἀπάθεια-Lehre ist von Origenes wiederaufgenommen u. später durch die Vermittlung des Euagrios für das frühe Mönchtum wichtig geworden (Stellen bei Bousset, Apophth. 306). – In den ältesten Resten christlicher Liturgie treten D.aussagen nicht besonders hervor, doch kann das am Erhaltungszustand liegen. Vom Bußritus war schon die Rede. Die Kirchenordnung Hippolyts lehrt, daß man die Bekreuzigung als Zeichen des Leidens, also doch wohl als Ausdruck der Teilhabe am Leiden u. der Erniedrigung des Herren verstand (p. 68f Dix). Die von Origenes bezeugte Fußwaschung (in Is. hom. 6, 3 [GCS 33, 269]), die der Bischof an bestimmten Tagen nach dem Vorbild Christi vornahm, ist ein Demuts- u. Dienstgestus. Die liturgische Sprache bewahrt auch die biblische Vorstellung, daß Gott ein Gott der Armen u. Niedrigen sei (Ep. Apost. 23).

III. Origenes. Origenes erklärt das ἐπέβλεψεν τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ in Lc. 1, 48 damit, daß er die ταπείνωσις einmal mit den vier Kardinaltugenden, ferner mit der ἀτυφία bzw. μετριότης der philosophischen Ethik gleichsetzt u. hinzufügt, Gott pflege auf die Tugenden der Menschen zu blicken u. nach ihnen zu urteilen (in Lc. hom. 8 [GCS 35, 58f]). Hier werden wesentliche Züge der D.lehre des Origenes deutlich: zuerst die entschiedene Definition der D. als Tugend, ja als Tugend schlechthin, die alle anderen einschließt, u. weiter, als das nach seiner Meinung eigentlich Neue u. Christliche, die religiöse Relevanz dieser Tugend, die als solche schon der griech. Philosophie bekannt gewesen sei. Diese D. gehört zu den kostbarsten Geschenken Christi an die Menschheit (in Ez. hom. 9, 5 [GCS 33, 413f]; in Cant. hom. 2 [GCS 33, 165, 13]). Sie ist die eigentliche Kraftquelle der Christen (in Joh. comm. 2, 27 [GCS 10, 84, 19]). Nach ihrem Maß können sogar Heilige u. Patriarchen gegeneinander abgewertet werden (in Is. hom. 6, 1 [GCS 33, 268ff]); man erkennt hier die Vorstellung von der Bewertbarkeit u. Meßbarkeit der D. Wenn der Evangelist in der Kindheitsgeschichte vom Wachsen des Heilandes berichtet, ist damit ein Wachsen in der D. gemeint (in Lc. hom. 19, 156 [GCS 35, 126]). Wie die D. Wurzel aller Tugend, so ist der Hochmut Wurzel aller Sünde (in Ez. hom. 9, 2 [GCS 33, 408, 25/409, 12]), besonders der geistliche Hochmut (ebd. [GCS 33, 410]). Die besondere Verurteilung des geistlichen Hochmutes, ein Zug, der schon bei Philon vermerkt wurde (s. o. Sp. 747), begegnet fortan immer wieder, wofür nur einige Beispiele stehen mögen: Cyprian wendet sich gegen die Anmaßung der confessores (ep. 11. 13), das Konzil von Gangra verurteilt die Selbstüberhebung der Asketen (cn. 19 [82 Lauchert]), der Areopagit schärft den Mönchen ein, sich nichts auf ihre Sonderstellung einzubilden (ep. 8). – Das Fasten, das ταπεινοῦν ἑαυτοῦ τὴν ψυχήν will Origenes gerade auch als geistige Askese verstanden wissen: non concupiscas fallaces philosophiae cibos (in Lev. hom. 10, 2 [GCS 29, 444, 25]; ähnl. in Ps. 36 hom. 3, 6 (12, 189L.]). In vielen biblischen Berichten findet er mit Hilfe allegorischer Deutung die D. oder geistliche Armut bezeugt (zB. in Jes. N. hom. 5, 1 [GCS 30, 314]), die er aber bezeichnenderweise nicht mit der Torheit identifiziert wissen will, trotz Lc. 10, 21 (in Lc. comm. fr. 35, 7 [GCS 35, 250, 7]). – Die D. Christi als Wurzel der Erlösung des Menschen betrachtet Origenes mehrfach (princ. 4, 13; in Joh. comm. 28, 19 [GCS 10, 414, 8ff]). – In c. Cels. 3, 61ff geht es um den Vorwurf des Celsus, daß Christus Frevler u.

Sünder gegenüber den Gerechten bevorzuge. Origenes führt dazu aus, daß es nicht genüge, wenn der Sünder sich vor Gott demütige, sondern daß er zwar seinen Fall erkennen u. sich demütigen solle, daß aber erst eine dann einsetzende Besserung die eigentliche Verheißung Gottes habe. Die D. gehört also in den Krisenpunkt der menschlichen Entwicklung (ähnlich beginnt für den Stoiker mit der Selbsterkenntnis die προκοπή: s. o. Sp. 737). In Jes. Nav. hom. 20, 5 (GCS 30, 423f) unterscheidet Origenes zwischen richtiger u. verkehrter D. Die schlechte D. ist ein Sichunterwerfen unter die Sünde, durch die der Mensch gewissermaßen vergewaltigt wird u. seine Würde verliert. Diese Betrachtung knüpft sich an die allegorische Deutung der Namen der Enakssöhne, die an die Auslegung des Namens Lamech als κακὴ ταπείνωσις durch Philon (post. C. 74) erinnert. Die Verbindung richtiger D. u. menschlicher Würde verteidigt Origenes auch c. C. 6, 15, wo er eine allzu kriecherische Bußpraxis nur als ungefährliches Zeichen der ἰδιώτεια schlichter Christen bezeichnet u. aus Ps. 130 zu beweisen sucht, daß Platons ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος (s. o. Sp. 754) nicht älter als die Bibel sei. Daß die göttliche Gnade durch den Akt der Selbsterniedrigung verdient werde, steht in Is. hom. 6, 2 (GCS 33, 270). Origenes' Gnadenlehre ist bekanntermaßen nicht einheitlich; wenn aber die Lehre von der gratia subsequens gerade im Zusammenhang mit der vornehmsten Tugend, der D., vorgetragen wird, ist das kein Zufall. – Es wird klargeworden sein, wie stark die Einreihung der D. unter die Tugenden u. die Betonung ihrer Verdienstlichkeit die biblische, besonders die ntl. D.vorstellung verdunkeln. Vor allem die eng mit der Verdienstlichkeit zusammenhängende Verknüpfung von D. u. Menschenwürde, die jeder ethischen Einordnung der D. selbstverständlich sein muß, steht im Gegensatz zur völligen Selbstaufgabe des Menschen, zur vorbehaltlosen Auslieferung an die göttliche Gnade, in deren Vollzug jeder menschliche Eigenwert als unzureichend vernachlässigt wird. Origenes lehrt nicht wie das NT, daß das Heil des Sünders in dieser Selbstaufgabe liege. Für ihn steht vielmehr die Verdienstlichkeit u. die folgende Besserung im Vordergrund. Die Betonung der Willensfreiheit u. die Bewertung der Askese als verdienstlich (sie erscheint in enger Verbindung mit der ταπείνωσις) gehören in den gleichen Zusammenhang. – Die Stelle in Mt. comm. 13, 16 (GCS 40, 219/22) ist in anderer Hinsicht wichtig. Das Herrenwort, daß nur der in die βασιλεία τοῦ θεοῦ gelangen kann, der wie ein Kind wird, versteht Origenes als dreifache Aufforderung: 1) der Mensch muß wie ein Kind frei von geschlechtlicher Begierde werden; 2) er muß wie ein Kind frei von starken πάθη werden (beides also Mahnungen zur Askese mit dem Ziel christlicher ἀπάθεια); 3) er muß, u. das bezeichnet Origenes ausdrücklich als ταπεινοῦν ἑαυτόν, die sozialen Unterschiede überwinden wie ein Kind, das bei der Wahl der Spielgefährten auch nicht auf soziale Stellung zu achten pflegt. Es war schon oben (Sp. 743) davon die Rede, wie sehr das gesellschaftliche Leben u. überhaupt das ganze Denken der Spätantike beherrscht wird von Vorstellungen der Rang- u. Stufenordnung. Das gilt auch für die junge Kirche. Nicht nur, daß die Gläubigen sich von den Heiden unterscheiden: Katechumenen, Getaufte, der Klerus mit seinen verschiedenen Weihegraden stehen sich als streng getrennte Gruppen gegenüber, was bei jedem Gottesdienst sinnfällig wird (vgl. Const. Apost. 2, 57ff). Bei Origenes selbst gibt es zudem die Gruppierung der Menschen nach ihren pneumatischen Gaben. Er unterscheidet sich darin nicht von den gleichzeitigen Gnostikern u. Neuplatonikern. Neu aber u. spezifisch christlich ist die Lehre von der D., der Selbsterniedrigung als Tugend, die vor diesem Hintergrund ihren gewichtigen Sinn bekommt. Christus gilt als Vorbild auch gerade in dieser ‚sozialen' D. (in Joh. comm. 13, 20 [GCS 10, 252, 10]), die weit über die auch den Christen geläufige Vorstellung der Gleichheit aller vor Gott (Did. 4, 10; Greg. Nyss. perf. 252) hinausgeht. An der besprochenen Stelle wendet Origenes diese Lehre auf die allgemeinen sozialen Verhältnisse an. Er führt sie aber auch im geistlichen Bereich aus: Der Pneumatiker ist allen Christen, auch dem Kleriker, übergeordnet (in Lev. hom. 5, 3 [GCS 29, 340, 5ff]). Er wird aber, um nicht der Ehrsucht zu verfallen, kein Amt annehmen (in Joh. comm. 20, 37 [GCS 10, 378, 3ff]; 28, 23 [GCS 10, 419 unten]), sondern sich in verdienstlicher D. dem Kleriker unterordnen, wie sich Jesus seinen Eltern untergeordnet hat, obgleich er der Höhere war (in Lc. hom. 20, 160f [GCS 35, 133]). Gegenüber der D. verblassen auch pneumatische Qualitäten (in Is. hom. 7, 1 [GCS 33, 280]). – Es zeigt sich also schon bei Origenes

jene Spannung, die aller mittelalterlichen Frömmigkeit in Ost u. West ihre unvergleichliche Lebendigkeit gegeben hat. Die strenge hierarchische Ordnung des geistlichen wie des weltlichen Lebens führt nicht in die Erstarrung, solange das Ideal der D. die Endgültigkeit aller Einteilungen u. Stufungen in Frage stellt. Die Rangordnungen sind von innen her überwunden, ohne daß sie als Institutionen verschwinden müßten. Es ist verständlich, daß in der Welt der spätantiken Rangordnungen aus der ntl. D., der Selbstaufgabe des Menschen u. seiner Selbstauslieferung an den ihm im Nächsten begegnenden Gott, die D. als christl. Tugend wurde, die im Einzelakt ausübbar ist u. im Rahmen einer christl. Ethik moralischer sowohl wie religiöser Meßbarkeit unterliegt. Nicht zuletzt durch diese D.lehre vermochte die Kirche in der spätantiken Welt heimisch zu werden, ohne sich selbst aufzugeben.

IV. Andere vornicaenische Autoren. Soweit sich bei anderen Schriftstellern überhaupt eine entwickelte D.lehre nachweisen läßt, hat sie Ähnlichkeit mit der origenischen. Tertullian preist die D. in hohen Tönen. Er versteht sie als Tugend, was aus der Gleichsetzung pauper spiritu-humilis-patiens hervorgeht (pat. 11), als Gott wohlgefälliges Opfer (cult. fem. 2, 9, 3; pat. 13), das allein dem Menschen die Billigung Gottes erwirken kann (virg. vel. 13). Die Bezeichnung des Fastens als ταπεινοφρόνησις (iei. pass.) wurde bereits erwähnt. Dazu paßt die Benennung des Bußaktes als ‚prosternendi et humilificandi hominis disciplina' (paen. 9; ähnl. cor. 14). Wichtig ist ferner, daß er das Fasten Daniels vor der Weissagung (Dan. 10) u. damit das Fasten der Christen nicht als Akt der Reinigung u. Läuterung der Seele, sondern als ‚officium humiliationis' verstanden wissen will (an. 48). Es zeigt sich hier der innere Unterschied zwischen christlicher u. neuplatonischer Askese, die äußerlich einander so ähneln. Jene bedeutet einen Akt der Selbstdemütigung, diese hat die Erhöhung des Menschen zum reinen Geistwesen zum Ziel (vgl. etwa Porph. ad Marc. 15ff). – Cyprian spricht gern von der D., wenn es Streitende zu versöhnen gilt (zB. ep. 5 u. 6). Seine apologetische Stellensammlung enthält auch die Rubrik ‚D.' (test. adv. Iud. 3, 5), u. im Titel des Diakons sieht er noch den Hinweis auf die dienende D. Jesu (ep. 3, 3). – Ein entwickelter D.begriff fehlt Laktanz. Zwar kennt er das Wort humilitas als Terminus für die Fleischwerdung Christi (inst. 4, 26, 29; ähnlich 4, 16, 12), aber Folgerungen für die christl. Ethik werden daraus nicht gezogen. Nennt er Menschen humiles, so ist damit ihr verdammenswertes Haften am Irdischen bezeichnet. Nur einmal erscheint in einem traditionellen, nach Orac. Sib. 8, 480ff gestalteten Tugendkatalog (inst. 6, 24, 25) auch humilis neben beneficus, mitis u. ä. Charakteristischerweise wird dieser Passus in der Epitome (62) zu einer ganzen Abhandlung über die verdienstliche humilitas ausgeweitet. – Das Fehlen eines echten D.begriffs bei Commodian (humilis erscheint lediglich als stehendes Beiwort des menschgewordenen Christus) stützt die Frühdatierung dieses Dichters. – Auf griechischer Seite fehlen charakteristische D.aussagen bei Irenaeus, Hippolyt u. auch bei Eusebius. Die D.lehre des Methodius verdient Beachtung, weil sie in manchem auf Spätere vorausweist. Ταπείνωσις u. ταπεινός braucht er zwar überwiegend im negativen Sinn: der menschliche Leib ist ein σῶμα ἐπιθυμίας καὶ ταπεινώσεως, der bei der Auferstehung zu einem σῶμα ἀπαθές werden u. so die δόξα wiedergewinnen wird, die ihm im Urstand eignete (resurr. 3, 14/16, 5 Bonw.; ἀπάθεια in dieser Bedeutung auch Const. Apost. 8, 12, 28). Von einer christlichen ταπείνωσις-Askese mit dem Ziel dieser ἀπάθεια (wie bei Clemens u. Origenes) ist nirgends die Rede. Positiv dagegen ist durchgehend der Sinn des Wortes ταπεινοφροσύνη: Hiob nennt sich einen Wurm οὐ διὰ τὴν κακίαν ἀλλὰ διὰ τὴν ταπ-ην (in Iob fr. 8 Bonw.). Ähnlich unterscheidet später Joh. Chrys. die Einsicht des Sünders in seinen Zustand (εὐγνωμοσύνη, s. u. Sp. 763) von der eigentlich verdienstlichen ταπεινοφροσύνη des Guten u. Gerechten, der nicht durch die Sünde niedergedrückt ist. Methodius betont, daß dem ταπεινοφρονεῖν nur dann die 1 Petr. 5, 5 ausgesprochene Verheißung gelte, wenn es nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber dem Nächsten geübt werde (lepr. 12). – In der christl. Vulgärethik hat die D. inzwischen ihren festen Platz unter anderen Tugenden. Es genüge der Hinweis auf Orac. Sib. 8, 480ff u. auf christl. Grabschriften, in denen der Verstorbene ausdrücklich als humilis gelobt wird, u. zw. in der Aufzählung anderer Tugenden (zB. ILCV nr. 4727).

V. Viertes Jh. Die D.lehre der klassischen Väterzeit vor Augustin ist im wesentlichen fest u., von ihrer besonderen Gestalt im

Mönchtum abgesehen, von erstaunlicher Einheitlichkeit in Ost u. West. Der Begriff hat eben durch Origenes seine entscheidende Prägung erfahren. – Die D. ist eine Tugend, die christl. Tugend schlechthin, in der alle anderen wurzeln (Joh. Chrys. in Ps. 142, 3 [PG 55, 460]; in Act. hom. 30, 3 [PG 60, 224f]; Ambros. in Ps. 118, 20, 16; 12, 28; 14, 19; Hieron. in Mt. comm. 3 [PL 26, 150]). Sie unterscheidet sich als Tugend vom bloßen Niedergedrücktsein (Joh. Chrys. in Mt. hom. 15, 1 [PG 57, 224]; Ambros. in Ps. 43, 76 [PL 14, 1180]; 118, 14, 23; 12, 28; viele andere Gegenbegriffe zur D. nennt Isid. Pelus. ep. 381). Diese Tugend wird freiwillig ausgeübt, nicht durch den Zwang der Sünde oder andere afflictatio (Athan. c. Ar. 1, 40; Joh. Chrys. in Mt. hom. 15, 1; Ambros. in Ps. 118 pass.), u. zw. gerade von dem Gerechten, der sich seiner Leistungen bewußt ist (Ambros. off. 2, 27; Filastr. 128 [100], 7; Ambrosiast. in Phm. comm. [PL 17, 533]; mit dem Hinweis auf Christus Isid. Pel. ep. 4, 22; Joh. Chrys. incompr. hom. 5 [PG 48, 745]). Gregor v. Nazianz stellt die D. der negativ bewerteten Ironie gegenüber, die insofern einen Abklatsch der D. darstelle, als auch der εἴρων als ein seines Wertes bewußter Mann sich freiwillig verkleinere, ohne es allerdings ernst zu meinen (carm. 9, 34, 86ff [PG 37, 951]). Wichtigster Zeuge echter D. trotz des Bewußtseins großer Leistungen ist der Apostel Paulus (Joh. Chrys. incompr. hom. 5, 6 [PG 48, 744f]; in Gen. hom. 33, 5 [PG 53, 312]; Ambros. in Ps. 118, 20, 16; Opt. Mil. 5, 7 [CSEL 26, 136]). Zuweilen unterscheidet man auch terminologisch zwischen guter ταπείνωσις, ταπεινοφροσύνη (humilitas) u. schlechter ταπεινότης (humiliatio), so Ambros. in Ps. 118, 9, 13ff u. Isid. Pelus. ep. 4, 210, wobei Ambrosius aber einräumt, daß aus humiliatio echte humilitas entstehen könne. – Die D. ist verdienstlich, ein opus oder meritum (Hil. Pict. in Mt. comm. 20, 12; in Ps. tr. 130, 1; Ambrosiast. in Phil. comm. 2 [PL 17, 431]); sie umschreibt die Summe des Gesetzes (Hil. Pict. in Ps. tr. 118, 20, 2). Ihr Lohn besteht in der Erhöhung des Menschen, so wie Christus erhöht wurde (ebd. 8f), in der Wiedereinsetzung in den alten Stand (Basil. hom. 20 [PG 31, 525]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 33, 5 [PG 53, 312]; Hieron. ep. 108, 3; 47, 1). Die D. hat der Welt contemptio u. Gottes probatio (diese Formulierung Ambros. exp. in Ps. 118, 3, 41; ähnl. Greg. Naz. or. 40, 19 [PG 36, 384]). Wie Luzifer durch seine superbia fiel, so steigt der Mensch durch die humilitas (Hieron. in Is. comm. 6, 14 [PL 24, 226]). Die verkehrte humiliatio dagegen, die Vergewaltigung des Menschen u. seiner Würde durch die Sünde (sie wird gern in der Vergewaltigung der Thamar symbolisiert gesehen), kann eine Erniedrigung usque ad mortem sein (Ambros. exp. in Ps. 43, 76; Hieron. in Is. comm. 16, 57 [PL 24, 567ff]). – Nur die Demütigen im Sinne von Mt. 11, 25 sind der Enthüllung göttlicher Mysterien gewürdigt (Ambros. vid. 10; Hil. Pict. tr. in Ps. 138, 29); u. so beruft sich der Gerechte auf nichts als auf seine D., wie es David tat (ebd. 118, 20, 1f). – Vorbild in der D. ist Christus, der sie in Wort u. Tat lehrte (Basil. ren. saec. 8ff [PG 31, 641f]; Greg. Naz. or. 14, 4 [PG 35, 861]; Ambros. exp. in Ps. 118, 14, 46; exp. in Lc. 10, 51; Filastr. 65 [93], 8; Hil. Pict. tr. in Ps. 118 pass.). Seine Menschwerdung u. seine Passion ist eine Kette von Akten freiwilliger Selbsterniedrigung, da er nach seiner göttlichen Natur eigentlich des Leidens unfähig war (Hil. Pict. trin. 10, 24ff). – Besonderes Gewicht liegt darauf, daß D. eine Tugend der Gesinnung ist, daß äußere D. allein nichts bedeutet (Greg. Naz. or. 18, 23 [PG 35, 1012]; Ambros. ep. 1, 2, 18; Hieron. ep. 22, 27ff) u. daß sie ferner nicht falschen Motiven, wie Furcht oder dem Wunsch nach Vorteil, entspringen darf (Ambros. exp. in Lc. 10, 51). Verstand u. Weisheit vermögen der D. des Herzens gefährlich zu werden, weil sie zum ὕψος verführen (Basil. hom. 20 [PG 31, 525ff]; Opt. Mil. 3, 3 [CSEL 26, 79]), wie denn auch die weisen heidn. Philosophen die D. zwar gekannt u. gelehrt, aber nicht praktiziert haben (Joh. Chrys. in Act. hom. 36, 2 [PG 60, 260f]; ebd. 4, 3f [PG 60, 47f]). In vielen Situationen bedarf es der Mahnung zur D. (Basil. hom. 20 pass.; ep. 219), weil sie die Richtschnur im Leben des Christen sein soll (Ambros. exp. in Ps. 118, 14, 20f). Zuweilen liegt der sichtbare Segen Gottes auf der D., wie es sich im Leben Konstantins (sic) gezeigt hat (Gelas. h. e. 3, 9, 1). – Bei den meisten Vätern herrscht durchaus die Vorstellung, daß die D. eine verdienstliche Tugend sei, die gerade den Gerechten auszeichnet. Trotzdem heißt auch das reuige Bekenntnis des Sünders humilitas oder ταπείνωσις, wofür der Zöllner des Gleichnisses oder der büßende David als Beispiele angeführt werden (Greg. Naz. or. 40, 19 [PG 36, 384];

Cyrill. Hier. cat. 2, 11 [PG 33, 397]; Ambros. in Ps. 118 exp. 3, 41). Auch diese ταπείνωσις hat die Verheißung des Heils (Ambros. in Ps. 118, 10, 30; ob. Theod. 27; Opt. Mil. 2, 20 [CSEL 26, 56]). Daß die Wörter ταπεινός u. humilis auch weiterhin in der Bedeutung ‚niedrig, elend, verächtlich' gebraucht werden können, bedarf wohl keines Beleges. Das Konzil von Ancyra vJ. 314 bezeichnet mit ταπεινότης τοῦ βίου noch das Elend und die Not derer, die unter der Verfolgung gelitten haben, nicht die verdienstliche Schlichtheit derLebensführung (cn. 3 [30 Lauchert]). Indessen tun manche Autoren hier noch einen Schritt weiter. Entweder nämlich wird die humilitas des Gerechten, der sich keiner akuten Sünde bewußt ist, geradezu als quasi-Demütigung, als bloße Annahme einer in sich verdienstlichen Haltung bezeichnet (Hil. Pict. tr. in Ps. 125, 10; Lact. epit. 62). Oder aber, u. das gilt für Johannes Chrys., der Haltung des Zöllners wird die Bezeichnung ταπεινοφροσύνη ausdrücklich aberkannt, weil sich ja der nicht freiwillig, d. h. tugendhaft, erniedrigt, der nur seinen tatsächlichen, niedrigen u. sündigen Zustand reuevoll einsieht (paen. hom. 2, 4 [PG 49, 290]; incompr. hom. 5, 7 [PG 48, 745]). Die Haltung des Zöllners nennt Joh. Chrys. nur εὐγνωμοσύνη, also richtige Selbstbeurteilung, die Gott aus Barmherzigkeit auch mit Vergebung lohnen will (incompr. hom. 5, 6 [PG 48, 744f]), obgleich sie keine Tugend ist. Die echte ταπεινοφροσύνη setzt Joh. Chrys. der μεγαλοψυχία gleich, weil der Demütige seine hohe Gesinnung dadurch bekunde, daß er sein Trachten nicht auf Irdisches, Vergängliches, sondern auf Ewiges, Unvergängliches richtet (in Joh. hom. 71, 2 [PG 59, 386]; in 1 Cor. hom. 1, 3 [PG 61, 15f]; in Mt. hom. 65, 5f [PG 58, 623f]; ähnlich Hil. Pict. tr. in Ps. 130, 4; Isid. Pel. ep. 3, 188). Daß diese D. freiwillig ist u. ständiger sittlicher Bemühung bedarf, wird immer wieder betont (Joh. Chrys. in Mt. hom. 15, 1 [PG 57, 224]; in ill. Paul. vocatur hom. 4, 6 [PG 51, 155f]). Man beobachtet auch hier die dem NT fremde, nun jedoch selbstverständlich gewordene Verbindung der als Tugend verstandenen D. mit der menschlichen Eigenwürde, ohne die es keine Ethik geben kann. – Definitionen der D. mit Hilfe altbekannter Begriffe aus der griech. Ethik wie die μεγαλοψυχία gibt es noch mehr. Isidor v. Pelusium erklärt die D. ganz aristotelisch als rechte Mitte zwischen ὑπερηφανία u. δουλοπρέπεια (ep. 2, 241; ep. 3, 379; ähnlich Greg. Naz. or. 18, 23 [PG 35, 1012]). Andere finden in der christl. D. die alte Forderung des ‚erkenne, daß du ein Mensch bist' wieder (Basil. ep. 277; Greg. Naz. carm. 2, 25, 427ff [PG 37, 842f]; Hil. Pict. exp. in Mt. 4, 2f). – Die kühnste Verbindung zur griech. Philosophie jedoch schlägt Gregor v. Nyssa (beat. 1 zu Mt. 5, 3 [PG 44, 1200]). Platon hatte als erster (Theaet. init.) das Lebensziel des Menschen mit der Formel θεῷ ὁμοιωθῆναι umschrieben. Diese Formel, in der akademischen Lehrtradition verwurzelt, wurde mit dem Vordringen des Platonismus die wohl verbreitetste Definition der τέλος-Formel in der Spätantike. Juden u. Christen hatten damit schon früh die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen parallelisiert (Gen. 1, 26f; vgl. Merki, pass.). Gregor führt nun aus, daß alle Eigenschaften Gottes für den Menschen unnachahmlich seien, mit einer Ausnahme, der in der Person Jesu offenbar gewordenen ταπεινοφροσύνη ἑκούσιος. Die Forderung der ὁμοίωσις θέῳ könne sich also ausschließlich auf die Nachahmung der D. Jesu beziehen, durch die der Mensch die göttliche ἀπάθεια erlangen werde. Die Gleichsetzung von ἀπάθεια u. ταπεινοφροσύνη einerseits, von ἀπάθεια u. ὁμοίωσις θεῷ andrerseits gibt es schon seit Clemens (s. o. Sp. 754), die direkte Verknüpfung von ταπεινοφροσύνη u. ὁμοίωσις θεῷ ist Eigentum Gregors. – Wie sehr die in diesem Abschnitt geschilderte Ethisierung, Sublimierung u. streng begriffliche Fassung der christl. D. dem an griech. Philosophie geschulten Denken entstammt, lehrt ein Blick auf die 9. sog. Homilie des Syrers Aphraat, die ganz der D. gewidmet ist (entstanden um 335). Hier ist, obgleich in endlosen, immer neuen u. bildhaften Ausdrücken die D. des Christen gepriesen wird, nichts von begrifflicher Distinktion zu spüren. – Das Leben des Christen ist von einer ganzen Reihe von D.-gesten durchzogen, am ausgeprägtesten bei den Mönchen, weshalb diese Eigentümlichkeit erst im nächsten Abschnitt behandelt werden soll. Ernsthafte Schwierigkeiten für die Praktizierung der D. ergeben sich zu Beginn des 4. Jh. dadurch, daß die Bischöfe zu staatlichen Dignitären werden, also auf der sozialen Pyramide einen hohen Platz angewiesen bekommen, wo es doch richtiger u. verdienstlicher wäre, wenn sie sich ganz nach unten stellten. Die gegen den Arianer Constantius II gerichteten Worte des Hilarius (c. Const. 5) ‚sacerdotes honorat (sc. impera-

tor) ne episcopi sint' bekommen unter diesem Aspekt eine besondere Pointe (Klauser 28f u. Anm. 60). – Die Polemik der Christenbekämpfer richtet sich auch gegen die D. Porphyrios spricht verächtlich vom Sklavensinn des Paulus (c. Christ. fr. 27 Harn. im Hinblick auf 1 Cor. 9, 19) u. wendet sich gegen die Bevorzugung der Armen, Sünder u. Toren in der Predigt Jesu (fr. 4. 52. 58). Julian, der die letztgenannten Bedenken des Porphyrios teilt, versucht bezeichnenderweise gerade die mit der D. verwandten ‚sozialen' Tugenden der πραότης, ἐπιείκεια, ἀνεξικακία für die alten griech. u. röm. Gesetzgeber in Anspruch zu nehmen u. verweist auf ihr Fehlen im harten biblischen Gesetz (c. Christ. p. 191f Neumann). Die φιλανθρωπία spielt eine beherrschende Rolle in seinem religiös-ethischen Reformwerk (ep. 89 Bid. pass.), ein Beweis dafür, daß er bemüht war, der christl. D. u. ihren Auswirkungen im praktischen Leben etwas entgegenzusetzen.

VI. Mönchtum. Im Mönchtum findet die vorher allenthalben frei ausgeübte Askese ihre institutionelle Form, u. dies zu einem Zeitpunkt, als die Gesamtkirche sich in die Welt, d. h. in den spätantiken Staat einfügte. Das Mönchtum ist demnach vor allem eine Fortsetzung des weltabgewandten Urchristentums. Das zeigt sich in vielen Zügen des ältesten Mönchtums: Der Mönch bringt seine Fremdheit in der Welt durch eine bisweilen ganz handgreifliche ξενιτεία-Askese zum Ausdruck (H. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit [1930]); die eschatologische Spannung ist unter den Mönchen ungleich höher als in der übrigen Kirche (Heussi 192); hier gilt das individuelle Verständnis des Heilsvorganges (K. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt beim griech. Mönchtum [1898] 166f); es herrscht die Vorstellung, im Mönchsdasein die außerweltliche Reinheit des Urstandes wiedererlangen zu können (Apophth. Joh. Colob. 2 [PG 65, 204]; Paul. 1 [PG 65, 380f]); Glaube u. Ethik, die durch die Anpassung des Christentums an die Welt begrifflich auseinandergetreten waren, werden erneut verschmolzen (ebd. Ant. 9 [PG 65, 77]; Poim. 68 [PG 65, 337]). So erscheint es nicht verwunderlich, wenn gerade die D.lehre, das Kernstück monastischer Unterweisung, in manchem zunächst von den begrifflichen Distinktionen der gleichzeitigen Theologie abweicht u. auf das NT zurückweist. – Von einer Unterscheidung zwischen der ταπεινοφροσύνη als Tugend des Guten u. der bloßen εὐγνωμοσύνη des reuigen Sünders hören wir hier nichts. Die Sündhaftigkeit u. darum Niedrigkeit des Menschen steht so sehr im Mittelpunkt alles mönchischen Denkens, daß auch die D. vorzugsweise mit der Sündhaftigkeit verbunden wird. Die Worte des Zöllners immer im Herzen tragen ist mehr wert als jede asketische Leistung (ebd. Amm. 4 [PG 65, 120]). Überall soll der Mensch (Mensch u. Mönch wird gern synonym gebraucht; vgl. Heussi 189) an seine u. nicht an die Sünde denken, auch wenn er fremde Verfehlung sieht (Apophth. Paphn. 1 [PG 65, 378]); ständig soll er seiner Sünde wegen weinen (ebd. Poim. 122 [PG 65, 353]; Athan. virg. 17) u. sich ihretwegen auch für geringer halten als die Tiere, denn diese kommen nicht ins Gericht (Apophth. Xanth. 3 [PG 65, 313]; Poim. 41 [PG 65, 332]). – Die demütige Gesinnung ist die wichtigste Mönchstugend. Sie äußert sich in völliger Unempfindlichkeit gegenüber Lob u. Tadel (ebd. Mac. 23; 31 [PG 65, 272f]) u. läßt den Mönch sich in jeder Lage für den Geringsten ansehen, für geringer auch als die Weltleute, von denen am Jüngsten Tag vielleicht mehr gerettet werden als von den Asketen (ebd. Silv. 2 [PG 65, 408]; Verba Sen. 130). Immer soll sich der Mönch für einen kleinen Anfänger auf dem Heilsweg halten wie der berühmte Abbas Sisoes auf seinem Totenbett (Apophth. Sis. 14 [PG 65, 396]; ähnlich Pallad. hist. Laus. 10; Macar. cust. cord. 10; Diad. Phot. perf. 13). Vor allem aber soll er niemanden richten, sondern immer nur die eigene Sünde vor Augen haben u. darum den Fehltritt des Bruders zu verhüllen suchen (Apophth. Poim. 64 [PG 65, 337]; Amm. 10 [PG 65, 121f]). – Die D. ist Sinn u. Ziel aller Askese (ebd. Cron. 3 [PG 65, 248]; Sis. 13 [PG 65, 396]); besitzt man sie, wird man dem Teufel überlegen sein, der in jeder Beziehung (auch in der asketischen Leistung) den Menschen zu übertreffen vermag, aber nicht demütig sein kann (ebd. Ant. 7 [PG 65, 77]; Mac. 11 [PG 65, 268]). Die mönchische D. drückt sich in mancherlei typisch werdenden Gesten aus, zB. im steten Gesenkthalten des Blickes (ebd. Elad. 1 [PG 65, 173]). In der D., die verlangt, daß man niemals auch nur den Schein des Ruhmes erstreben darf, sondern über Schimpf u. Mißhandlung geradezu froh sein muß, weil sie doch immer noch hinter der Sündhaftigkeit des Betroffenen zurückbleiben, wurzeln auch

jene zT. seltsam anmutenden Leistungen in der Selbstverachtung, an denen die Geschichte der mönchischen Askese so reich ist. Nicht nur, daß man zB. seine hohe Geburt verheimlicht (Callin. v. Hyp. pass.) oder sich in der Lebenshaltung den Sklaven gleichstellt wie die jüngere Melanie (Pallad. hist. Laus. 104). Manche stellen sich jahrelang närrisch (zB. ebd. 34), oder versuchen durch Gewandung u. Auftreten das Ansehen sittenloser, vagabundierender Mimen zu gewinnen (Joh. Eph. v. ss. orient. 52 [PO 19, 167ff]; vgl. Widengren 42ff). Alles das geschieht, um einen recht hohen Grad der Verachtung u. Demütigung zu erlangen. Es kann auch sein, daß man bewußt, gegen seinen Willen feige handelt, um dem Ruhm der Tapferkeit zu entgehen (Apophth. Nister. 1 [PG 65, 305]). – Wichtiger als diese extremen Leistungen der anachoretischen oder wandernden Asketen ist aber die Fortbildung der D.lehre im regulierten u. koinobitischen Mönchtum. Das in weiten Teilen der Apophthegmen-Literatur u. in der Antonius-Vita repräsentierte urtümliche Mönchtum wandelt sich einmal durch die bei Pachom einsetzende u. in Benedikt gipfelnde institutionelle Festigung des koinobitischen Zweiges, die sich in immer weiter verfeinerten Regeln ausspricht, ferner durch eine ständig vertiefte theologische Erfassung der monastischen Lebensform, die ihrerseits die vorhandenen Institutionen sowohl zur Voraussetzung hat als auch beeinflußt (Euagrius, Symeon-Macarius, Isidor v. Pelusium u. a.). – Die D.lehre erfährt innerhalb der institutionellen u. geistigen Entwicklung des Mönchtums einen Wandel, den man sehr wohl mit der Entfaltung des D.-begriffs in der allgemeinen Theologie der ersten drei Jahrhunderte vergleichen kann. Das liegt nicht nur an der Angleichung spezifischer Mönchstheologie u. -ethik an die allgemein christliche infolge des Umstandes, daß die Kappadokier, Hieronymus, Augustin u. andere große Theologen auch zu den Gestaltern des Mönchtums gehören, sondern ebensosehr an der institutionellen Verfestigung. In dem Maße, in dem das Mönchtum eine eigene Welt mit geprägten Regeln wurde, fanden die in ihm lebendigen Vorstellungen die Form distinkter Begriffe. – Die vornehmste Ausdrucksform der D. im mönchischen Zusammenleben ist der Gehorsam gegenüber den Oberen (Pachom. praec. et reg. 3 Boon; Basil. serm. ascet. 1, 3 [PG 31, 875]; Hieron. ep. 22, 35; Caes. Arel. reg. ad virg. 16). Der Gehorsam gegen die Oberen ist ein Abbild des Gehorsams gegen Gott, welcher auch als D. oder als Stufe der D. bezeichnet werden kann (Pachom. ep. 5 Boon; Bened. reg. 5, 2L.). Die hohe Schätzung des Gehorsams findet sich zwar schon in den Apophthegmata, nur besitzt er unter Anachoreten naturgemäß nicht diese Bedeutung. Die im koinobitischen Mönchtum stärker ausgeprägte Hinwendung zum Nächsten (schön formuliert bei Greg. Naz. or. 43, 62 [PG 36, 577]) spricht sich auch in den Mahnungen zur D. aus, die zunehmend nicht nur auf die niedrige Selbsteinschätzung, sondern auch auf die dienstwillige Unterordnung unter den Nächsten gemünzt sind (Bened. reg. 20, 3ff; 53, 36), also Liebe u. D. verknüpfen (Joh. Cass. c. Nestor. 7, 31, 7; Nil. ep. 1, 146; Bened. reg. 7, 12f). Dieser Zug tritt im ältesten Mönchtum sehr zurück, während man das Streben nach freiwilliger sozialer Erniedrigung durchgehend beobachten kann (vgl. o. Sp. 767 mit Joh. Cass. inst. 4, 29). Dazu stimmt, daß die D. jetzt mehr als zuvor als imitatio Christi verstanden wird (Nil. ep. 1, 326; Bened. reg. 7, 12f). Durch die D. hat der Mönch Anteil am Leiden Christi (Bened. reg. prol. 90ff). – Stärker als anderswo bleibt im Mönchtum die Verbindung von D. u. Buße lebendig, was sich besonders deutlich in der Terminologie zeigt (Hieron. ep. 77, 4; Joh. Cass. inst. 2, 16; conl. 20, 5ff; Nil. ep. 2, 203; Caes. Arel. reg. ad virg. 31). Die wichtige Stelle, die die Bußpraxis im Leben u. Denken des Mönches einnimmt (vgl. etwa die beiden Regeln des Basilius), läßt es fast selbstverständlich erscheinen, daß die Buße in engste Beziehung zum zentralen Begriff der mönchischen Ethik gesetzt wird. Die D. steht in der Tat so sehr im Zentrum der mönchischen Vorstellungswelt, daß das Wort metonymisch für ‚Mönchtum, Mönchsleben' eintreten kann (Joh. Cass. conl. 9, 3, 2; 24, 9, 1; ähnlich Pallad. hist. Laus. 37). Eine Fülle sinnfälliger D.gesten durchzieht das mönchische Dasein. Dahin gehören die Vorschriften über das Mönchsgewand (Euagr. pract. praef., wohl anknüpfend an Clem. Alex. paed. 2, 113, 1), die dem Fremden zu erweisende Fußwaschung (PsAthanasius [Euagr. ?] synt. 2 [PG 28, 840]) u.a.m. D.-zeichen kann auch der in der Literatur bald zum Topos gewordene Widerstand des Mönchs gegen die Weihe zum Kleriker sein, ein Zug, der das östl. Mönchtum bis heute auszeichnet

(Ammonios schneidet sich deshalb ein Ohr ab: Pallad. hist. Laus. 12; Ephräm stellt sich närrisch, um der Bischofsweihe zu entgehen: Soz. h. e. 3, 16). Das kann im Einklang mit Athan. v. Ant. 67 als Demutzeichen verstanden werden. Man darf aber daneben nicht übersehen, daß die durch Euagrios gelehrte u. lange nachwirkende Identifizierung des Mönchs mit dem Pneumatiker der origenischen Stufenordnung ihn dem Weltkleriker überlegen erscheinen läßt, daß ferner der Mönch die Nachfolge der confessores der verfolgten Kirche angetreten hat. Aber gerade angesichts dieser Sonderstellung des Mönches entspricht es freiwilliger Selbsterniedrigung, wenn er sich dem Kleriker unterordnet (vgl. PsDion. Areop. ep. 8; Joh. Cass. conl. 4, 1). Der konventionelle Widerstand gegen die Weihe ist übrigens nicht auf das Mönchtum beschränkt. Er kann sich auf Beispiele des AT berufen (Ex. 4, 10; 2, 11) u. hat seine Parallele in einem ganz entsprechenden Widerstand gegen Macht u. Würde, wie man ihn in der Ideologie des röm. Kaisertums beobachten kann (vgl. Béranger 137ff). Es handelt sich wohl um die urtümliche, hier in konventionellen Formen erstarrte Scheu des Menschen, über sein Maß hinauszuwachsen u. durch die Annahme eines mit Macht u. Ehre verbundenen Amtes den ‚Neid der Götter' herauszufordern. Im Mönchtum kommt noch eine ganz praktische Schwierigkeit hinzu: die Pflichten des anachoretischen oder koinobitischen Asketen lassen sich nur schwer mit denen eines Gemeindepriesters oder Bischofs vereinigen. – Im ganzen darf man wohl sagen, daß Rufins Ausdruck ‚studium omnium minimus esse' in der Tat als Überschrift über dem ganzen Mönchtum stehen kann (hist. mon. praef.; vgl. auch das Zitat Mt. 11, 29 in der Mitte des Widmungsbriefes zur hist. Laus. des Pallad.). – Auch im Mönchtum bemüht man sich, die D. als Tugend scharf zu definieren u. sie der bloßen Erniedrigung durch Unglück, Sünde oder andere afflictatio entgegenzustellen. Cassian kennt sowohl die humiliatio des Menschen durch Sünde u. Strafe (conl. 7, 31, 3; 16, 19) als auch die humilitas als Höchstes, was es geben kann (conl. 15, 7; 19, 2; vgl. Geront. v. Melan. praef.: ‚die D. ist Mutter alles Guten'). Die freiwillig ausgeübte (Bened. reg. 7, 11) D.-Tugend ist ein Geschenk Christi (Joh. Cass. conl. 15, 7) u. adelt den Menschen (ebd. 4, 1). Indessen geht keiner der eigentlichen Mönchsautoren so weit wie Joh. Chrys. u. unterscheidet die echte D. von der Haltung des Zöllners im Gleichnis, auch nicht Isidor v. Pelusium in seiner Sammlung von Gegen- u. Komplementärbegriffen zur D. (ep. 3, 381). Nilus nennt den Zöllner ausdrücklich als Zeugen echter D. (ep. 2, 203). Wohl aber gibt es terminologische Unterscheidungen zwischen ταπεινοφροσύνη u. ταπεινότης bzw. humiliatio u. humilitas, allerdings nicht überall streng durchgeführt. Wie sehr die D. als bewußt ausgeübte Tugend verstanden wird, die man bei Bedarf also auch einmal nicht ausüben kann, zeigt eine ganz beiläufige, unreflektierte Äußerung Cassians: aus Gründen der Belehrung seiner Leser wolle er jetzt einmal die Wahrheit über sein Leben erzählen, seposita humilitate (conl. 19, 3, 3). Aufschlußreich ist ferner die von Dekkers gemachte Beobachtung, daß man unter den Mönchen des Westens die im Rahmen der spätantiken Höflichkeitsformen naheliegende u. auch nicht selten verwendete (Opt. Mil. 14; Cyprian spricht, ohne daraus eine abstrakte Selbstbezeichnung zu formulieren, ganz unbefangen von seiner humilitas [ep. 66, 3]) Selbstbezeichnung ‚humilitas mea' vermieden hat, offenbar deshalb, weil man das Wort vorwiegend als ‚D.', also als Name einer Tugend u. nicht als ‚Niedrigkeit' verstand. Diese Anrede bzw. Selbstbezeichnung klang dem Mönch geradezu ehrend (Hier. ep. 45, 3; Joh. Cass. inst. praef.), u. er nannte sich deshalb lieber ‚rusticitas' oder ‚tenuitas mea' (zB. Joh. Cass. inst. praef. 7). Man beachte hierbei, daß die Bezeichnung rusticitas wiederum soziale Assoziationen wachruft: sowohl durch den Gegensatz zu urbanitas im allgemeinen Sprachgebrauch als auch dadurch, daß rusticitas in der Rechtssprache seit langem fester Terminus ist, mit dem man die Unzulänglichkeit einer Person im Rechtsleben bezeichnet. – Die eingehendste Beschreibung der mönchischen D. steht in Benedikts Regel (7). Sie erscheint dort als Weg von 12 Stufen, der zum höchsten Ziel, zur caritas, führt. In ganz eigentümlicher Weise enthält dieser Entwurf grundsätzliche Forderungen (zB. Stufe 2, die Überwindung des Eigenwillens) neben handgreiflichen Einzelvorschriften (zB. Stufe 9, das Verbot, zu sprechen ohne gefragt zu sein). Das Schema als solches ist Zug um Zug von Cassian abhängig (inst. 4, 39). Der Unterschied liegt darin, daß die bei Benedikt aufeinanderfolgenden Stufen der D. bei Cassian nur in-

dicia humilitatis sind. Cassian ordnet dann die so beschriebene D. ihrerseits ein in die Stufenleiter timor Dei – contemptus rerum omnium – humilitas – caritas quae expellit timorem. Benedikt faßt demgegenüber den timor Dei als erste Stufe der D. u. die caritas als krönenden Abschluß der D., bezieht also beides in den Aufbau der humilitas ein. Das Gewicht, das auf der D. liegt, hat sich gegenüber Cassian noch verstärkt. Die Vollendung in der D. ist der Vollendung im mönchischen Leben gleichgesetzt. – Aus allem ergibt sich, daß im ältesten Mönchtum die D. zunächst als Haltung verstanden wurde, die dem Menschen wegen seiner Sündhaftigkeit u. Niedrigkeit angemessen ist. Diese Haltung aber empfindet man nicht als solche, die sich im Glaubensakt gleichsam von selbst einstellt, insofern der Glaube immer auch die richtige Selbsteinschätzung des Menschen involviert. Vielmehr sucht man diese Haltung willentlich, durch Selbsterniedrigung u. Askese, herbeizuführen. Es ist nun nicht schwer zu verstehen, daß darum auch im Mönchtum die D. zur Tugend werden konnte, denn die Askese u. die mit ihr zusammenhängende Selbsterniedrigung sind religiös u. ethisch bewertbare Handlungsweisen. Diese Ethisierung der D. wurde durch die fortschreitende Ordnung u. Regulierung des mönchischen Lebenskreises gefordert u. beschleunigt.

VII. Augustinus. Die tiefsten u. umfassendsten Spekulationen über das Wesen der D. gibt es wohl in der Theologie Augustins. Er betrachtet sie unter so vielen Aspekten, daß jede kurze Darstellung seiner D.lehre notwendigerweise unvollständig bleiben muß. – Das Charakteristikum der augustinischen D.lehre liegt wohl in der besonders engen Verbindung von D. u. Erlösung. Nicht nur, daß Sünden- u. Selbsterkenntnis (als letztere wird die D. geradezu definiert: tr. in Joh. 25, 16) u. der Verzicht auf irgendeine Selbstrechtfertigung (en. in Ps. 88, 1, 17), also Selbstdemütigung, als der einzige Weg zum Heil u. zur Erhöhung des Menschen verstanden wird (ebd. 18, 2, 3 am Beispiel des Verlorenen Sohnes; ebd. 39, 20 am Beispiel des Zöllners; ebd. 33, 1, 4; conf. 4, 19; lib. arb. 3, 5): Die superbia, der Ungehorsam gegen Gott, ist die Ursünde, die vor u. unter jeder individuellen Verfehlung liegt (en. in Ps. 33, 1, 4; tr. in Joh. 25, 15ff; civ. D. 14, 13). Diese superbia aber wird nicht einfach durch Buße u. Selbstdemütigung des einzelnen, also durch eine willentliche Leistung, überwunden, so notwendig dieses Verhalten für den Menschen auch sein mag. Die humilitas des Menschen ist vielmehr nur die (notwendige) Nachahmung der humilitas Christi, der Selbstentäußerung Gottes, und nur durch letztere wird die Ursünde überwunden u. das Heil der Menschen erwirkt (serm. 188, 3; ep. 232, 6; cat. rud. 4; fid. et symb. 6 u. a.). Die humilitas Christi ist also in erster Linie Heilstat Gottes u. als solche für den Menschen unnachahmlich. Sie ist aber außerdem auch Vorbild für die sittliche Gestaltung des Menschenlebens. Man kann hier sehen, wie die manchmal einseitig ethische Betrachtungsweise der vorangehenden Zeit durch Augustin überwunden wird, der auch die D. wieder auf das Kernstück der christl. Verkündigung, auf die Erlösungslehre bezieht. – Was die D. im Lebenswandel angeht, so vermögen sie nur Christus u. die Heiligen in der Vollkommenheit zu besitzen, die darin besteht, in Sündlosigkeit u. ohne die Erkenntnis irgendeiner Schuld dem Willen Gottes demütig gehorsam zu sein (cat. rud. 22; serm. 14, 9ff; pecc. mer. et rem. 2, 16ff). Diese vollkommene D. ist etwas so Großes, daß nur der göttliche Christus sie zu lehren vermochte (virg. 34f). Für den Menschen ist sie das transzendente Urbild der eigenen, erstrebten D. u. zugleich Grund seiner Erlösung. Im menschlichen Leben nun handelt es sich darum, aus der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit heraus die D. des sündlosen Heilandes nachzuahmen. Diese vom Menschen geforderte D. muß aber trotz des Sündenbewußtseins eine humilitas voluntaria sein, nicht ein bloßes Niedergedrücktsein des superbus durch die Hand Gottes, was Augustin humiliatio oder humilitas poenalis nennt (en. in Ps. 134, 20 fin.; ebd. 118, 17, 8f). Die echte humilitas wird bei den einzelnen Menschen je nach ihrer Natur verschiedenes Maß besitzen (virg. 31), jedenfalls aber ist sie wichtiger als jede andere mögliche Leistung in der Nachfolge Christi (serm. 69, 2) u. kann über die ständige confessio iniquitatis hinaus zu einer Eigenschaft des Menschen werden (en. in Ps. 118, 15, 2). – Augustin beschreibt die D. des Christen in immer neuen Wendungen. Sie ist die eigentliche christl. disciplina, das einzige wirkliche praeceptum der christl. Lehre (ep. 118, 22; serm. 351, 4; 160, 4), aber auch nur der christl. Lehre, wodurch diese sich von jeder anderen Religion u. Philosophie unter-

scheidet (en. in Ps. 31, 18; civ. D. 14, 13). Den Heiden ist es leichter als den Juden, zu ihr zu finden (serm. 203, 2). Als Wurzel aller Tugenden (die superbia ist entsprechend Wurzel aller Laster, vgl. en. in Ps. 33, 1, 4; serm. Dom. in monte 1, 3; virg. 34f) ermöglicht sie überhaupt erst das Zustandekommen eines sittlichen Gutes. Ohne humilitas nämlich wird jede sittliche Leistung in ihr Gegenteil, eine Sünde, verkehrt (ep. 118, 22). Darum können heidnische Philosophen, aber auch Manichäer u. Pelagianer, trotz an sich nützlicher praecepta keine wirkliche Tugend lehren, denn nur im wahren Christentum ist die humilitas, der Verzicht auf das Geltendmachen von Eigenwert u. Leistung, lebendig. Sünde mit humilitas verbunden ist besser als Tugend ohne humilitas, u. die Armen u. Geringen sind darum der Gnade näher als die Mächtigen u. Tüchtigen (en. in Ps. 93, 15; 103, 3, 16). Die humilitas kann ferner mit bestimmten Einzeltugenden, zB. mit der fortitudo, gleichgesetzt werden (en. in Ps. 92, 3). Als ehrliche Unterordnung unter den Nächsten, bei dem man auch gegen den Augenschein stets das Vorhandensein überlegener Qualitäten annehmen soll (div. quaest. 71, 5; vgl. den gleichen Gedanken im Talmud: Aboth 4, 3; Sotah 5a), vollendet die D. die christl. caritas (en. in Ps. 141, 54ff; trin. 4, 2; virg. 31). Besonders verwerflich ist erheuchelte D., die schlimmste Form der superbia (serm. 131, 5; virg. 41f). Die Verknüpfung der D. mit dem alten stoischen Ideal der ἀπάθεια, der Freiheit von der Affizierung durch Dinge οὐ κατ' ἡμᾶς, findet sich auch bei Augustin, u. zw. in dem aus der frühalexandrinischen Theologie geläufigen Gedankengang (ep. 127, 5). Diese Verknüpfung fügt sich gut zu der Subordinierung aller Tugenden unter die humilitas, wodurch ihre Gleichsetzung mit letztlich jedem philosophischen Lebensideal möglich wird. – Von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der augustinischen Lehre ist der Umstand, daß alle seine moralischen Einzelvorschriften u. -aussagen von seiner persönlichen Glaubenserfahrung durchdrungen sind. Auf diese Weise erscheint die Ethik zwar begrifflich getrennt von der Erlösungs- u. Rechtfertigungslehre, doch nicht einfach aus einem allgemeinen theologischen System deduziert, sondern in jeder Einzelheit auf das Kernstück des Erlösungsglaubens bezogen.

VIII. Spätere Zeit. Die D. hat in der Folgezeit ihren hohen Rang im christl. Denken bewahrt. Das zeigt sich nicht nur an vielen Lehrstücken der Literatur, sondern auch in den Umgangsformen, den kirchlichen Sitten u. im Sprachgebrauch. Die umschreibenden Anredeformen u. die entsprechenden bescheidenen Selbstbezeichnungen, die sich zunächst ganz unabhängig vom Christentum entwickelt hatten, nehmen in christl. Kreisen bisweilen eine besondere Färbung an. Selbstbezeichnungen, wie ταπεινός, ἁμαρτωλός, peccator, humilitas mea gibt es fast nur in christl. Texten. Dort aber sind sie so verbreitet, daß sich eine Sammlung der Belegstellen erübrigt. In Papyrusbriefen christl. Herkunft, in literarischen Widmungen, in der reichen literarischen Epistolographie, in der Bischofs- u. Synodalkorrespondenz begegnen sie auf Schritt u. Tritt. Auch inschriftlich sind sie belegt (Jalabert-Mouterde, Inscr. Syr. 2 nr. 478; Diehl, ILCV Index). Bescheidene Selbstbezeichnungen wie δοῦλος, ἐλεεινότης, οὐδενία, tenuitas, mediocritas mea gibt es auch bei den Heiden; doch sind die Belege großenteils auch hier erst christlich. Das ist aber wohl nicht unmittelbar eine Folge der christl. D.lehre, sondern liegt daran, daß die volle Ausbildung dieser Formen erst ins 4./5. Jh. fällt. Immerhin ist es bezeichnend, daß die späterhin geläufige u. als ehrend empfundene Anrede des Mönches u. Klerikers, εὐλαβής bzw. εὐλάβεια, ursprünglich ein Ausdruck der Bescheidenheit war u. auch dem Subalternbeamten zukam. – Die demütige Haltung drückt sich nicht nur in stereotypen Selbstbezeichnungen aus. Sowohl im schriftlichen (zwei Beispiele für viele: Paul. Nol. ep. 12 init.; PCair. Byz. 1, 67002) als auch im mündlichen Umgang (zB. Cyrill. Scyth. v. Euth. 33; Leont. Neap. v. Joh. El. 26, 44b) gehören demütige Floskeln jeder Art zum guten Ton, auch diese allerdings nicht nur bei den Christen. Zur gebildeten Konversation des Christen gehören ferner λόγοι πεπληρωμένοι κατανύξεως (Marc. Diac. v. Porph. 42. 45) als spezifisch christliche Ausprägung der spätantiken Tendenz, jede sachliche Mitteilung mit Redensarten u. Sentenzen allgemeinen oder erbaulichen Inhaltes zu umkleiden. Die schon mehrfach erwähnte ‚soziale' Bedeutung der D. in der von Rangstufen beherrschten Welt der Spätantike spricht sich darin aus, u. dieser Zusammenhang ist den Zeitgenossen nicht verborgen geblieben (Vinc. Ler. common. 28, 40). – Die indifferente (‚niedrig, am

Boden befindlich') u. negative (,unwürdig') Bedeutung des Wortes ταπεινός verschwindet zwar nicht ganz, tritt aber stark zurück. Man vermeidet beispielsweise, es als negatives Stilurteil zu verwenden u. nennt einen schmucklosen, volkstümlichen Stil lieber χαμηλός o. ä. (Leont. Neap. v. Joh. El. praef.: 3, 18f Gelzer). Ταπεινότης als neutraler oder negativer Ausdruck im Gegensatz zu ταπείνωσις, ταπεινοφροσύνη ist im wesentlichen fest (Philost. h. e. 3, 9 Bid.), während beim Adjektiv ταπεινός diese Möglichkeit einer Differenzierung nicht bestand. Humilis behält zwar durchweg den Doppelsinn ,niedrig/demütig', jedoch in beiden Aspekten meist als Aussage über eine menschliche, ethisch oder religiös bewertete Qualität, seltener als indifferente Konstatierung eines Zustandes (Belege im ThesLL). – Die außermonastische Literatur der augustinischen u. nachaugustinischen Zeit bietet zwar zahlreiche, teilweise auch wichtige Erörterungen über die D. (zB. Paul. Nol. ep. 12), bringt indessen nichts eigentlich Neues gegenüber den Vätern des 4. Jh. Die D. gilt weiterhin als Kernstück der christl. Lebens- u. Sittenlehre (Prud. psych. 199ff; Leo M. serm. 37, 3; Faust. Rei. grat. 1, 15) u. wird als Nachfolge Christi verstanden (Paul. Nol. ep. 12 pass.; Leo M. serm. 32, 3). Daß man unter ταπεινοφροσύνη die freiwillige Selbsterniedrigung dessen begreift, dem auf Grund seiner Qualitäten u. Leistungen eigentlich ein höherer Platz zukäme, ist so selbstverständlich, daß in christologischen Argumentationen mit diesem Begriff argumentiert werden kann: Wäre Christus nicht gottgleich, dann könnte das NT seinen Gehorsam gegenüber Gott nicht als ταπεινοφροσύνη bezeichnen, da ihm im Fall der Wesensverschiedenheit ein niedriger Platz auch zugestanden hätte (Theodoret. ad Phil. hom. 2 [PG 82, 569]; Cyrill. Alex. in Joh. comm. 1 [PG 73, 41f]). Die notwendige Schlußfolgerung, daß der Gehorsam des Menschen gegenüber Gott demnach keinesfalls ταπεινοφροσύνη sein dürfte, wird allerdings nicht gezogen. Die freiwillige Erniedrigung Jesu ist das Vorbild für die vom Menschen erwartete D. gegenüber dem Nächsten (Cyrill. Alex. in Joh. comm. 2, 5 zu Joh. 4, 22). – Die aus dem Sündenbewußtsein stammende, mit dem Bußakt verknüpfte D. kommt vor allem in verschiedenen Worten der Liturgie zum Ausdruck (Liturg. S. Marci 137, 1ff Brightman; Sacr. Gelas. 36, 1 Wilson). Es bleiben aber auch andersartige D.aussagen in der Liturgie lebendig (Const. Apost. 8, 12, 41; Liturg. S. Marci 120, 6 Br.). – Auch bei Gregor d. Gr. erfährt die D.lehre keinen eigentlichen Wandel mehr, so beherrschend die Stellung ist, die sie in seinem Denken einnimmt. Man begegnet immer wieder den seit dem 4. Jh. geläufigen Vorstellungen, die mit wenigen Ausnahmen auf Origenes zurückgehen. Die D. ist die wichtigste Tugend (mor. in Iob 9, 56 [PL 75, 890f]), insbesondere die Tugend der electi (in 1 Reg. exp. 5, 1 [PL 79, 452f]), die nur durch dieses Geschenk des hl. Geistes (ebd. 4, 20 [296]) zur contemplatio substantiae Dei fähig sind (ebd. 3, 20 [194]; mor. in Iob 20, 19 [PL 76, 148]). Nur durch D. kann virtus wirklich virtus sein (ebd. 2, 85 [PL 75, 597]), findet virtus vor allem Gottes Billigung (ebd. 30, 36 [PL 76, 577]; in 7 Ps. poen. exp. 3, 6 [PL 79, 571]). D. bewirkt auch stets die sittliche Besserung des Menschen (mor. in Iob 9, 56 [PL 75, 890]), so daß diese Folgeerscheinung geradezu ein Kriterium für die Echtheit der D. darstellt (in 1 Reg. exp. 2, 25 [PL 79, 139f]). Im Himmel rangiert der ordo humilium unmittelbar hinter dem ordo angelorum (ebd. 2, 6 [PL 79, 117]).

C. Schlußbetrachtung. Die Entwicklung der christl. D.lehre ist typisch für die Geschichte der Theologie überhaupt. Die unter dem Einfluß griech. Denkens vorgenommene begriffliche Erfassung der ntl. Verkündigung findet ihre erste umfassende Systematisierung bei Origenes, festigt sich in der klassischen Väterzeit u. gipfelt in der Theologie Augustins. – Die D. hat wie keine andere religiös-sittliche Verhaltensweise den Charakter der christl. Lebensfrömmigkeit bestimmt. Der gewaltlose Sieg der Kirche, die Überwindung der Welt in zahlreichen Einzelakten der Selbstentäußerung u. des Ruhmverzichtes geben gerade den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ihr Gepräge. Über aller begrifflichen Verfeinerung der D.lehre steht die in vielen Gestalten der kirchlichen Frühgeschichte zutage tretende D. des Herzens u. der Gesinnung, wie sie die Schlußworte der augustinischen Civitas Dei bezeugen.

J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du principat = Schweizer Beitr. z. Altertumswiss. 5 (1953) 137/69. – H. Birkeland, ani u. anaw in den Psalmen (1933); Rez.: JThSt 34 (1933) 441. – L. Bopp, Benedikt, Vater des Abendlandes (1947) 241/262. – W. Bousset, Der verborgene Heilige: ARW 21

(1922) 1/17; Apophthegmata (1923), bes. Indices 187 u. 197. – H. Broppacher, Die Beurteilung der Armut im AT (1924). – A. Causse, Les Pauvres d'Israel (Strasb. 1922). – E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lat. Mittelalter[2] (Bern 1954) 410/15. – E. Dekkers, De humilitate: Horae monast. 1 (1948) 67 ff. – A. Dihle, Antike Höflichkeit u. christl. Demut: StudItal 26 (1952) 169/90. – S. R. Driver, Art. 'Poor': Dict. of the Bible 4 (New York 1902 ff) 19f. – A. Frank, Vorsicht u. Behutsamkeit gegenüber Mensch u. Gott in der Sprache Platos, Diss. Würzb. (1937). – D. Fyffe, A footnote to the NT vocabulary: Expos. Times 35 (1924) 377/79. – R. A. Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne = Bibl. Thomiste 28 (Paris 1951) 375 ff. – H. Gelzer, Ein griech. Volksschriftsteller des 7. Jh.: HistZ 25 (1889) 1/38. – Th. Haering, Matth. 11, 28/30: Festschrift Schlatter (1922) 1/15. – A. v. Harnack, Sanftmut, Huld u. Demut in der Alten Kirche: Festgabe Kaftan (1920) 113/129. – C. Heussi, Ursprung des Mönchtums (1936) 233/244. – St. Hilpisch, Die Torheit um Christi willen: ZAszMyst 6 (1931) 121 ff. – Th. Klauser, Der Ursprung der bischöfl. Insignien u. Ehrenrechte (1949) 28f. – K. Lammermann, Von der attischen Urbanität, Diss. Gött. (1935). – K. J. Liang, Het begrip deemoed in I. Clemens, Diss. Utrecht (1951). – J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus 1, 2[2] (1929). – H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ = Paradosis 7 (Freiburg/Schw. 1952) 109. – L. Meyer, St. Jean Chrysostome, maître de la perfection chrétienne (Paris 1934) 188 ff. – Ph. Oppenheim, Das Mönchskleid im christl. Altertum (1931); Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchskleides im christl. Altertum (1932). – R. L. Ottley, Art. ‚Humility': ERE 6, 870/72. – W. Pesch, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu: Münch. theol. Stud. 1, 7 (1955) 55. 125. – F. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa (1897). – A. Rahlfs, ani u. anaw in den Psalmen (1892). – M. Rist, Is Mt. 11, 25–30 a primitive baptismal hymn?: JournRel 15 (1935) 63/77. – D. I. Ryelandt, L'humilité d'après Saint Benoît: Rev. liturg. et mon. 19 (1934) 415/28. – W. Sattler, Die anawim im Zeitalter Jesu: Festgabe Jülicher (1927) 1/15. – A. Schlatter, Jesu Demut = Beiträge z. Förderung christl. Theologie 8 (1904). – F. M. Stawell, Art. ‚Abasement': ERE 1, 7f. – K. Thieme, Die christl. Demut 1 (1906); Die ταπείνωσις Phil. 2 u. Röm. 12: ZNW 8 (1907) 9/31. – H. J. Toxopeus, Luc. 1, 48a: TheolTijdschr 45 (1911) 389/94. – R. C. Trench, Synonyms of the NT[12] (London 1894), s. v. ταπεινοφροσύνη. – M. Viller u. K. Rahner, Aszese u. Mystik in der Väterzeit (1939), Reg. – A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT = Ntl. Abh. 16, 4/5 (1936) 145. 147. 153. – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes = Beitr. z. hist. Theol. 7 (1931); Der vollkommene Gnostiker nach Clemens Alexandr. = TU 57 (1952) 258f. 294. 584/94. – C. Wendel, Die ταπεινότης des griech. Schreibermönches: ByzZ 43 (1950) 259/66. – G. Widengren, Harlekintracht u. Mönchskutte = Orientalia Suecana 2 (1953). – H. Zilliacus, Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen u. Höflichkeitstiteln (Helsingf. 1949); Selbstgefühl u. Servilität, Studien zum unregelmäßigen Numerusgebrauch (ebd. 1953). – L. Zunz, Hebräische Redeweisen für bescheidene Meinungsäußerung: Ges. Schriften 3 (1876) 40/49; Alte Sentenzen über Hochmut u. Demut: ebd. 3, 214/20. *A. Dihle.*

Denar s. Münze.

Denuntiatio festorum s. Festankündigung.

Denunziation s. Prozeß.

Deportatio in insulam s. Exil.

Depositio s. Absetzung (Bd. 1, 35), Bestattung.

Depositum.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Einen wichtigen Teil altgriech. Rechtes, der weit in das Sakralrecht hineinragte, bildeten die Rechtsnormen, die das einem dritten zur Verwahrung anvertraute Gut betrafen. Besonders das attische Recht hat sich die Pflege der ‚δίκη παρακαταθήκης' angelegen sein lassen. Das Wort παρακαταθήκη (seltener παραθήκη), von παρακατατίθεσθαι, etwas zur Verwahrung übergeben, steht bald im Sinne von Kontrakt (die Verwahrung betreffend), bald im Sinne des zu verwahrenden Gegenstandes. Charakteristisch an diesem Rechtsgeschäft ist, daß die Übergabe des Wertes zu keinerlei Eigengebrauch berechtigt u. daß die Rückgabe an den Eigentümer sofort u. ‚in specie' zu erfolgen hat, sobald der Deponent sie fordert. Als uneigentliches D. galt ein Besitz, dessen sich der Depositär (Verwahrer) in der Zwischenzeit bedienen durfte, unter Umständen mußte u. dessen Rückgabe nur in einem artmäßigen bzw. quantitativen Gleichwert zu erfolgen hatte. Das ganze Rechtsgeschäft ruhte auf dem Vertrauen des Eigentümers u. der Vertrauenswürdigkeit des Verwahrers (s. PsPlato defin. 573: δόμα μετὰ πίστεως, res cum fide data; Aristot. problem. 29, 2. 6) u.

sollte womöglich ohne Inanspruchnahme von Rechtsmitteln sich abwickeln (s. PLond. 2, 206 nr. 298: ἄνευ δίκης καὶ κρίσεως καὶ πάσης ὑπερθέσεως [Aufschub] καὶ εὑρεσιλογίας [Vorspiegelung]). Daher zählt die Parakatatheke zu den ‚heiligen Verträgen' (Aristot. aO.; eth. Nic. 5, 2, 13: hier zwischen Kommodat- u. Mietverträgen) unter Betonung ihrer besonderen Wichtigkeit. Alle körperlichen Gegenstände, außer Immobilien, können so hinterlegt werden u. zw. ohne besondere Formalitäten. Gebräuchlich ist nur die Vorsorge des Deponenten für den Erweis der Tatsache der Hinterlegung bzw. des Depositarius für deren Rückgabe durch Urkunde oder durch Zeugen (Freie oder auch Sklaven). Aus der besonderen Heiligkeit des Vertrags ergibt sich, daß man eine Parakatatheke mit Vorliebe einem Tempel anvertraute, wodurch ihr ipso facto die Vorrechte der Unverletzlichkeit, die dem Tempel selbst zukamen, zu eigen wurden. Von der Tatsache solcher Hinterlegungen erfahren wir in zahlreichen Inschriften u. Literaturzeugnissen. Vgl. CIG 1, 242, 41: ἀ]σήμου ΔΔΔ, παρακαταθήκ[η] Ἀθηνᾷ; vgl. nr. 123, 38. 49. 51. 55f; nr. 151. 154. 184; ebd. 3, 512, 5127D: ἀθροίσας δέ μου τὰ στρατεύματα καὶ ὑφ' ἓν ποιήσας ἐπὶ τούτῳ τῷ τόπῳ καθίσας τόνδε τὸν δίφρον παραθήκην τῷ Ἄρει ἐποίησα ἔτει τῆς ἐμῆς βασιλείας. Vgl. ferner Plut. Lysand. 18; Dio Chrys. or. 31 (berichtet über die im Artemistempel zu Ephesus nicht nur von Bürgern der Stadt, sondern von Fremden aus aller Welt zur Verwahrung gegebenen Gelder). Nach Cic. leg. 2, 16 hinterlegt Kleisthenes die Mitgift seiner Töchter bei Hera auf Samos, Alexander in Cilicien ‚apud Solos in delubro' eine Geldsumme ‚quod et nunc multis fit in fanis'. Die Aufbewahrung hat mit aller Sorgfalt zu geschehen, die Rückgabe sofort mit allen Früchten. Verlust u. Verschlechterung der Parakatatheke durch Betrug oder schwere Nachlässigkeit bringen die Pflicht des Schadenersatzes. Verweigerung der Rückgabe gilt als Raub, d. h. als stärkere Verletzung der Sittlichkeit, als es der Betrug eines Gläubigers ist (PLond. Milne nr. 138 col. 3, 5f, 104; col. 3, 26ff, 105). Für die Einhaltung dieser Rechtsnormen sorgt mit der δίκη παρακαταθήκης (Anklagerecht, Reklamationsrecht, Recht auf Forderung von Schadenersatz u. Schadenzinsen, beides auch bei mißbräuchlicher Verwendung) die öffentliche Meinung. Vgl. hierzu Isocr. ad Demonic. 22 (die Unechtheit dieser herrlichen Tugendlehre ist für die Konstatierung obiger Tatsache ohne Belang); Lucian. sympos. 32 (vergleicht die Ableugnung einer Parakatatheke mit dem Ehebruch am Weib eines Klienten bzw. mit der Prostitution des eigenen Weibes); Herodot 6, 86. Nach manchen Autoren stand darauf ἀτιμία. Doch kann der Verwahrer auf Grund der δίκη βλάβης seine Auslagen zurückfordern. – In übertragenem Sinn wird das Bild von der ‚Hinterlegung' auch von geistigen Werten gebraucht. So bei Isocr. ad Demon. 22: τὰς τῶν λόγων.. παρκαταθήκας, ebenso bei Herodot 9, 45: παρακαταθήκην ὑμῖν τὰ ἔπεα τάδε τίθεμαι; vgl. 2, 156. Vgl. hierzu auch Rom. 3, 2: den Juden sind die Verheißungen Gottes τὰ λόγια τοῦ θεοῦ anvertraut worden. Wichtig hierfür ist besonders Philo; s. dazu Ranft, Urspr. 195/198.

II. Römisch. Im attischen Parakatatheke-Recht hatte die römische Rechtsauffassung vom D. ihr Vorbild. Grundsätzliches berührt schon das Zwölftafelgesetz (Liv. 3, 34, 6), aber erst die Zeit des Untergangs der Republik regelt im einzelnen die ‚actio depositi'. Vgl. dazu Dig. 16, 3, 1; 41, 2, 39; 42, 5, 24, 2; dazu Ulpian. l. 30 ad edict. dig. 16, 3, 1; Plaut. Bacchid. 2, 4; aulular. 4, 1; Cic. leg. 2, 16; ad famil. 5, 20, 5; Juv. sat. 14, 260; Apul. met. 9, 29. Danach ist D. ein Hinterlegungsvertrag durch Hingabe einer beweglichen Sache zur unentgeltlichen Aufbewahrung. Es ist ein Realkontrakt (s. R. Leonhard, Art. D.: PW 5, 1, 233/6), verschieden vom bloßen mandatum, kann jedoch mit einem mandatum verbunden sein, u. auch zu unterscheiden vom Darlehen. Letzteres geht zu Nutzen von Darleiher u. Entlehner, das D. einzig zum Nutzen des Deponenten. Daher Unentgeltlichkeit zum Unterschied von locatio u. conductio. Das D. gehört zur Gattung der Fiduzialrechte, welche interimistische Vorgänge an einem Besitz regeln. Alle Verbindlichkeiten haben daher ihre Wurzel in der fides. Sie sind Teilrecht der ‚fiducia cum amico . Der ‚fiduciae dans' wählt die Person des fiduciarius nicht nach geschäftlichen Rücksichten, sondern nach dem Grade des Vertrauens. Die gesamte Rechtshandlung hat entsprechend stärkere Beziehung zur Moral als zum eigentlichen Recht. Parallele Verhältnisse sind religio u. fas als Summe von Glaubens-, Kultus- u. Moralpflichten, die durch das ius divinum gegeben sind. Die Rechtshandlung des D. ist negotium bonae fidei u. als solches ein zweiseitiger, ungleichmäßig verpflichtender Vertrag: Gebrauch

des D. durch den depositarius ist furtum usus. Der Vorteil kommt allein dem Deponenten zu. Haftpflicht u. Rechenschaft sind dieselben wie im attischen Recht. Beim D. miserabile (also D. anläßlich eines Notstandes) ist Klage gegen den ungetreuen Depositär auf das Doppelte möglich. Verurteilungsfolge ist Infamie (Dig. 3, 2, 1). Bei Konkurs des Depositärs haben die Depositalforderungen den Vorzug vor allen anderen.

III. Jüdisch. Nicht unerwähnt kann hier bleiben, daß auch das jüdische Recht ein bis ins kleinste normiertes Depositalrecht besaß, das bei der Länge u. Gefahr antiker Reisen praktisch große Bedeutung hatte. Vgl. Lev. 5, 21. 23; Ex. 22, 6/12; Sir. 42, 7; Mischna Baba mez. 3, 1/12b [37/47 Windfuhr]; M. Baba qamma 9, 7b/8 [72ff Windfuhr]). Auch hier wurde der Tempel als bevorzugtes depositarium betrachtet (2 Macc. 3, 10. 15. 22). Zum Ganzen s. Ranft, Urspr. 192ff.

B. Christlich. Mit dem geschilderten Rechtsbegriff ist der Begriff παραθήκη in den Pastoralbriefen des NT in Verbindung zu setzen (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12. 14; M. Dibelius: HdbNT zSt). Überhaupt sind ja juristische Anspielungen im NT, u. besonders im Corpus Paulinum häufig (Spicq 481/8). Während Spicq 490 den Verfasser der Pastoralbriefe hauptsächlich vom jungen röm. Depositalrecht abhängig sein läßt, vertritt Ranft (Ursprung 191/8. 199/206), der gleichzeitig mit Spicq die Frage in Angriff nahm, die These, daß die Gedankenführung der Pastoralbriefe in diesem Punkte aus den zwei Quellen der rabbinischen u. hellenistisch-röm. Literatur gespeist wird. Da es sich um eine metaphorische u. darum nur allgemeine Verwendung des Rechtsbegriffes handelt, ist eine Entscheidung wohl kaum möglich. Sicher ist, daß die Wendung auf allseitiges Verständnis stoßen mußte. Text u. Kontext der Briefe rechtfertigen die Bezugnahme auf das geltende Depositalrecht: Aufruhen der Mahnung bzw. Hoffnung auf der fides (s. Ulpian. dig. 16, 3, 1: D. = fidei eius comissum, quod ad custodiam pertinet), Warnung vor jedem Austausch der Lehre gegen fremdes oder minderwertiges geistiges Gut (1 Tim. 1, 3f im Zusammenhang mit 6, 21/24; s. 2 Tim. 1, 8. 12ff; vgl. dazu 1 Thess. 3, 2. 3; Gal. 1, 6ff; 2, 5; 1 Cor. 2, 16; 2 Cor. 2, 17; 4, 2). Der Apostel u. seine Nachfolger sind nur Zeugen, Diener u. Verwalter (οἰκονόμοι: Col. 1, 25; 1 Cor. 4, 1; 1 Tim. 4, 6; 2 Tim. 1, 11). Sie haben kein Eigenrecht am anvertrauten Lehrgut. Sie müssen es unter Verantwortlichkeit (1 Tim. 4, 6. 9. 16) interimistisch, d. h. bis zur Stunde der Rechenschaft bewahren (Ulpian. aO.: quod custodiendum alicui datum). Neben der Pflicht der Bewahrung (vgl. noch 2 Cor. 2, 17), der Rechenschaft (2 Tim. 1, 12; 4, 6ff; 1 Tim. 1, 12) steht gelegentlich bei Paulus die Forderung der Unentgeltlichkeit (1 Cor. 9, 12ff; 2 Cor. 11, 7; Phil. 4, 15; dazu Mc. 6, 8ff). Ein ähnliches juristisches Bild s. 2 Cor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14: ἀρραβών = Angeld, Unterpfand als Terminus aus der Rechtssprache für übernatürliche, ideale Werte. – Dieser Terminologie der Pastoralbriefe, die selbst somit aus der Umwelt des NT verständlich wird, entstammt der der christl. Glaubenslehre geläufige Ausdruck ‚depositum fidei'. Er begegnet zuerst Iren. haer. 3, 24, 1: .. in fide nostra, quam perceptam ab ecclesia custodimus .. quasi in vase bono eximium quoddam depositum .. Dann bei Clem. Al. strom. 6, 15 (PG 9, 348): παρακαταθήκη ἀποδιδομένη θεῷ ἡ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν διὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τῆς θεοσεβοῦς παραδόσεως; 7, 10, 55, 7 (PG 9, 480; 3, 41 St.): ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη τοῖς ἀξίους σφᾶς αὐτοὺς τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις οἷον παρακαταθήκη ἐγχειρίζεται. Entscheidend wurde die Verwendung des Ausdrucks bei Vinzenz v. Lerin (comm. 1, 22 [PL 50, 667]). ‚Depositum fidei', Glaubenshinterlage, ist als Teilbegriff von eminenter Bedeutung für die Lehre von Tradition u. Sukzession. Er bringt objektiv den Inhalt der Offenbarung als bleibenden, unveränderlichen Besitz zum Ausdruck, subjektiv ein methodisches Verhalten der Überlieferungsempfänger im Sinne der Bewahrung, Treue u. unveränderten Weitergabe. – Natürlich haben die christlichen Ethiker in Weiterführung der Weisungen des AT u. in Übereinstimmung mit den ethischen u. juristischen Anschauungen der heidnischen Antike die Treue in der Behandlung anvertrauten Gutes als eine strenge sittliche Pflicht angesehen u. eingeschärft. Vgl. hierzu Plin. ep. 10, 96: die abnegatio depositi gehört zu den Verbrechen, deren Meidung den Christen durch ihr sacramentum auferlegt ist. Ferner Tert. apol. 46, 14: die Christen gelten auch bei den Nichtchristen als absolut zuverlässig (fideles). Cypr. Gall. Ex. 903/9 (CSEL 23, 88): Umschreibung der Vorschriften über die Behandlung von Deposita in Ex. 22, 7f. Sedul. op. pasch. 2, 17 (CSEL 10, 228, 9f): die Wur-

zel der Untreue gegenüber den Deposita ist die avaritia. – Die Beiträge zur Gemeindekasse gelten den Christen als deposita pietatis, die von den ‚Depositaren' für karitative Zwecke, darunter vor allem für den Unterhalt von Witwen u. Waisen, bestimmt sind (Tert. apol. 39, 6). Aus Ambr. off. 229, 144/51 scheint sich zu ergeben, daß den Gemeindekassen gerne das Vermögen von Witwen u. Waisen als D. anvertraut wird. Auf jeden Fall hat Ambros. aO. Anlaß, die Kleriker unter Hinweis auf das Gottesgericht an Heliodor 2 Macc. 3, 7/40 zu treuer Verwaltung der ‚deposita' in der Gemeindekasse zu ermahnen: fides .. exhibenda omnibus est, sed maior est viduarum causa et pupillorum. Daher auch die Empörung Cyprians über den Diacon Nicostratus, der mit der Kirchenkasse geflüchtet ist, und den Witwen und Waisen entzog, was ihnen zustand (ep. 50. 52, 1 [CSEL 3, 613, 12; 617, 3]). – In weniger spezifischem Sinn bedeutet D., übertragen gebraucht, immer ein zu besonders treuen Händen übergebenes, besonders sorgfältig zu hütendes Gut. So zB. bei Ambr. bon. mort. 10, 43 die menschliche Seele (s. o. Bd. 1, 368 oben). An weiteren Beispielen seien folgende aufgeführt: Tert. res. 51, 2: dem Gottmenschen ist die göttliche und menschliche Natur als D. anvertraut. Ebd. 63, 1: der Menschenleib ist durch den sequester Jesus Christus überall bei Gott als D. niedergelegt, um am Tage der Auferstehung wieder mit der Seele verbunden zu werden. Rufin. apol. adv. Hier. 2, 33; 2, 43 (PL 21, 611 f. 620.): die Hl. Schrift ist das D., das der hl. Geist der Kirche anvertraut hat. Paulin. Nol. c. 15, 345 (CSEL 30, 66): der greise Bischof Maximus, durch den hl. Felix in der Verfolgung aus den Bergen nach Nola zurückgeschafft, wird als D. der Hüterin des bischöflichen Hauses übergeben. Sedul. op. pasch. 2, 16 (CSEL 10, 286, 14); c. pasch. 1, 195: Jonas ist im Bauche des Ketos ‚depositum Dei.' – Zur Vorstellung, daß gute Taten ein D. im Himmel darstellen, vgl. *Lohn, *Schatz. – Als militärisches Fremdwort (deponi apud signa) im Sinne von zu erwartender Löhnung für treue Dienste findet sich δεπόσιτα bei Ign. ad Polyc. 6, 2 (dazu Spicq 489_1).

L. Beauchet, Histoire du droit privé de la république Athénienne 4. Le droit des obligations (Par. 1897). – E. Caillemer, Études sur les antiquités juridiques d'Athènes = Mémoires de l'Académie nationale des sciences etc. de Caen (1876). – H. Caillemer – G. Humbert, Art. Depositum: DS 2, 1, 103/5. – K. Czyhlarz, Lehrbuch der Institutionen des röm. Rechts (1924). – R. Leonhard, Art. D.: PW 5, 233/236. – J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 3 (1915). – J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips (1931). – C. Spicq, S. Paul et la loi des dépots: RevBibl 40 (1931) 481/502; dazu BiblZ 20 (1932) 237. – M. Voigt, Das Zivil- u. Kriminalrecht der XII Tafeln 1/2 (1883); Römische Rechtsgeschichte 1/2 (1892 u. 1899).

J. Ranft.

Descensus s. Hadesfahrt.

Descriptio s. Ekphrasis.

Determinatio s. Praedestinatio.

Deukalion.

A. Nichtchristlich. I. Sage. D., ein Sohn des Prometheus, entging nach griech. Sage mit seiner Frau Pyrrha als einziger der Flut, welche Zeus zur Vertilgung der verderbten Menschheit gesandt hatte (etymologische Erklärungsversuche des Namens D. in Beziehung zu Zeus bei Usener 70 u. Tümpel 275f). Auf Anraten seines Vaters baute sich nämlich D. einen Holzkasten (λάρναξ, κιβωτός), worin er mit Pyrrha neun Tage u. Nächte verbrachte, bis er am Parnaß landen konnte. Auf ihr Gebet um eine neue Menschheit hin hieß Zeus die beiden über den Rücken Steine werfen; die des D. wurden Männer, aus denen der Pyrrha entstanden Weiber. Homer kennt die Flutsage noch nicht, als erster Autor vielleicht aber Hesiod (Usener 32f auf Grund von Frg. 141 [Rz.]). Die Menschenerschaffung berührt Pind. Ol. 9, 41f, dessen Scholiast zu 9, 70a bemerkt, den Steinwurf habe zuerst Akusilaos berichtet (Frg. 7 = FHG 1, 100). Nach dem gleichen Scholiasten hatte vom Steinewerfen bei der ersten athenischen Volkszählung unter König Kekrops Philochoros erzählt, wohl in Zusammenhang mit dem Wortspiel λαός/λᾶς (Schol. Pind. Ol. 9, 70b; Erklärungsversuche bei W. Kroll: PW 11, 123). Vordem scheint schon Homer das Wortspiel gekannt zu haben (Il. 24, 621: λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων; die Beziehung zur D.-Mythe erkannte Eusth., der von D. sagt: λαοὺς ἐκ λάων [λίθων] ποιεῖ [1367, 49]). Die Menschenerschaffung durch Steinwurf erwähnen später Verg. georg. 1, 62; Ov. fast.

4, 794; Manil. 4, 831; Censorin. 4, 6. Von einer Verbindung der Flutsage u. der Schöpfungsmythe wissen u. a. Ov. met. 1, 261/415, bes. 412ff; Apollod. 1, 2, 7; Hygin. f. 153 (vgl. Usener 33ff). Ein Werk des Hellanikos Δευκαλιώνεια ist nur dem Namen nach bekannt (Athen. 10, 446b). Zur allgemeinen religionsgeschichtlichen Einordnung der Schöpfungsmythe vgl. Pettazzoni. – Das Ende der Flut u. die Entstehung neuer Menschen wurden in verschiedene Gegenden lokalisiert, wobei eine Reihe griech. Ortschaften D. als Stammvater in Anspruch nahmen (Tümpel 261ff). Von dem ersten Menschenpaar leiten sich herrschende Geschlechter her zB. in Kreta (ebd. 261), Thessalien (262ff), Lokris (265ff), Athen (268f), Epirus (269ff) u. Ätolien (271). Neben einer Lokalisierung in die Argolis (272) u. einer solchen nach Delphi (Borgeaud 234) sind aus hellenist.-römischer Zeit ferner eine phrygische u. eine syrische Flutüberlieferung mit D. hervorzuheben (272ff; vgl. unten). Nach dem Westen, an den Ätna, verlegte die Landung des D. allein Hyg. f. 153 (nach Mayer 136_1 ist die Angabe bei Serv. ecl. 6, 41: ‚Athos' auf Grund dieser Hyginstelle in ‚Ätna' zu emendieren; nach Hellanic. b. Schol. Pind. Ol. 9, 64 könnte auch an ‚Othrys' gedacht werden). Als ‚Kinder' des D. u. der Pyrrha werden u. a. angeführt Protogeneia u. Pandora (Rufin. recogn. 16, 21; Hyg. f. 155; Eusth. Il. 1, 10 [23. 40]), Idomeneus (Serv. Aen. 3, 121; Hyg. f. 97) u. Helles, nach dem die Griechen dann Hellenen hießen (Hier. chron. a. a. Abr. 498; vgl. Philostr. her. 111). Als Stammvater des gegenwärtigen Menschengeschlechts, welches das ruchlose ablöste, gilt D. den Griechen zugleich als der Begründer des Götterglaubens u. Gottesdienstes (Plut. adv. colot. 31). Anderseits wurde D. auch zur rationalistischen Erklärung alter Kultsitten herangezogen. So deutet PsLukian das kultische Klettern auf die Phalloi im Vorhof des Tempels des syrischen Hierapolis als einen Erinnerungsbrauch an die D.-Flut, bei der sich die Menschen vor dem Ertrinken auf Berge u. Bäume zu retten gesucht hätten (d. Syr. 12f). – Zu Spekulationen gab die Verbindung der Flutsage des D. mit der Mythe vom Weltenbrand des Phaethon Gelegenheit; diese zwei kosmischen Ereignisse (κατακλυσμός u. ἐκπύρωσις) hatte als erster Plato miteinander verglichen (Tim. 39D); danach behandelten PsAristot. (mund. 6 [400a 25]; vgl. H. Strohm, Studien zur Schrift von der Welt: MusHelv 9 [1952] 137/75, bes. 142ff) u. dessen Benutzer sie wie zwei feststehend zusammengehörige Fakten (Censorin. 18, 11; Manil. 4, 832f; 1, 734ff; Dio Chrys. 36, 48; Procl. in Tim. 1 [105, 15 D.]; Melito apol. 12 [9, 432 Otto]; Joh. Lyd. mens. 4, 153 [169, 24 W.]). Ohne einen direkten Kausalnexus zu behaupten, nehmen die Autoren zumeist die Gleichzeitigkeit beider Vorgänge an; losere Nebeneinanderstellung der beiden Ereignisse bei Serv. ecl. 6, 41; Lucil.: Anth. Pal. 11, 184; Lucian. Tim. 4 (108); Philostr. her. p. 287; Oros 51. 57 (1, 9/10). Zum Ganzen Mayer; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire [Paris 1942] 75_1. 138_1. – Einem ausgebildeteren Geschichtsbild entspricht es, wenn die Flut des D. zwischen zwei andere Fluten, die des Ogygos u. des Dardanos, gestellt wurde, wenn man also im Ablauf der Urzeit drei Flutzeiten ansetzte (Nonn. Dionys. 3, 204/19); nach Jul. Afric. b. Eus. praep. ev. 10, 10, 7 soll dies zuerst Akusilaos angenommen haben. Nach vier Fluten periodisierte die Weltgeschichte dann Istros (Frg. 56 bei Eusth. zu Dion. perieg. 513 [FHG 1, 426]; vgl. Usener 46_1; Mayer 138). Derartige Geschichtsklitterungen ermöglichten die Verwendung der Flut des D. als chronologisches Datierungsmittel. Vor allem in der attischen Chronologie spielte dies eine Rolle (Mayer 138). Nach Varro fand die Flut des D. unter der Herrschaft des Kranaos, dem Nachfolger des Kekrops, statt (Varro b. Aug. civ. D. 18, 10; vgl. auch Varro b. Serv. Aen. 3, 578). Da Kekrops ‚780 Jahre vor der 1. Olympiade', d. h. um 1560 vC., in Athen regiert haben soll, würde diese ‚Flut des D.' etwa in die Zeit der Santorin-Katastrophe oder etwas nach ihr fallen u. damit eine natürliche Erklärung finden können (vgl. S. Eitrem: PW 11, 125; P. Wilski: PW 5A, 2, 2265). Mit Athen verbindet den D. auch Paus. 1, 18, 8, der dessen angebliches Grab unweit des Tempels des Zeus Olympios kannte (zur Deutung des athenischen Anthesterienfestes als Flutfeier des Dionysos, der nach Tümpel 275f zu D. Beziehung hatte, vgl. Borgeaud). Weiteres zur chronologischen Auswertung der D. Sage siehe bei Mayer 142_1. – Es fällt auf, daß in der Antike weder in der Plastik noch in der Vasen- oder Wandmalerei D. Motive benutzt zu sein scheinen. Schwierigkeiten der Wiedergabe müssen als Grund für ihre Meidung ausscheiden. Denn der ‚schwimmende Kasten' ist in den Bildszenen der Aussetzungsmythen

oft dargestellt worden (*Danae; oben Sp. 568). Auch die Menschenerschaffung wäre künstlerisch zu bewältigen gewesen. So sind die Ursachen für die Umgehung dieser Motive in der Kunst erst noch zu ermitteln. Wenn das Bild des schwimmenden Kastens mit einem Menschenpaar auf heidnischen Münzen vom Anfang des 3. Jh. nC. in Apamea-Kibotos in Phrygien auftritt (oben Bd. 1, 601 Abb. 25), ist, wie die Münzaufschrift Νῶε beweist, zunächst nicht an die D. Sage, sondern an die atl. Sintfluterzählung gedacht, welche durch jüdische Ansiedler in Kleinasien bekannt geworden war u. dort erst später hellenistisch interpretiert wurde (Tümpel 272f; vgl. Reinach). Für die Arche-Noe-Darstellungen ist dementsprechend allgemein bezeichnend, daß sie sich mehr an die biblischen Angaben als an antike Bildüberlieferungen des schwimmenden Kastens anlehnten (E. Weigand: ByzZ 41 [1941] 150 gegen Wilpert; vgl. oben Bd. 1, 597ff). Die Erwähnung der auf den Münzen v. Apamea dargestellten ‚Taube' auch in der Anspielung an die D.-Sage bei Plut. (sol. anim. 13 [1185 Dubn.]) ist kein altes Motiv der griech. D.-Erzählung, sondern ein typisch semitischer Zug (Usener 254; Reinach 240). Zur tänzerischen Agierung der D.-Mythe im Mimus als ναυαγία vgl. Lucian. de saltat. 39.

II. Bildersprache. Die allgemeine Kenntnis des D.-Themas in der Antike bezeugt, außer der gelegentlichen Verwendung von D. als Eigenname (zB. in Salona: CIL 3, 2211), die häufige Anspielung darauf in bildlicher Redeweise. In der Sternenperiode des ‚Großen Jahres' hatte Aristot. den ‚Winter' vergleichsweise als ‚deukalionische Flut' bezeichnet (meteor. 1, 14 [352a 30ff]; vgl. Seneca qu. nat. 3, 29). Theokrit nennt die Lokrer metaphorisch ‚Deukalionen' (15, 142). Kallim. zielt anscheinend auf die Hartherzigkeit der Menschen, wenn er auf ihre Herkunft aus deukalionischen Steinen anspielt (frg. 500 [2, 657f Schn.]; vgl. Colum. 10, 67: Deucalioneae cautes = Menschen; vom ‚genus durum' spricht daher Ov. met. 1, 414). Horaz nennt eine durch den Untergang alter u. durch die Geburt neuer Wesen gekennzeichnete Zeit ‚saeculum Pyrrhae' (c. 1, 26 mit Schol.). Als den Inbegriff der ältesten Menschen führt PsPlut. neben Ägyptern u. Chaldäern den D. an (pro nobil. 3 [5, 62 Dubn.]). Nach Philostr. bezeichnete Protesilaos den Kriegszug des Xerxes als dritte Menschheitskatastrophe nach denen des D. u. des Phaeton, weil bei jedem dieser Ereignisse die Mehrzahl der Meschen ums Leben kam (her. 287). Lukian fragt, wie vieler Phaethone u. Deukalione es wohl bedürfe, um die übermäßige Überheblichkeit des Lebens auszurotten (Tim. 4f). Martial meint ironisch, den Schriften des Dichterlings Bassus kämen am besten ‚Deukalion' oder ‚Phaethon', d. h. Wasser oder Feuer, zu (epigr. 5, 53). Auch andere Epigrammatiker bedienten sich des Themas in bildlicher Redeweise gern. Nikarchos u. Myrinos ironisieren bestimmte Leute als vorsintflutlich, indem sie sie als ‚Brüder' des D. bezeichnen (Anth. Pal. 11, 71. 67). Straton will, scherzhaft redend, seine Knochen zu Lebzeiten in Wein ertränken; dann möge D. sie im Tode gern überfluten (ebd. 11, 19).

III. Parallelen. Der Flutsage des D. stehen in der Volksliteratur in u. außerhalb Griechenlands zahlreiche Parallelen zur Seite. Bei den griech. Fassungen, die D. ausdrücklich nennen, fragt es sich, ob eine Wanderung der Sage vorliegt oder einzelne lokale Flutüberlieferungen mit D. in Verbindung gebracht wurden. Aus dem Kreis der D.-Parallelen ausscheiden muß man wohl die von Usener 81/113 herangezogenen griech. Sagen mit dem Motiv der Aussetzung eines Kindes in der schwimmenden Truhe (zB. Perseus mit *Danae; Telephos mit Auge; Dionysosknabe usw.); denn die Errettung eines einzigen Menschenpaares aus einer Weltkatastrophe zum Zwecke der Fortführung des Menschengeschlechts ist ein wesentlich anderes Motiv als die Bewahrung eines Götterkinds oder Helden vor Gefahr, selbst wenn beide Themen in dem mit den gleichen Wörtern bezeichneten ‚schwimmenden Kasten' (λάρναξ, κιβωτός) einen gemeinsamen Zug besitzen. Außerhalb von Hellas dürfte den Flutsagen ein mit dem griech. nicht immer gleichzeitiges Naturereignis zugrunde liegen, dessen Schilderung dann vom 4. Jh. vC. an mit der D.-Sage verglichen bzw. vermischt wurde. Ursprünglich selbständig dürfte zB. eine phrygische Flutsage gewesen sein (vgl. Ov. met. 8, 615), die nicht auf Regenkatastrophen, sondern auf Überschwemmungen durch Erdbeben beruht. Wie es zB. die Stele v. Thasos ausweist mit der Inschrift: Νοη (sic) Σαγγαριου Γυνη, Noe (d. h. Noëra, Noes Tochter), die Frau des Sangarion (des phrygischen Flußgottes), verband sich in Phrygien die jüdische mit einer lokalen Flutüberlieferung

(vgl. Reinach). Wenn an diese phrygische Flutsage, genauso wie bei D., eine Mythe von neuer Menschenerschaffung anschließt (vgl. Arnob. adv. nat. 5, 5; unten Sp. 793), fragt es sich, ob die Verbindung erst ein griech. oder schon ein alter einheimischer Impuls ist. Im Tempelkult der Atargatis-Derketo in Bambyke, dem syr. Hierapolis, erinnert eine Überlieferung an eine ähnliche lokale Flut. Ohne primären Zusammenhang mit D. weisen hier einige Züge direkt auf semitischen Ursprung hin (Derketo mit Fischleib dargestellt; Tauben im Kult usw.; vgl. F. R. Walton, oben Bd. 1, 855). Von besonderer Bedeutung hierfür waren wohl die mesopotamischen Flutsagen (Usener 13_2. 14_1), denen A. Parrot eine neue Monographie gewidmet hat. Die diluvialen Ablagerungen in Kisch, Schuruppak, Uruk u. Lagasch (um 2800 vC.) u. diejenigen in Ur u. Ninive (4. Jtsd.) legen die Frage nahe, inwieweit die bis auf die Zeit um 2000 vC. zurückreichenden, übrigens meist fragmentarischen Flutberichte der Sumerer (S. N. Kramer, Sumerian Mythology [Philad. 1944] 97f; Parrot 14ff) mit einem dieser Vorgänge zu verbinden sind (vgl. Comte du Mesnil du Buisson: Biblioth. Orientalis 10 [1953] 99/101). Einen Zusammenhang der mesopotamischen Stufenbauten mit der Flut vermutet H. Quiring, Sintflut, Stufenturm u. erstes Gotteshaus: Saeculum 1 (1950) 397/404. Die biblische Noe-Erzählung in ihrer jahwistischen Urfassung u. priesterlichen Überarbeitung, die entweder als Niederschlag der mesopotamischen Berichte (Parrot) oder als selbständige israelitische Überlieferung (du Mesnil) aufgefaßt wird (*Noe), kam schon in vorchristl. Zeit mit der D.-Sage in Berührung (oben Sp. 787). In bewußter Konfrontierung verglichen sie freilich erst die christl. Schriftsteller (unten B). – Weitere Flutsagen kannten die Perser (Sage von Vimas Vara: Vendikat 2, 25ff) u. die Inder (Brahmana, Mahabhârata; vgl. Gruppe, Myth. 443; Usener 25/31). Etwas abseits steht die ägypt. Erzählung von der ‚Errettung des Menschengeschlechts' vor der Vernichtung durch Hathor, welche Gott Re zur Bestrafung der Menschheit ausgesandt hatte (Erman, Lit. 47/9; Ch. Maistre: BullInstFrArchOr 40 [1941] 53/73; vgl. J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament [Princet. 1950] 10f). Die ‚Flut' besteht hier in einer Welle wie mit Blut gefärbten Bieres, die von Re bewirkt ward, um Hathor trunken zu machen, so daß sie die Menschen trotz ihres Auftrags schließlich doch nicht töten kann. Trotz mancher Unterschiede bestehen gewisse Gemeinsamkeiten mit der D.-Sage. So verbindet die ägyptische Version mit den griechischen u. der biblischen vor allem das Motiv der Verderbtheit der Menschheit als Ursache der Vernichtung, welches die mesopotamischen Versionen auffällig vernachlässigen. Zu Flutsagen bei afrikanischen, australischen, asiatischen u. altamerikanischen Völkerschaften vgl. Gerland.

B. Christlich. I. Chronologie. Sowohl die Flutsage wie auch die Mythe der Menschenerschaffung durch D. sind den christl. Autoren geläufig. Die erstere findet bei ihnen vor allem wegen ihrer Bedeutung für die Zeitrechnung Interesse. Der Wertschätzung chronologischer Themen war es schon zu verdanken, wenn Euseb. die von Alex. Polyhistor vermittelte mesopotamische Flutsage des Berossos wiedergab (chron. 1, 19/24 [Schoene]; Syncell. 1, 50ff Bonn; vgl. ferner ev. praep. 9, 11). Griechische Chronologie bietet Clem. Al., wenn er die mit D. beginnende Geschichte von Phthia zwei Generationen später als die von Arkadien ansetzt (strom. 1, 102, 3 [2, 65 Stählin]). Clem. will die Angabe, der phaethonische Weltenbrand u. die deukalionische Flut hätten sich zZ. des Krotopos ereignet, als eine Äußerung des Akusilaos aus Platons Tim. übernommen haben (ebd. 103, 2; Plato zitierte den Akusilaos in Wirklichkeit nicht im Tim., sondern symp. 178b). Aug. gibt Varro wieder mit der Mitteilung, daß die Flut D.s in Athen unter König Kranaos, dem Nachfolger des Kekrops, stattgefunden habe (civ. D. 18, 10; vgl. Eus. Hier. chron. 9b, 21ff [Fotheringham]; allgemein PW 11, 1569). Tatian setzt ‚Phaethons Brand u. D.s Flut' unter Krotopos selbst an (or. adv. Graec. 39, 2). Das chronologische Interesse an D. wird gesteigert durch die Möglichkeit, in Verknüpfung der D.-Flut mit der des Noe die heidn. Urgeschichte mit der biblischen Geschichte zu synchronisieren. Die Identifizierung D. = Noe geht anscheinend von Philo aus (praem. et poen. 23 [5, 341, 4 Cohn]); sie wird von christl. Autoren öfters wiederholt. Von Noe spricht PsClem. als von demjenigen, ‚den ihr D. nennt' (hom. 2, 16, 4). Justin redet präziser von der ‚Flut, die wir als Noe bezeichnen u. ihr als D.' (ap. 2, 7, 2). Theophil. bringt die beiden Gestalten durch ein Wortspiel miteinander in Verbindung (ad

Autol. 3, 19, vgl. Otto 8, 144. 232 [8, 232 Otto]): Noe habe zu den Menschen seiner Zeit gesagt: ‚Kommt, Gott ruft euch zur Buße, weshalb er familiär D. benannt wurde‘ (δεῦτε καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν, διὸ οἰκείως Δευκαλίων ἐκλήθη; vgl. ebd. 3, 19 [8, 144]). Die bekannten zeitlichen Beziehungen auswertend, setzt Clem. Al. Phaethons Brand u. Deukalions Flut acht Menschenalter (so anstatt 40 zu lesen?) nach dem Exodus u. nach Inachos, dem ersten Argiverkönig, an (strom. 1, 136, 3; zur Gleichzeitigkeit des Moses mit Inachos vgl. auch Apion: FHG 3, 509, 2; oben Sp. 43). Bei Oros. hat die Herrschaft des D. wiederum dieselbe chronologische Bedeutung wie bei den vorchristl. Autoren; nur bedient er sich anstatt der Rechnung nach Olympiaden der römischen Zählweise. Nach ihm trat die Flut ein, als in Athen Amphiktyon, der dritte König nach Kekrops, regierte, u. zw. iJ. 810 vor der Gründung Roms, d. h. um 1563 vC. (adv. pag. 1, 9, 1f [CSEL 5, 53f). Isid., der diesen Abschnitt wörtlich übernimmt, zählt die thessalische Flut als dritte der Menschheitsgeschichte, setzt aber dabei Amphiktyon in die Zeit des Moses (et. 13, 12, 4). Den Passus des Isid. verwendet dann Rhab. Maur., welcher für die erste Flut, die des Noe, auf geologische Spuren hinweist, u. für die zweite, die des Ogygos, auf die angebliche Gleichzeitigkeit mit dem Patriarchen Jakob; die dritte Flut wird bei ihm als die des D. bezeichnet (univ. 11, 21 [PL 111, 329f]). Daß bei den altchristlichen Autoren die Noe-Erzählung in chronologischer u. sachlicher Gleichsetzung oder Gegenüberstellung keineswegs mit der Überlieferung von D. fest verbunden war, sondern wie einerseits die griech. Überlieferung ohne Bezug auf Noe, Moses usw., so anderseits die biblische Erzählung ohne griech. Entsprechungen wiedergegeben wurde, lehrt zB. Ambr. de Noe. In dieser Nachdichtung ist von D. u. Pyrrha nirgends die Rede (CSEL 32, 118ff).

II. Beurteilung. a. Sage. Die Mannigfaltigkeit der Flutüberlieferungen u. der gebotene Vorrang derjenigen des AT stellte die Christen vor Entscheidungen, die verschieden ausfielen. Trotz seiner hellenisierenden Interpretierung des Noe als D. (oben Sp. 790) wendet sich Theophil gegen die heidnischen Flutsagen als solche: Sowohl diejenige Platos, der nur von einer begrenzten Flurüberschwemmung hatte wissen wollen, als auch die angeblich zweite Flut, die unter dem Namen des Klymenos geht, seien bloße Erfindungen. ‚Unser Prophet aber, der Gottesdiener Moses, berichtet, wie die (eine) Sintflut auf Erden (wirklich) geschah, ohne einen D. usw. zu erdichten‘ (3, 18 [8, 230 Otto]). Wie es ehedem nur eine Flut gab, sei seiner Meinung nach auch für die Zukunft keine weitere zu erwarten (3, 19). Ähnlich wie Theophil wendet sich Orig., anscheinend als Antwort auf eine Äußerung des Celsus, gegen die heidnische Annahme periodischer Fluten, ohne dabei freilich D. ausdrücklich anzuführen. Nach christlicher Meinung sei die Flut ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit (c. Cels. 1, 19 [1, 70 K.]); die Einmaligkeit der Flut setzte später Optat. Milev. zur Einmaligkeit der Taufe in Beziehung (schism. Donat. 1, 5 [CSEL 28, 8, 1ff]). Filastrius bezeichnet die Flut, die angeblich derjenigen des seligen Noe vorausgegangen sei, als Aberglauben. Irrig sei auch die Annahme einer Flut auf einem begrenzten Fleck der Erde, zB. nur in Thessalien, anstatt der Überflutung der ganzen Welt (haer. 122, 1f [CSEL 38, 87f]). Filastr. verurteilt die antiken Berichte scharf als Lügen u. äußert, die Heiden (pagani) seien nach dem König Paganus, einem Sohne des D. u. der Pyrrha, genannt; auf Grund einer ähnlichen Namensetymologie wird anschließend erwähnt, daß die Griechen nach Hellen, einem anderen Sohne des D., Hellenen hießen (111, 4 [38, 76ff]). Clem. Al. folgert aus der Überlieferung, die griech. Idiome hätten ihren Namen nach dem Zeussohne Hellen, der den Beinamen D. trug (Apollod. 1, 7, 2, 6), die griechischen Dialekte müßten jünger als die hebräische Sprache sein (strom. 6, 130, 3). Der Erklärung des Begriffs diluvium durch Isid. als Ausdruck für Überschwemmungen durch Ströme liegt wohl die auch sonst zu erkennende Absicht zugrunde, die totale Flut des AT von den einzelnen Fluten der Heiden zu unterscheiden. Im gleichen Sinn ist sicherlich auch die Aussage gemeint, es handle sich bei den Fluten weniger um gegenwärtige Ereignisse als um Zeichen für Geschehnisse in der Zukunft, womit zugleich der symbolischen Erklärung Tür und Tor geöffnet wird (et. 13, 12, 4). Justin. hält die Noe- bzw. D.-Flut u. einen Weltenbrand als künftige Weltkatastrophen für möglich, meint aber, sie würden durch die Existenz der Christen aufgehalten (ap. 2, 7, 2). In der späteren hagiographischen Literatur wirkt die Unterscheidung von christl. u. heidnischer Auffassung vom Weltenbrand u. der Flut deut-

lich nach, zB. wenn der Märtyrer Pionius in einer Rede, worin D. u. Noe ausdrücklich gleichgesetzt werden, die unwiederholbare Einmaligkeit der zwei großen Katastrophen als spezifisch christl. Meinung hervorhebt (Martyr. Pion. 4, 23 [45, 15 Knopf]).

b. Mythe. Auch zur Mythe der Menschenerschaffung aus Steinen nehmen christl. Autoren Stellung. Arnob. gibt kommentarlos die phrygische Version wieder, wonach D. nach der Flut am Berge Agdus gelandet sei. Die Entstehung neuer Menschen durch Steinwürfe vermengt Arnob. dabei mit einer lokalen Felsensage, die mit D. von Haus aus nichts zu tun hat. Hiernach soll damals auch die Magna Mater als beseelter Stein erschaffen worden sein. Als Jupiter seine Begierde in diesen weiblichen Stein schleuderte, gebar sie den danach benannten Agdestis (5, 5, 8; vgl. Knaack: PW 1, 1, 767). Bei Oros. wurde das Menschengeschlecht von D. nicht aus Steinen wiederhergestellt. Als König v. Thessalien nahm D. die bei der Flut mit Flößen zu den Gipfeln des Parnaß Geflüchteten bei sich auf u. pflegte sie. Ohne ein Schöpfungswunder, vielmehr auf ganz natürliche Weise wäre also das Menschengeschlecht erhalten geblieben (adv. pag. 1, 9, 1f [CSEL 5, 53f]). Seiner chronologischen Darstellung der D.-Geschichte gibt Isid. einen nicht aus Oros. stammenden Zusatz, worin die antike Mythe, wenngleich mit einer gewissen Skepsis, Erwähnung findet. Nach den griech. Fabeln beruhe die Fortführung der Menschheit auf den Steinen (scil. des D.), was die maßlose Herzenshärte der Menschen erkläre (ab eo propter hominum insitam cordis duritiam: et. 13, 12, 4; zu den steinharten Herzen vgl. oben Sp. 787; ferner Garner. S. Vict., Gregorian. 10, 2, wo die im Stein symbolisierte Herzenshärte der Menschen aber nicht mehr aus der antiken D.-Mythe, sondern aus biblischen Stellen abgeleitet wird [PL 193, 351 A]).

c. Sinnbildlich. Iren., der bei Besprechung von Mt. 11, 24 ohne Nennung von D. u. Phaethon Flut u. Feuerbrand berührt, bezeichnet die die Flut überdauernde Arche als ,Typos' des vom Logos kommenden Heils (haer. 4, 4 [PG 7, 1093 A/C]; vgl. J. Daniélou, Sacramentum futuri [Par. 1950] 71f). Hierzu paßt es, daß diluvium später allgemein ,error haereticorum' bedeutet (Rhab. Maurus univ. 11, 21 [PL 111, 329]). Nach PsClem. Rom. sind die von Noe-Deukalion ausgeschickten Vögel, der schwarze Rabe u. die weiße Taube, geistige Abbilder für Abrahams gottgesegnete Söhne Ismael u. Isaak (hom. 2, 16, 4). Der Phönixgarten im Orient, der weder Krankheit u. Alter noch Verbrechen u. Tod kennt, ist nach Laktanz Inbegriff einer von D.s Flut unberührten Welt (de ave Phoen. 14; vgl. J. Hubaux-M. Leroy, Le mythe de Phénix [Liége 1939] 56/65). ,Venerator Deucalionum' nennt Prud. den Heiden (apoth. 292); es ist bei dieser Ausdrucksweise nicht klar, ob er auf die Erschaffenheit der Deukalionssöhne anspielt, oder ob er an D. als den ersten Götzendiener denkt (vgl. Plut. adv. colot. 31).

W. Borgeaud, Le Déluge, Delphes et les Anthestéries: MusHelv 4 (1947) 205/50. – E. W. Braun, Art. D.: RDK 3, 1297/1304. – J. Daniélou, Sacramentum Futuri (Par. 1950) 55/97 (Noe). – G. Gerland, Der Mythus von der Sintflut (1912). – M. Mayer, Der Protesilaos des Euripides: Hermes 20 (1885) 101/43, bes. 137ff (Exkurs über Hygin. fab. 152. 154). – A. Parrot, Déluge et Arche de Noé (Neuchâtel 1952). – R. Pettazzoni, Myths of beginning and creation-myths: Essays on the History of Religion-Numen Suppl. 1 (Leiden 1954) 24/36, – Ad. Reinach, Noé Sangariou. Étude sur le déluge en Phrygie et le syncritisme judéophrygien: RevÉtJuiv 65 (1913) 161/80; 66 (1913) 1/43. 213/44. – F. Schmidtke, Art. Arche: oben Bd. 1, 597/602. – Tümpel, Art. D.: PW 5, 261/76. – H. Usener, Sintflutsagen (1899); Zu den Sintflutsagen: RhMus 56 (1901) 481/96 = Kl. Schriften 4 (1913) 382/96. – P. Weizsäcker, Art. D.: Roscher, Lex. 1, 994/97.

A. Hermann.

Deus internus.

Die Vorstellung vom Gott, der im Herzen eines Menschen sich befindet, kann bei verschiedenen Völkern zu ganz verschiedenen Zeiten nachgewiesen werden, ohne daß von einer Beeinflussung gesprochen werden kann. Denn diese Vorstellung ist allgemein menschlich. Erst wenn zwei Vorstellungskomplexe,

in die jene Vorstellung eingebettet ist, in sprachlicher Beziehung offenkundige Ähnlichkeiten aufweisen u. auch in räumlicher u. zeitlicher Hinsicht die gegenseitige Berührung zweier Völker möglich erscheint, kann ein gegenseitiger Einfluß vermutet werden. Die Vorstellung vom inneren Gott hat bei primitiven Völkern einen grobsinnlichen Charakter. Häufig glaubt man, den Gott durch Verzehren in den eigenen Körper aufnehmen (Theophagie) oder durch geschlechtliche Vereinigung mit ihm sich verbinden zu können (Theogamie; vgl. Dieterich, Mithr. 95/134). Daneben wird das Vorhandensein des Gottes im Menschen, u. zw. im einzelnen oder in einer Mehrheit von Menschen, unter Bildern ausgedrückt, von denen diejenigen des Hauses oder Tempels, in denen der Gott Wohnung nimmt, oder des Gefäßes, das mit der göttlichen Kraft gefüllt oder in das die göttliche Kraft hineingegossen wird, die gebräuchlichsten sind. Hier ist die weitere Tatsache bedeutsam, daß bei einem vorübergehenden Eingehen des Gottes in den Menschen dessen Geist für diese Zeit gleichsam ausquartiert wird. Es entsteht der Begriff der Doppelpersönlichkeit. Die beiden Ich können niemals gleichzeitig bewußt werden (vgl. Leipoldt 124). Daneben gibt es aber auch die Form der unio mystica: das Ich des Menschen verschmilzt mit dem Du des Gottes zu einer untrennbaren Einheit. Die grobsinnlichen Vorstellungen haben sich in den einfachen Volksschichten jahrhundertelang hindurch erhalten. Es läßt sich jedoch beobachten, wie bei den Dichtern u. Denkern eines Volkes bei fortschreitender Zivilisierung die Bilder für die Gotterfülltheit mehr oder weniger vergeistigt werden, ja sogar zu bloßen Metaphern herabsinken. Die von vornherein geistigen Vorstellungen vom Bilde Gottes u. von der Geburt Gottes im Menschen sollen nur gelegentlich berührt werden, da sie eine besondere Untersuchung erforderten. Die Vorstellung ferner, daß ein Mensch die Inkarnation eines Gottes ist, eine Vorstellung, die zB. dem hellenist. Herrscherkult u. dem röm. Kaiserkult zugrunde liegt, soll hier nicht herangezogen werden. Bisweilen finden wir mit dem Gedanken der Gotterfülltheit die Vorstellung verbunden, daß ein Mensch zeitweilig zu einem Gotte, d. h. vergottet wird, was uns bei der neuplatonischen Vergottungsmystik entgegentreten wird (zur griech. Vergottung im allgem. vgl. Faller 406/19). Noch häufiger, sowohl in der Antike wie im Christentum, finden wir die Idee, daß in einem Menschen Gott ist, mit der komplementären Vorstellung vereinigt, daß der betreffende Mensch in Gott ist (vgl. Reitzenstein, Myst. Rel. 73). Diese Wechselseitigkeit der Gottesbeziehung bringt auch A. Deißmanns Unterscheidung zwischen anabatischer u. katabatischer Mystik zum Ausdruck: der Mensch kommt zu Gott oder Gott kommt zum Menschen (Paulus[2] [1925] 54). Im folgenden soll der Werdegang der Idee des inneren Gottes im griech.-röm. Kulturkreise in großen Zügen betrachtet werden.

A. Terminologie. Bei den Griechen spielt der Glaube an den D. i. eine große Rolle. Er beruht auf der naiven populären Psychologie, die die unsichtbaren Potenzen des Geistes in das Innere des Menschen verlegt (Deißmann, Formel 32). Die real gedachte Anwesenheit eines Gottes (δαίμων, θεός) im Menschen wird am einfachsten durch die lokale Grundbedeutung der Präposition ἐν ausgedrückt. Dabei bezeichnen die Begriffe δαίμων u. θεός sowohl das äußere als auch das innere Geschehen, ein Beweis, daß beides nicht voneinander geschieden wird (vgl. Wehrli 71). Zur Terminologie der Gotterfülltheit vergleiche man die griech. Ausdrücke ἔνθεος, ἐνθουσιᾶν, ἐνθουσιασμός, ἐνθουσίασις, θειασμός, θεομάντεις, πλήρης θεοῦ, πληρωθῆναι θεοῦ, θεοφόρος, θεοφόρητος, θεοφορεῖσθαι, θεόληπτος, θεοληψία, κατοχή, κατοκωχή, κατέχεσθαι (vgl. Leisegang, Geist 250). Θεοφορουμένη war der Titel einer Komödie des Menand. nach Athen. 2, 504a; Anth. Pal. 7, 363 findet sich θεοδέγμων, bei den Kirchenschriftstellern θεοδόχος. Vgl. Hanse 131; Herm. Trism. 1, 30 steht θεόπνους γενόμενος; PGM 57, 26 (zZ. Hadrians) θεόπληκτον γενέσθαι = von Gott erfaßt werden. Methodius prägte symp. 1, 5, 25; 8, 10, 195 nach Analogie von θεόληπτος u. ähnlichen Zusammensetzungen mit -ληπτος den Ausdruck χριστόληπτος. Über den Sinn von χωρεῖν im späten Griechisch = in sich einen Platz geben vgl. Festugière, Révél. 4, 213_2. Ein guter Teil der vorgenannten Ausdrücke findet sich auch in dem Onomastikon des Pollux 1, 15 B. zu dem Begriff μαντικὸν πνεῦμα. Folgende Synonyma seien aus Poll. noch genannt: κατειλημμένος ἐκ θεοῦ, καταληφθῆναι, κατάληψις, ἐπίπνους, ἐπίπνοια, κινημένος ἐκ θεοῦ, κίνησις ἐκ θεοῦ, παραλλάττων ἐκ θεοῦ, κάθοδος θεοῦ. Da Poll. vor allem auf die lexikalischen Vorarbeiten des Didym. Chalc. zurückgeht, kämen wir ins 1. Jh. vC. – Zur

lat. Terminologie sei auf die Artikel habitaculum, habitatio, habitator, inhabitatio, inhabitator, inhabito im ThesLL hingewiesen.

B. Nichtchristlich. I. Griech.-röm. Religion. a. Dionysos. Zuerst u. am eindrücklichsten findet sich der Glaube an den inneren Gott in der Dionysos-Religion. ,Durch Atmen des göttlichen Anhauchs, durch Trinken des Weines, durch Omophagie u. Efeukauen trat der Gott nach der Meinung der Dionysosmysten in den Körper des Bakchen u. bewirkte den Enthusiasmus' (H. Levy, Sobria ebrietas [1929] 43). Aus dem enthusiastischen Kult der thrakischen Dionysosdiener stammt ferner die Begeisterungsmantik. Nach ihr gelingt die Schau der Zukunft dem Menschen nur in der Ekstasis, im religiösen Wahnsinn, wenn ,der Gott in den Menschen fährt' (Rohde, Ps. 2, 20f). Vgl. Eurip. Bakch. 298: ,Wenn der Gott ganz in den Körper eingegangen ist, läßt er die Verzückten die Zukunft voraussagen.' Herodot 4, 79: Ein Borysthenite sagt von den Orgien des Dionysos Bakcheios seiner Heimatstadt: βακχεύομεν καὶ ἡμᾶς ὁ θεὸς λαμβάνει (vgl. Rohde, Ps. 2, 21_1; 46_3). Das Gefühl ihrer Göttlichkeit, das in der Ekstase sich blitzartig ihr offenbart hatte, konnte der Seele sich zu der bleibenden Überzeugung fortbilden, daß sie göttlicher Natur sei u. nach dem Tode zu immerwährendem göttlichen Leben berufen (ebd. 33).

b. Apollo. Die mantische Ekstase als dionysisches Element dringt dann auch in die Religion des Apollo ein. Dies zeigt sich bereits im Mythos. Nach Cic. divin. 1, 67 spricht aus Kassandra ,deus inclusus corpore humano' (Apollo), sie ist θεοφόρητος (Aeschyl. Ag. 1140, vgl. Rohde, Ps. 2, 69_2). Es zeigt sich bes. im Orakel zu Delphi, in dem die Pythia, durch den berauschenden Aushauch einer Erdspalte erregt, vom Gotte selbst u. seinem Geiste erfüllt wurde. Die Vorstellung vom Einfahren des Gottes in die Seele überwog auch in Delphi die andere vom Ausfahren der Seele zu Gott. Vgl. Plutarchs Kritik an dem Glauben, daß der Gott selbst in die Leiber der Propheten eingehe (ἐνδύεσθαι: def. orac. 9; vgl. Pyth. orac. 8: ,den Gott in einen sterblichen Leib einsperren'). Näheres bei Rohde, Ps. 2, 60f. Auch die Priesterin am Branchidenorakel des Apollo zu Didymi bei Milet nimmt den Gott auf (δέχεται τὸν θεόν: Jambl. myst. Aegypt. S. 127, 7f). Das körperliche Eintreten des Gottes in die Pythia beschreiben anschaulich Strabo 9, 3, 5 (zum Aufnehmen des Gottes durch den Schoß vgl. oben Bd. 2, 535) u. Lucan. Pharsal. 5, 165/9. Ähnlich heißt es von Cato ebd. 9, 564: ille deo plenus, tacita quem mente gerebat. Zur Geschichte der Phrase ,plena deo' vgl. E. Norden, Vergilst. 506/11; Reitzenstein, Myst. Rel. 322/4. ,Bei den Sehern glaubte man, daß ein Gott in ihnen wohne oder, noch gewöhnlicher, in sie von Fall zu Fall einziehe u. aus ihnen heraus spreche' (Ganschinietzsch 2530). Vgl. Jul. Paulus sent. ad fil. 5, 21: Vaticinatores, qui se deo plenos assimulant, idcirco expelli civitate placuit. Auch die Seelen der weissagenden Bakiden u. Sibyllen glaubte man vom Gotte ausgefüllt. Über die Sibylle kommt der furor divinus (Cic. divin. 2, 110), sie ist deo furibunda recepto (Ovid. met. 14, 107), sie sucht sich des Gottes zu entledigen (Vergil. Aen. 6, 78f: bacchatur vates, magnum si pectore possit excussisse deum). Vgl. Ovid. met. 2, 641 von einer Seherin: incaluitque deo, quem clausum pectore habebat. Näheres bei Rohde, Ps. 2, 68f.

c. Eros. Eine weitere Gottheit, deren Eingehen in Menschenkörper uns in dem naiven Glauben des Volkes besonders häufig entgegentritt, ist Eros. Von ihm sagt Plato, daß er in den Gemütern u. Seelen von Göttern u. Menschen seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat (τὴν οἴκησιν ἵδρυται), aber nur in den Seelen mit weichem Gemüt sich ansiedelt (οἰκίζεται; conviv. 18, 195e; vgl. resp. 9, 3, 573d). In ähnlicher Weise nennt Sokrates bei Xen. conviv. 8, 1 den Eros einen großen Daimon, der sich in der Seele eines Menschen niedergelassen hat (ψυχῇ ἀνθρώπου ἱδρυμένος; vgl. ebd. 8, 24: ὁ ἀεὶ σύνοικος ἐμοὶ ἔρως). Besonders eindrücklich hat Plutarch in seinem amatorius, in dem er offensichtlich platonisiert, das Innewohnen des Eros beschrieben; 19, 765a: Der göttliche, vernünftige Eros wird, durch den Körper eintretend (διὰ σωμάτων ἀφικόμενος), der Seele ein Wegweiser zur Wahrheit; 21, 768a ist von denen die Rede, in denen er Herr geworden ist (οἷς ἂν κύριος ἐγγένηται); 18, 763a: θεοληψία (vgl. 17, 759c; 18, 762e). In einem herrenlosen Epigramm wird Eros der im Herzen Wohnende (ἐγκάρδιος) genannt (Anth. Pal. 12, 17). Ebenso im Großen Pariser Zauberpapyrus (4. Jh. nC.) in einem Gebet an Eros (PGM IV, 1785): ,Unmündiges Kind, wenn du entstehst in den Herzen' (ὅταν γεννηθῇς ἐγκάρδιος; vgl. das heranwachsende Logoskind bei Orig.; Rahner 354).

d. Musen. Eine dritte Form des Enthusiasmus neben denen des Propheten u. des Verliebten ist die des Dichters. Besonders ausführlich wird sie in Platos Ion 533d/536d beschrieben, u. zw. als eine göttliche Kraft (θεία δύναμις), von der der Dichter u. Rhapsode durch göttliches Schicksal u. Begeisterung ergriffen wird (θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ κατέχεσθαι). Die Muse ist es, die ihn begeistert macht (ἡ Μοῦσα ἐνθέους ποιεῖ), u. Gott selbst redet durch die Dichter zu uns. Vgl. Plut. virt. mor. 12, 452b sowie ein Epigramm Platos: Poetae lyr. Gr. rec. Bergk 2⁴ (1882) 310 fr. 29.

II. Griech.-röm. Philosophie. a. Orphiker, Pythagoras, Pythagoreer. Die im Dionysoskult u. seinen Ekstasen tief begründete Überzeugung, daß im Menschen ein Gott lebe, ist ohne Zweifel von den orphischen Frommen übernommen worden (Rohde, Ps. 2, 133). Nach ihrer Lehre stammt das Böse im Menschen, vor allem das, was mit dem Körper zusammenhängt, von den Titanen, während das Gute im Menschen, der Geist, ein Erbteil des Dionysos ist (ebd. 119. 121). Procl. in Plat. Cratyl. 77 P. heißt es: ‚Der Geist in uns (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς) ist dionysisch u. in Wahrheit ein Bildnis (ἄγαλμα) des Dionysos.‘ Auch in der griech. Philosophie sehen wir die Vorstellung vom inneren Gotte weiterwirken. Hier wird sie geistig aufgefaßt. Neben Theos u. Daimon treten hier auch umschreibende Ausdrücke wie θεία δύναμις u. die Neutra τὸ δαιμόνιον u. τὸ θεῖον auf. Zur Verinnerlichung der Begriffe Daimon u. Theos vgl. Wehrli 72. Zum ersten Male begegnet uns D. i. bei Pythagoras u. seinen Anhängern, wobei auch in dieser Frage der Zusammenhang mit orphischer Lehre zutage tritt. Auch für Pythagoras ist die Seele des Menschen ein dämonisch unsterbliches Wesen, aus Götterhöhe einst herabgestürzt u. zur Strafe in die ‚Verwahrung‘ des Leibes eingeschlossen (Rohde, Ps. 2, 161. 165). So heißt es bei Iamblich. v. Pyth. 153 von Pythagoras: ‚Er sagt, man solle in einem Heiligtum nicht gebären. Denn es sei nicht fromm, wenn in einem Heiligtum das Göttliche der Seele (τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς) in die Fesseln des Körpers gelegt werde‘ (vgl. 70). Wichtig ist ebd. 240: ‚Die Pythagoreer ermunterten einander häufig, den inneren Gott nicht auseinanderzureißen (μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν). Daher zielte bei ihnen die ganze Übung der Freundschaft in Worten u. Werken auf eine Art Vermischung mit Gott (θεοκρασία), auf die Vereinigung mit dem Gott (ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσις) u. auf die Gemeinschaft des Geistes u. der göttlichen Seele ab’ (vgl. die Erklärung der Stelle bei Delatte 66f). Die Vernunft stellt in der Seele vor allem die göttliche Natur dar. A. Rostagni, Il verbo di Pitagora (1924) 194 weist auf den evidenten Zusammenhang der Vorschrift μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεὸν mit dem orphischen διασπασμός des Dionysos-Zagreus hin. Ferner schließt Cic. nat. deor. 1, 11, 27 an die Meinung des Pythagoras, daß die menschlichen Seelen aus der Weltseele gleichsam abgepflückt würden (carperentur), die Kritik: Pythagoras ... non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari deum. Hier ist von der Zerreißung des äußeren Gottes die Rede im Gegensatz zu der oben erwähnten Zerreißung des inneren Gottes. Auch Cic. Tusc. 1, 30, 74: vetat.. dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare dürfen wir auf Grund von Cic. Cato mai. 20, 73 auf Pythagoras beziehen. Von pythagoreischer Lehre beeinflußt war auch Emped. ‚Er ward des Gottes in seinem Leibe inne: er erfaßte den Gedanken, daß im Menschen ein Gott lebt u. es des Menschen Aufgabe ist, des Leibes ledig wieder ein Gott zu werden‘ (fr. 112 Diels; vgl. U. v. Wilamowitz: SbB 1929, 661). Bestätigt wird diese Auffassung durch Sext. Empir. adv. gramm. 303 (nach Poseidonios): ‚Emped. nannte sich Gott, da er allein seinen Geist rein von Schlechtigkeit u. ungetrübt bewahrte u. durch den Gott in sich (τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ) den äußeren (Gott) erfaßte‘. Vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (1930) 109. Von einem späteren Pythagoreer, Castor, vielleicht identisch mit dem Chronographen Castor v. Rhodos, überliefert Plut. qu. Rom. 10 den Satz: Der innere Daimon bedürfe der äußeren Götter, τὸν ἐν ἡμῖν δαίμονα δεῖσθαι τῶν ἐκτὸς θεῶν (vgl. Méautis 62). Für Apollon. v. Tyana ist das Prophetische aus den Träumen das Göttlichste im Menschen (Philostr. v. Apoll. 2, 37). Auch in den Sprüchen des Pythagoreers Sextus kehrt der Gedanke von der Göttlichkeit der Seele des Weisen in mannigfacher Abwandlung wieder. So heißt es bei J. Kroll, Sprüche des Sextus nr. 35 (Hennecke 630/43; griech. Text nach Elter): ‚Als Auserwählter Gottes hast du in deinem Körper etwas Gottgleiches (ὁποῖον θεός) wohnen. Behandle also den Körper als Tempel Gottes‘ (vgl. die Parallelstelle bei Mullach 1, 524: templum sanctum est deo mens pii, et altare optimum est ei cor mundum et sine

peccato). Ebd. nr. 61: ,Eine gute Seele ist ein Sitz Gottes' (χῶρος θεοῦ); nr. 144: ,In des Weisen Seele wohnt Gott' (σοφοῦ διανοίᾳ θεὸς ἐνοικεῖ). Vgl. H. Schenkl, Wiener Stud. 8 (1886) 268 nr. 26: ἕξεις τὸν θεὸν σύνοικον; nr. 448: ,Verehre das (Göttliche) in dir (σέβου τὸ ἐν σοί) u. mißhandle es nicht durch des Körpers Begierden.' Ähnliche Gedanken 1 Cor. 3, 16f; 6, 19.

b. Heraklit. Auch bei dem Kosmologen Heraklit kann die Seele als ein Göttliches gedacht werden. Fr. 101 Diels: ,Ich habe mich selbst gesucht' bedeutet: Ich habe in mir den ewigen Logos gefunden (U. v. Wilamowitz-Moell., Vorträge u. Aufsätze[4] [1926] 2, 175); fr. 2: ,Höret, wie ich selbst auf den Logos in mir, so ihr auf den Logos in euch, auf den Logos, der .. in jedem wohnt' (vgl. fr. 114). Rohde, Ps. 2, 146f kommt auf Grund seiner Interpretation zu dem Urteil: ,Im Menschen lebt der Gott. Als Einheit umflutet er den Menschen u. reicht wie mit feurigen Zungen in ihn hinein. Sich absondernd von der Allvernunft wäre die Menschenseele nichts.' Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch J. Kwizda, Heracl. Eph., Diss. Wien 1923 (masch.-schriftl.), das er nach Erklärung der fr. 119. 79 S. 31 so formuliert: ,So spricht also nach Heraklit in jedes Menschen Brust als dessen Dämon jenes Eine Göttliche in ihm .. gleichsam ein Teil jener göttlichen Einheit selbst leitet, dem Menschen innewohnend, seine Schritte.'

c. Plato. Bei Plato werden die Anschauungen der Theologen in großartiger Weise fortgesetzt u. zum Abschluß gebracht. Aus dem θεῖον, an dem die menschliche Seele teilhat (Xen. mem. 4, 3, 14; vgl. 4, 8, 6: das Daimonion geht von Gott aus), fließt bereits für seinen Lehrer Sokrates sein Daimonion. Plato sieht in dem Daimonion die ungeheuerliche Möglichkeit am Horizonte seines Gesichtskreises auftauchen: die Gleichsetzung der einzelnen Seele .. mit dem Göttlichen (J. Stenzel: PW 3A, 1, 852). Nach Plato ist die Seele ,dem Göttlichen nächstverwandt u. ähnlich; sie ist selbst ein Göttliches. Göttlich ist an ihr die Vernunft' (Rohde, Ps. 2, 284). Resp. 9, 589e ist von einem Menschen die Rede, der das Göttlichste in sich (τὸ ἑαυτοῦ θειότατον) unter das Joch des Ungöttlichsten in sich bringt. Vgl. ebd. 590d: Das Göttliche als herrschende Kraft in sich haben u. 1 Alcib. 28, 133c. Im Tim. 90a/c heißt dieser vornehmste Seelenteil, der im Kopfe lokalisiert wird (44d; 90a) nicht nur das Göttlichste in uns (τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν, 88b), sondern geradezu der Daimon, den Gott einem jeden beigegeben hat u. den der Mensch als hochgeehrten Hausgenossen in sich beherbergt (εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ) u. durch den er übermäßig glücklich (εὐδαίμων) wird. ,Hier haben wir zum ersten Male in der Philosophie die völlig deutliche Identifizierung des Daimon mit der menschlichen Vernunft' (Leisegang, Geist 105). Aber bei allen diesen Aussagen über die Göttlichkeit der menschlichen Seele darf deren Abstand von Gott nicht übersehen werden. Conviv. 203a heißt es: θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται. ,Es gibt keine Gemeinschaft im Sinne des Einswerdens mit diesem Gott; es gibt nur ein immer noch distanziertes Ähnlichwerden' (H. Kleinknecht: ThWb 3, 73). Noch von einem anderen Gedanken her werden wir bei Plato auf die Göttlichkeit der Menschenseele geführt, insofern ihr nämlich Gottes Wirkung als das ihr eingeborene Gute innewohnt (Hoffmann 23). Der Begriff des ἔμφυτον ἀγαθόν läßt sich aus resp. 10, 610a gewinnen. Ebd. 7, 518c ist von ἡ ἐνοῦσα ἑκάστου δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ die Rede. Vgl. Hoffmann 25_3. Nun ist aber das ,Gute' als die oberste Idee die Gottheit selbst, die somit der Seele eingepflanzt ist.

d. Aristoteles. Bei Aristot. läßt sich deutlich der platonische Einfluß wahrnehmen. Iamblich. protr. 136K. (= fr. 61 Rose) überliefert ein Wort von ihm aus seiner Frühzeit: ,Dem Menschen steht nichts Göttliches oder Seliges zu Gebote außer jenem, was allein des Eifers würdig ist, soviel nämlich in uns von νοῦς u. φρόνησις ist. Denn dieses scheint von dem Unsrigen allein unsterblich u. allein göttlich zu sein.' Auch in der Zeit seiner Reife hat Aristot. sich ähnlich geäußert. In der Nikom. Ethik 1177a13/16 ist von dem Edelsten an uns die Rede, ,mag dieses nun Vernunft, mag es etwas anderes sein, .. mag es an sich ein Göttliches oder das in uns am meisten Göttliche (τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον) sein'. Vgl. ebd. 1177b26/30; anima 408b29; Eudem.Ethik 1248a25/27; Zeller 2, 2^3, 572_1. Auch die Lehre vom νοῦς ποιητικός, ,ein mythologisches aus platonischer Dogmatik bewahrtes Element' (Rohde, Ps. 2, 305), kann hier erwähnt werden. Der νοῦς ποιητικός nämlich, der ungeworden u. unerschaffen von außen bei der Bildung des Menschen in diesen eintritt u. bei dessen Tode in den Untergang des menschlichen Organismus nicht hineingerissen wird,

ist dem Gotte nächstverwandt; er heißt ,das Göttliche' im Menschen (Näheres bei Rohde aO. 302/305, bes. 303_2). Der späte Aristoteliker Alexander Aphrod. erklärt den νοῦς ποιητικός als das auf die menschliche Seele einwirkende u. infolge dieser Einwirkung von ihr gedachte göttliche Wesen (Zeller 3, 1^4, 826).

e. Xenokrates u. Theophrast. Der Platoniker Xenokrates lehrt, daß die Seele nach der Trennung vom Leibe, wenn sie von neuem in einen Menschenleib eingegangen ist, von außen her einen neuen Geist erhält. Er ist der Gott, der Daimon des Menschen, u. wenn er einen guten Geist erlost hat, so wird er ,eudaimon', d. h. glücklich genannt (fr. 69. 81 Heinze). Daher gilt es, das Titanische in der Menschenbrust durch das Göttliche in uns zu überwinden (fr. 20). Hier liegt offenkundig orphischer Einfluß vor (vgl. oben Sp. 799). Näheres bei Zeller 2, 1^5, 1031 u. Leisegang, Philos. 28. 31. – Der Peripatetiker Theophr. äußert (bei Porphyr. abst. 2, 19) den Gedanken, daß sich Gott an der Reinheit des Göttlichsten in uns (τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν), das ihm verwandt ist, freue.

f. Stoa. 1. Ältere Stoa. In der akademischen u. peripatetischen Schule ist im allgemeinen nur vom Göttlichen, vom Daimon im Menschen, nicht vom Gott (Theos) in uns die Rede. Die letztere Vorstellung begegnet uns bei den Stoikern. In der alten Stoa läßt sie sich indessen nicht wörtlich nachweisen. Nach ihrer Lehre ist in allem Gestalteten, in allem Lebendigen Inhalt u. einheitgebende Form der Gott; er ist u. wirkt in der unorganischen wie in der organischen Natur. Er durchdringt (διήκει) u. durchwaltet (διοικεῖ) den Kosmos als πνεῦμα (Arnim 2, 1027. 1033. 1035. 1051. 417). Daher ist Gott naturgemäß auch in der Materie (2, 306), u. zw. als λόγος (1, 85. 483), als νοῦς (2, 313). In dieser immanenten Gottesauffassung erweisen sich die Stoiker als Schüler des Heraklit. Die höchste Erscheinungsform Gottes ist die vernünftige Seele des Menschen; sie steht in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott, sofern er als reine Vernunft nicht in dem Weltall aufgeht (Bonhöffer 77). In einem späten Zeugnis heißt es von dem Schulgründer Zeno, daß man den Göttern nicht Tempel bauen solle, sondern das Göttliche nur im Geist haben (ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ), oder vielmehr den Geist für einen Gott halten solle (Epiphan. haer. 3, 2, 9 = Arnim 1, 146). Man vergleiche hierzu das berühmte Wort des Euripides (TGF fr. 1018 N.^{2}): ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός. Besonders von den Weisen heißt es, sie seien göttlich; denn sie hätten Gott gleichsam in sich (ἔχειν . . . ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν, Diog. L. 7, 119 = Arnim 3, 606). Nach Chrysipp muß ὁ παρ' ἑκάστῳ δαίμων in Übereinstimmung mit dem Willen des Weltenlenkers gehalten werden (Diog. L. 7, 88 = Arnim 3 fr. 4). Die Seele ist eben ,noch etwas anderes als ein unselbständiger Ausfluß der einen Gotteskraft. Als ein selbständiges, in eigenem Wesen geschlossenes Göttliche wird sie vorgestellt, wo sie, ähnlich wie einst bei den Theologen, auch in stoischen Schriften ein 'Daimon' heißt, der in diesem besonderen Menschen wohnende, ihm zugesellte Daimon' (Rohde, Ps. 2, 316).

2. Poseidonios u. seine Nachwirkung. Der Hauptvertreter der mittleren Stoa, Poseidonios, ging völlig zu der theologischen Auffassung der Seele als eines in selbständiger Existenz beharrenden Einzeldaimons über (Rohde, Ps. 2, 318_0). In seiner Gottesauffassung beharrt er bei dem Monismus der alten Stoiker. Gott ist ihm ein geistiges u. feuerähnliches Pneuma (πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες), das zwar keine Gestalt hat, aber sich in jedes beliebige verändert u. allem ähnlich wird (Reinhardt 294). Eine besonders nahe Beziehung besteht zwischen diesem immanenten Gott u. dem Menschen. Ist doch der Menschgeist nichts anderes als ein deus in corpore humano hospitans (Sen. ep. 31, 11 = Nestle, Nachsokr. 2 fr. 60). Die Ursache der Affekte, d. h. des Mangels an innerer Harmonie, u. eines unglücklichen Lebens (κακοδαίμονος βίου) liegt darin, daß man nicht in allem dem angeborenen Daimon in sich (τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι) folgt, der gleichen Wesens ist mit der weltregierenden Gottheit .. Erste Voraussetzung für Glück u. Harmonie ist es, .. sich in nichts von der unvernünftigen, bösartigen u. gottlosen Kraft der Seele (τὸ ἄλογον καὶ κακόδαιμον καὶ ἄθεον τῆς ψυχῆς) leiten zu lassen (Galen. Hipp. et Plat. pl. 5, 6 = Nestle ebd. fr. 81). So ist der im Menschen wohnende Daimon mehr als ein unselbständiges ἀπόσπασμα des Weltenlenkers, mehr als ein θεῖον. Insofern deutet Poseidonios Plato (Tim. 90) um: Einzelner u. Weltbeherrscher sind identisch, beide sind Daimon, d. h. Gott (vgl. Harder, Cic. 128_4; Theiler 133; K. Reinhardt: PW 22, 1, 747 f). Der Daimon des Menschen wohnt nach alter mystischer Vorstellung im Herzen, nicht im

Kopfe (Diels, Dox. 391). In der rechten Pflege dieses Daimons besteht unser Menschentum u. unsere Menschenwürde. So sagt Seneca, ep. 41, 2 im Anschluß an Poseidonios: prope est a te deus, tecum est, intus est .. sacer intra nos spiritus (= Daimon) sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. .. in unoquoque virorum bonorum, quis deus incertum est, habitat deus' (nach Vergil. Aen. 8, 352). Beachtenswert ist das Bild der Einwohnung Gottes im Menschen. Vgl. ferner Sen. fr. 123 Haase (= Lact. inst. 6, 25, 3): in suo cuique consecrandus est pectore sc. deus. Hier ist das Gemüt als rechter Kultort genannt. ,Wenn auch das Wort 'Tempel' fehlt, so ist der Sache nach die Vorstellung von der Seele als Tempel erreicht' (Wenschkewitz 125). – Sehr häufig findet sich der Gedanke von der Göttlichkeit der Seele bei Cicero, offenbar im Anschluß an Poseid. besonders im ersten Buche des Tusc., in dem er aus dieser Eigenschaft der Seele einen Beweis für ihre Unsterblichkeit zu gewinnen sucht. Die Hauptstellen sind: 1, 24, 56; 1, 25, 60; 1, 26, 65. An der letzten Stelle heißt es: animus qui .. ut ego dico, divinus est, ut Eurip. dicere audet, deus (vgl. oben Sp. 804). 1, 30, 74 (dominans ille in nobis deus) wurde bereits bei Pythagoras (oben Sp. 800) erwähnt, von dem Poseidonios beeinflußt sein kann. Ferner resp. 6, 24, 26: ,deum te .. scito esse, siquidem est deus qui viget qui sentit, qui meminit, qui providet. Leges 1, 22, 59: qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum; ingenium in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum (= ἄγαλμα) putabit. Ebd. 2, 8, 19 wird unter den zu verehrenden Staatsgöttern Mens an erster Stelle angeführt. Denn diejenigen, die Mens, Pietas, Virtus u. Fides besitzen, heißt es 2, 11, 28, sollen glauben deos ipsos in animis suis conlocatos. Die Ansicht, daß in den Seelen etwas Himmlisches u. Göttliches wohne, wird fin. 2, 34, 114 auf die gelehrtesten Männer des Altertums (man denke an Pythagoras, Plato u. Poseidon.) zurückgeführt. In offic., der letzten erhaltenen Schrift, ist 3, 10, 44 davon die Rede, daß der Schwörende den Gott zum Zeugen nehmen soll, i. e., ut ego arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius. Im allgemeinen drückt sich Cic., wenn er in eigener Sprache redet, vorsichtig aus; er spricht dann von der Göttlichkeit der Seele, nicht vom Gotte in der Seele. – Auch in der röm. Poesie finden wir Spuren der poseidonischen Gottesauffassung. In den Astronomica des Manil. (zZ. des Tiberius) heißt es 2, 107f: In unum (sc. animum) descendit deus atque habitat seque ipse requirit. Ferner 4, 407: Impendendus homo est (i. e. totum se dare debet), deus esse ut possit in ipso; 4, 886: an dubium est, habitare deum sub pectore nostro? Wenn ferner Ovid. ars am. 3, 549 (est deus in nobis et sunt commercia caeli), fasti 6, 5f (est deus in nobis, agitante calescimus illo: impetus hic sacrae semina mentis habet) u. ex Ponto 3, 4, 93 (ista dei vox est; deus est in pectore nostro) von der dichterischen Begeisterung redet, so mochte er nicht nur durch die platonische Tradition, sondern auch durch Poseid. Philosophie angeregt sein. Als später Ausläufer des Mittelstoikers kann hier der christl. Autor Minuc. Fel. angeführt werden. Wenn es in seinem Octavius 32, 2. 7. 9 von Gott heißt: nonne melius in nostra dedicandus est mente? in nostro immo consecrandus est pectore? (zum Ausdruck vgl. Sen. fr. 123, oben Sp. 805) .. ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est .. non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus, so gehen diese Gedankengänge offenkundig auf Poseidon. zurück. Näheres bei Beutler 62/65. Freilich kommt bei dieser Ausdrucksweise der tiefgreifende Unterschied zwischen der christl. u. der stoischen D.-i.-Auffassung nicht zum Vorschein.

3. Röm. Stoa. Wir gehen nunmehr dazu über, für Senecas eigene Auffassung vom inneren Gott Belege anzuführen. Ep. 83, 1: nihil deo clusum est; interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit. Ebd. 73, 16: deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. semina in corporibus humanis divina (vgl. die stoischen λόγοι σπερματικοί) dispersa sunt. Ebd. 87, 21: Summum illud bonum habet et ipsum suam sedem. non nascitur, ubi ebur, nec ubi ferrum. quis sit summi boni locus quaeris? animus. hic nisi purus ac sanctus est, deum non capit. Ähnlich ebd. 92, 30: capax est noster animus sc. dei. Treffend hat Schreiner 21 Senecas Lehre vom D. i. gekennzeichnet u. von der des Paulus unterschieden. Vgl. auch Wenschkewitz 123/5. – Auch bei Epikt. läßt sich der Gedanke von dem in jedem einzelnen Menschen gleichsam lokalisierten Gott nachweisen. In der Diatribe 1, 14, 14 (Reinhardt 116 u. Theiler 99f führen dieses Kap. auf Poseidon. zurück) heißt es:

,Ihr seid nicht allein, sondern der Gott ist in euch u. euer Daimon ist es auch (ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν). Ferner 2, 8, 11/14: Du bist ein Stück von Gott (ἀπόσπασμα θεοῦ), du hast einen Teil (μέρος) von ihm in dir selbst. Bei jeder Tätigkeit soll man sich seines göttlichen Wesens bewußt bleiben. ,Weißt du nicht, daß du einen Gott ernährst, einen Gott trainierst? Einen Gott trägst du mit dir herum (θεὸν περιφέρεις), du Armer, u. weißt es nicht. Meinst du, ich rede von einem silbernen oder goldenen außer dir?' Nach Dölger, ACh 4 (1934) 72 wird Epiktet hier an den ,Gott' als Amulett gedacht haben. ,In dir selbst trägst du ihn' (ἐν σαυτῷ φέρεις αὐτόν). Du schämst dich nicht unreiner Gedanken u. schmutziger Handlungen, ,da doch der Gott selbst in dir gegenwärtig ist' (αὐτοῦ τοῦ θεοῦ παρόντος ἔσωθεν). Wenn es bei Ps-Epikt. fr. 120 Schweigh. heißt: ἕξεις τὸν θεὸν σύνοικον, so liegt hier offenkundig pythagor. Einfluß vor. Vgl. oben Sp. 801. – Endlich findet sich die Lehre vom D. i. mehrfach bei Marcus Aurelius vertreten. Er folgt nur der allgemeinen stoischen Auffassung, wenn er 5, 32, 2 Gott als τὸν δι' ὅλης τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον umschreibt. Auch im Menschen gibt es ein Göttliches (τὸ ἐν σοὶ θεῖον: 12, 1, 5), einen göttlicheren Teil (τὸ ἐν σοὶ θειότερον μέρος: 11, 19_2; δαιμονιώτερον ἔχεις ἐν σαυτῷ: 12, 19, 1). Das ist der herrschende Teil (τὸ ἡγεμονικόν zB. 12, 1, 5), der Geist (νοῦς zB. 12, 3, 1). Dieser wird geradezu Gott genannt (12, 26, 2: ὁ ἑκάστου νοῦς θεός, vgl. Eurip. fr. 1018 N.²; oben Sp. 804). Der innere Gott (ὁ ἐν σοὶ θεός) soll der Vorsteher des Menschen sein (3, 5, 2). Auch das Adjektiv θεοφόρητος, von Gott getragen, verwendet Marc. einmal (12, 23, 6), das passive Korrelat zum Gottragen des Epiktet. Am häufigsten nennt er den herrschenden Teil den Daimon. Es gibt nichts Besseres als den in dich gesetzten Daimon (τοῦ ἐνιδρυμένου ἐν σοὶ δαίμονος: 3, 6, 2). Die wichtigste Aufgabe des Menschen besteht in der rechten Pflege seines Daimons (γνησίως θεραπεύειν: 2, 13, 1; vgl. 17, 4; 3, 12, 1; 16, 3). Dies erinnert an Poseidon. bei Seneca, oben Sp. 805. Zu gedanklichen Verbindungen des Kaisers zu Poseid. vgl. Theiler 113/18. Diesem seinen Gott u. Daimon soll man nichts zuwider tun (5, 10, 6: μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα). Wie bei Seneca (ep. 41, 2) u. Epikt. (1, 14, 14) ist auch hier der Daimon neben Gott besonders genannt. Dies ist so zu verstehen, daß Gott als Daimon des Menschen in ihm gegenwärtig ist. Vgl. Bonhöffer 83, 1.

g. Neuplatonismus. 1. Plotinos. Auch einige der Neuplatoniker übernahmen die Lehre vom D. i. Für Plotin ist das Eine (ἕν) Gott im Sinne des höchsten Wesens. Das Eine ist der Erzeuger eines gleich ihm ewigen zweiten Gottes, des Nus, durch dessen Tätigkeit wiederum ein weiteres Glied im Reiche des Göttlichen entsteht: die Seele. Im Glauben an den göttlichen Ursprung u. das göttliche Wesen der Seele (ἡ ἐκ τοῦ θείου ψυχή: enn. 6, 4, 15, 18f Bréh.; vgl. 5, 1, 3) folgt Plotin der orphisch-platonischen Lehre. Die Gedanken, daß der Nus in der Seele ist u. daß das Eine in der Seele ist, spielen in seinem System eine große Rolle. Aber auch das umgekehrte Verhältnis fehlt nicht: alles ist in Gott; die Welt in der Seele, die Seele im Nus, der Nus in dem Einen. Betrachten wir zunächst den Nus in der Seele. Dieser muß als Träger von Ideen in uns sein (5, 1, 11). Er heißt ὁ ἔνδον νοῦς (5, 3, 14). Nach der Weisung des Geistes können wir leben, ,weil wir gleichsam von ihm angefüllt sind (οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ) u. gar seine Anwesenheit sehen u. gewahren können' (5, 3, 4). Nach Plotin ist es eine allgemeine Überzeugung, daß das schaffende Prinzip (dies ist für ihn der Nus als ewiger Erzeuger der sichtbaren Welt) in seiner Gesamtheit überall zugegen ist. ,Denn alle bezeichnen auf Antrieb der eigenen Natur den in einem jeden von uns wohnenden Gott (τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεόν) als einen u. denselben' (6, 5, 1; vgl. Barion 116f). So ergibt sich als untergeordnetes, vorläufiges Heilsziel für die Seele die Anschauung des Nus. In dieser Schau kommt die Seele notwendig zu einer intuitiven Einigung (ἕνωσις) mit dem Nus (6, 1, 26). Ihre Hinwendung zu ihm ist so vollkommen, daß kein Zwischenglied mehr zwischen ihnen bestehen kann. Doch bleibt noch ein Unterschied, u. die Seele behält das Bewußtsein ihrer selbst (4, 4, 2; vgl. Barion 135/37). Aber auch Gott (= das Eine) ist in der Seele. Er ist überhaupt in allen Dingen; 3, 8, 10 heißt es: ,Wenn man das Eine, d. h. den verharrenden Urgrund, bei der Pflanze u. das Eine beim Lebewesen, das Eine bei der Seele, das Eine beim All ins Auge faßt, so hat man jedesmal das Kraftvollste u. das eigentlich Wertvolle' (vgl. Barion 76). Das Eine ist sowohl Urgrund (ἀρχή) als auch Ziel (τέλος) alles Seienden (1, 8, 2 u. 6, 9, 9; Barion 95_{20}). Es ist gleichsam das Zentrum der Seele (τὸ τῆς ψυχῆς οἷον

κέντρον: 6, 9, 8). Für Plotin hängt das Problem der Immanenz an dem Begriff der Abhängigkeit oder der Teilhabe (Barion 122). Was von den Dingen im allgemeinen für ihre wenn auch stark herabgeminderte Gottesanlage gilt, gilt in höherem Grade von der Menschenseele; 5, 1, 11 heißt es: Nicht nur der Nus, sondern auch 'Gott, das Prinzip u. die Ursache des Nus, muß in uns sein' (δεῖ .. ἐν ἡμῖν εἶναι). Hier ist der höchste Gott gemeint (vgl. Barion 54. 58). ‚In uns ist etwas, mit dem (τῷ τοιούτῳ τῶν ἐν ἡμῖν) wir Gott berühren (ἐφαπτόμεθα), mit ihm vereinigt u. verknüpft sind, ja in ihm unser Fundament haben' (ἐνιδρύμεθα). Vgl. auch 6, 9, 4: ‚Jenes (Gott) ist gewiß niemandem fern, u. doch ist es allen fern, es ist gegenwärtig u. doch nur gegenwärtig für die, die es aufnehmen (δέχεσθαι) können .. mit der ihnen innewohnenden Kraft (τῇ ἐν αὐτοῖς δυνάμει), die jenem verwandt ist u. von ihm stammt.' Ferner 6, 7, 31: ‚Die Seele trägt in sich selbst ein Stück vom Einen.' Aus der ontologischen Verbundenheit alles Seienden mit dem Einen ergibt sich für die Seele als übergeordnetes Heilsziel die Vereinigung mit dem Einen (Barion 135), die in der Ekstase erreicht wird. Es ist eine geheimnisvolle, überintellektuelle Verbindung zwischen Gott u. der Seele, die Plotin durch verschiedene Bilder zu beschreiben sucht. Wenn die Seele von Gott befruchtet wird, so wird sie mit Gott gefüllt (πληρωθεῖσα θεοῦ) von Schönheit, Gerechtigkeit u. Tugend schwanger (6, 9, 9). Diese wunderbare Vereinigung ist nur durch ein Gegenwärtigsein (παρουσία 6, 9, 4, 3 Bréh.) Gottes selbst in der Seele möglich. Der öfter vorkommende Gedanke der Parusia des Göttlichen weist nach Theiler 100 u. 135 auf Poseidon. zurück. Dies ist die unio mystica von Gott u. Seele, die für Plotin das höchste Ziel bildet. Dann vermag die Seele Gott in sich zu erblicken, wie er mit eins erscheint (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα 6, 7, 34, 12f Bréh.). ‚Man muß aber annehmen, daß man Jenen in dem Augenblick gesehen hat, wo die Seele mit eins von einem Licht erfüllt wird; denn das kommt von Ihm, das ist Er selbst .. u. das ist das wahrhafte Endziel für die Seele, jenes Licht anzurühren u. es zu erschauen' (5, 3, 17). ‚Mit unserem ganzen Selbst umfassen wir Gott u. haben keinen Teil mehr in uns, mit dem wir nicht Gott berühren, .. Gott geworden, nein: seiend' (6, 9, 9). Dann sind Gott u. Seele beide eines (ἓν ἄμφω 6, 9, 10 Z. 13 Bréh.), es steht ja nichts zwischen ihnen, sie sind nicht mehr zwei (6, 7, 34, 13f Bréh.). Mitbestimmt war Plotins Lehre von der Ekstase durch die persönliche Erfahrung dieses Zustandes, dessen er in der Zeit des Zusammenseins mit Porphyrios viermal gewürdigt wurde (Porphyr. v. Plot. 23). Eine völlige Vereinigung der Seele mit Gott wird dieser erst im Tode zuteil. Plotin nannte sein Sterben einen Versuch, ‚sein 'Göttliches in uns' hinaufzuheben zum Göttlichen im All' (ebd. 2).

2. Porphyrios. Auch bei Porphyr. begegnet uns die Auffassung vom D. i. Bereits in seiner Jugendschrift De philosophia ex oraculis haurienda (148 Wolff) erklärt er als den eigentlichen Zweck der Reinigungen die Austreibung der bösen Daimonen aus den Körpern, da dann erst die Gegenwart des Gottes (παρουσία τοῦ θεοῦ) erfolgen könne. In der mit pythagoreischer Gnomenweisheit durchsetzten Schrift Ad Marcellam heißt es c. 11: ‚Die Philosophie lehrt, daß .. der einzige Tempel, den die Menschen der Gottheit geweiht haben, die Gesinnung des Weisen ist.' Im folgenden ist bemerkenswert der Vergleich des Geistes (νοῦς) mit einer lebenden Statue des Gottes, der dort sein Bild eingeprägt hat. Ähnliche Gedanken finden sich auch in c. 19: ‚Der Geist soll zugerüstet u. geschmückt werden, da er geeignet ist zur Aufnahme des Gottes (εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον); c. 20: Wenn du im Gedächtnis behältst, daß dort, wo deine Seele ist, Gott über ihr wacht, .. wirst du Gott in deinem Herzen besitzen (ἕξεις τὸν θεὸν σύνοικον). Vgl. Sextussprüche nr. 144 s. o. Sp. 801. Überzeugend hat Festugière, Révél. 4, 214 auf den platonischen Ursprung dieser Gedanken hingewiesen (s. o. Sp. 801). Ein ähnlicher Ausdruck steht abst. 2, 53: ‚Der Philosoph naht sich dem Gott, der so recht in dessen Herzen seinen Sitz hat (ἐν τοῖς ἀληθινοῖς αὐτοῦ σπλάγχνοις ἵδρυται).

3. Spätere Neuplatoniker. Die Vorstellung vom D. i. läßt sich auch bei späteren Vertretern des Neuplatonismus nachweisen. So redet Jamblichos von dem gottähnlichen Teil der Seele (τὸ θεοειδὲς τῆς ψυχῆς), den er zum Sitz der priesterlichen Tugenden macht (Olympiod. in Phaed. 114, 22f Norvin). Über seine originelle Lehre vom Eigendaimon vgl. Zeller 3, 2[4], 778. Myster. 3, 5 (111 Parthey) unterscheidet er drei Arten der θεοφορία: ‚Entweder hat der Gott uns oder wir werden

ganz Eigentum des Gottes oder wir betätigen uns gemeinsam mit ihm‘. Ebd. 5, 26 (238 P.): Anhaltendes Gebet ‚schafft für die Aufnahme der Götter durch die Seele (τὴν τῆς ψυχῆς ὑποδοχὴν των θεῶν) viel mehr Raum‘. Der christianisierende Neuplatoniker Hierokles v. Alexandria redet von dem ὀρθὸς λόγος, der von Natur der Seele innewohnt u. ihr eingeschrieben ist (comm. in c. aur. Pythag. 67 Gaisf.), u. setzt ihn in Parall. mit einem gleichsam inneren Gott (ebd. 73: ὁ ἐν ἡμῖν .. ὀρθὸς λόγος καὶ ὥσπερ τις ἔνοικος θεός). Dem ὀρθὸς λόγος u. Gott zu gehorchen ist für ihn dasselbe (99). Der allein ehre Gott, der seinen Geist als Tempel zur Aufnahme des göttlichen Lichtes εἰς ὑποδοχὴν τού θείου φωτός zurüste. Dabei zitiert er als pythagoreisch das Wort, daß eine reine Seele auf Erden der liebste Ort für Gott sei (25). Vgl. Sextussprüche nr. 61 s. o. Sp. 801. Bei dem Bischof Nemesios v. Emesa findet sich in der Schrift de nat. hom., in der er christl. Lehren mit neuplatonischen verbindet, der Satz (1 extr. [65 Matth.]): ‚Er (d. i. der Mensch) wird eine Behausung u. ein Tempel Gottes‘; 3 (135) heißt es: ‚Behauptet man, die Seele ist im Leibe, so bedeutet das nicht: sie befindet sich im Leibe wie an einem Orte, sondern: sie steht wie in einer Beziehung zu ihm u. ist darin vermöge ihrer Gegenwart (τῷ παρεῖναι), so wie man von Gott sagt: er wohnt in uns (ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν).‘ – Auch Proklos erklärt sich wie Iamblich gegen die Identität des Daimon mit der Vernunft des Einzelnen (vgl. Zeller aO. 874). Besonders bemerkenswert ist seine Lehre von einem über der Vernunft liegenden Seelenvermögen. Da Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird, weist er die Erkenntnis des Göttlichen einem besonderen Organ, dem Göttlichen im Menschen, zu. Da für ihn nun das Göttliche mit dem Einheitlichen zusammenfällt, so nennt er dieses Organ auch das einheitliche Wesen der Seele: ἡ ἑνὰς ἡ ἐν ἑκάστῳ … ἡ μέν ἐστιν ὄντως θεός: in Tim. 3, 72, 28/73, 3 Diehl; τὸ κέντρον συμπάσης ζωῆς … τὸ οἷον ἄδυτον τῆς ψυχῆς: in Plat. theol. 1, 3 (7 Portus; vgl. Zeller aO. 879. 481). – Simplikios endlich betet zu dem ‚Vater u. Führer der Vernunft in uns (ὁ ἐν ἡμῖν λόγος)‘, daß wir uns unserer edlen Abkunft erinnern mögen .. u. ‚daß du uns beistehest zur genauen Berichtigung der Vernunft in uns u. zur Vereinigung (ἕνωσις) derselben mit dem wahrhaft Seienden durch das Licht der Wahrheit‘ (comm. in Epict. ench. 79 [526 Schweigh.]).

III. Vulgäre Theosophie u. Theurgie. a. Hermetik. Auch in den Traktaten des Hermes Trismeg., Zeugnissen eines vulgarisierten Platonismus, die es spätestens von Anfang des 2. Jh. nC. an gegeben haben muß (Christ 2, 2[5], 875), tritt uns die Vorstellung vom D. i. entgegen. Es gibt hier eine Stufenleiter von Potenzen: ‚Gott ist in dem Geist (νοῦς), der Geist in der Seele, die Seele ist in der Materie‘ (11, 4 Scott). Der höchste Gott ist im allgemeinen für den Menschen unerreichbar. Aber neben dieser transzendenten Gottesidee, die auf einem strengen Dualismus beruht (Gott u. Welt sind scharf geschieden), steht unvermittelt eine monistisch-pantheistische Gottesvorstellung, für die Gott u. die Welt mehr oder weniger identisch sind. Daß diese beiden Strömungen sich mischen, ist eine Eigentümlichkeit der Hermetik wie Philos v. Alex. (vgl. Festugière, Révél. 2, 585). Ein besonders eindrucksvolles Zeugnis für die mystische Verschmelzung zwischen Gott u. Mensch bietet 5, 11: ‚Du bist, was ich bin; du bist, was ich tue; du bist, was ich sage‘ (über die Parallele zu Augustin s. u. Sp. 836). Auch die komplementäre Vorstellung fehlt nicht: ‚Alles, was ist, ist in Gott; denn Gott hat das Seiende, u. weder ist etwas außerhalb seiner, noch ist er selbst außerhalb von etwas‘ (9, 9). Ähnlich bei PsApuleius Asclep. 30 (1, 350 Scott): in eo (i. e. deo) sunt omnia et in omnibus ipse est solus. Aber die eigentlich göttliche Potenz, die den Menschen erfüllen kann, ist der Nus. Er ist in den Menschen ein Gott (12, 1: ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι). ‚Die Lehre vom Nus .. ist darum so schwierig, weil neben der Vorstellung von der menschlichen Vernunft noch die vom personifizierten göttlichen Nus steht u. beide ineinander übergehen‘ (Kroll 254_1). ‚Ziehe ihn (d. i. den Nus) in dich hinein, u. er wird kommen, wolle, u. es geschieht, unterdrücke die Empfindungen des Körpers, u. die Geburt der Gottheit (ἡ γένεσις τῆς θεότητος) wird sein‘ (13, 7; vgl. die Gottesgeburt bei Orig. unten Sp. 828). In 1, 21 ist der Ausdruck ‚der vom Nus beseelte Mensch‘ (ὁ ἔννους ἄνθρωπος) geprägt. 12, 19 heißt es: ‚Der Mensch ist fähig, Gott (d. i. den Nus) aufzunehmen (τοῦ θεοῦ δεκτικός) u. mit Gott zu verkehren‘. 16, 14f wird von den bösen Daimonen gesagt, daß sie sich in unseren Sehnen, Adern, Arterien u. selbst im Gehirn festsetzten u. so durch den Körper in die zwei unvernünftigen Teile der Seele gelangten u. diese (die Seele) umhertrieben.

Dann heißt es weiter: ‚Der vernünftige Teil der Seele steht nicht unter der Herrschaft der Daimonen; er ist geeignet zur Aufnahme des Gottes (ἐπιτήδειον εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ)‘; vgl. fast denselben Ausdruck bei Porphyr. ad. Marc. 19 (s. o. Sp. 810). Aber während es im Hermestraktat um eine zeitweilige göttliche Gegenwart zum Zwecke prophetischer Gaben sich handelt, ist die göttliche Einwohnung bei Porphyrios ein dauernder Zustand (vgl. Festugière, Révél. 4, 214f). In 10, 21 ist von einem doppelten Eingehen des Nus in den Menschen die Rede: ‚Der Nus, der in die gottlose Seele eingeht, mißhandelt sie mit den Peitschen der Sünden ..; der Nus aber, der in die fromme Seele eintritt, führt sie zum Lichte der Erkenntnis‘. Der Gedanke des D. i. wird in einem hermetischen Fragment auch auf die sieben Planetengötter übertragen. Bei Stob. 1, 5, 14 (1, 77 Wachsm. = Scott 1, 530/33) heißt es: ‚Sieben weitschweifende Sterne drehen sich an der Schwelle des Olymps, u. unter ihnen dreht sich immer der ewige Aion.‘ Es folgen die Namen der sieben Planeten. Weiter heißt es: ‚Dieselben erlosten das Geschlecht der Sterblichen, in uns ist (ἔστι δ' ἐν ἡμῖν) Mene (= Mond), Zeus, Ares, Paphie (= Aphrodite), Kronos, Helios u. Hermes. Deshalb ist es unser Los, aus dem ätherischen Atem zu ziehen Weinen, Lachen, Zorn, Geburt, Reden, Schlaf u. Begierde.‘ Im folgenden werden diese sieben Substantiva den einzelnen Planeten gleichgesetzt (über die Planetengötter vgl. Kroll 206/8).

b. Zauberpapyri. Zweimal ist Hermes hier mit dem Epitheton ‚der im Herzen Wohnende‘ (ἐγκάρδιος) angeredet (PGM V 401; VII 669; dieselbe Eigenschaft bei Eros s. o. Sp. 798). Ferner wird Hermes angerufen in PGM VIII, 2: ‚Komm zu mir, Herr Hermes, wie die Kinder in den Leib der Frauen!‘ Ebd. 37f sagt der den Hermes in sich hineinzaubernde Beschwörer zu dem Gotte: ‚Denn du bist ich, u. ich bin du; dein Name ist mein Name, u. mein Name dein Name; denn ich bin dein Abbild (εἴδωλον).‘ Diese mystische Verschmelzung des Zauberers mit dem Gotte erinnert sehr an die Ausdrucksweise im 5. hermetischen Traktat (s. o. Sp. 812). Was dort Theosophie ist, ist hier zur Theurgie geworden. Heranzuziehen ist auch PGM I, 20f: ‚Nimm die Milch u. trink sie mit dem Honig weg vor Sonnenaufgang, u. es wird etwas Göttliches in deinem Herzen sein (τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ).‘ Über die Milch als Nahrung des göttlichen Königs in Ägypten u. über die gleichen Anschauungen im ägypt. Totenkult vgl. R. Reitzenstein: ARW 7 (1904) 403: ‚Die Geburt eines Gottes in uns wird an einen Trunk (göttlicher) Milch geknüpft.‘ Ähnlich wie PGM VIII heißt es XIII, 784/96: ‚Du aber, Herr des Lebens, .. dein Name u. dein Fluidum (πνεῦμα) bringe Heil! Komm herein in meinen Geist u. in meine Gedanken auf die ganze Zeit meines Lebens u. erfülle mir alle Wünsche meiner Seele! Denn du bist ich u. ich du. Was immer ich befehle, muß geschehen. Denn deinen Namen habe ich als einzigen Schutz im Herzen.‘ In PGM III, 415f heißt es in einem Gebet an Helios: ‚Geh' ein, Herr, in meine Seele u. schenk' mir Gedächtnisstärke‘ (nämlich zum Behalten der Zauberformeln; ähnlich auch 470/2). – Auch dem Mithras-Kult ist die Idee des D. i. nicht fremd. In PGM IV, 509f (= Dieterich, Mithr. 4, 13f) heißt es zu Anfang einer Weihe im ersten Gebet des Mysten: ‚Ich will im Geiste wiedergeboren werden, u. in mir wehe der heilige Geist (τὸ ἱερὸν πνεῦμα).‘ Im weiteren Verlauf der Weihe wird der Myste aufgefordert (ebd. 630 = Dieterich 10, 23f): ‚Ziehe von dem göttlichen Wesen in dich den Geisthauch (πνεῦμα).‘ Nach der Erscheinung des Mithras betet der Myste zuletzt, das Pneuma des Gottes solle ganz in ihn eingehen u. bleiben in seiner Seele (μένε σὺν ἐμὲ ἐν τῇ ψυχῇ μου: ebd. 709f = Dieterich 14, 24f). Bei der D.-i.-Vorstellung in den Zauberpapyri handelt es sich um den von dem Beschwörer auf einen Gott ausgeübten Zwang, ihm das göttliche Fluidum mitzuteilen, um es zu eigensüchtigen Zwecken zu verwenden. Den tiefgreifenden Unterschied gegenüber der Vereinigung mit Gott aus religiösen Motiven hat Festugière, Id. 322. 324. 327f treffend gekennzeichnet.

IV. Altes Testament. Nach dem AT steht Gott der Welt u. insbesondere dem Menschen als Schöpfer u. Herr gegenüber. Nur in abgestufter Weise heißt es Gen. 2, 7, daß Gottes Lebensodem im Menschen ist, u. Gen. 1, 27, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen wurde, was von den Kirchenvätern auf die Seele des Menschen bezogen wurde. Häufig findet sich die Vorstellung, daß Gottes Geist in dem Menschen ist (vgl. Jes. 42, 1; Ez. 36, 26f; Joel 2, 28; Gen. 41, 38; Ex. 31, 3). Zu der Wendung ‚den Geist (πνεῦμα) Gottes haben‘ in LXX, in der möglicherweise eine Einwirkung griechischer Ausdrucksweise vorliegt, vgl. Hanse 97. Eine Abschwächung

dieser Auffassung liegt Ex. 23, 21 vor, wo es von einem Engel heißt, daß Gottes Name in ihm ist. Dagegen ist das Bild, daß die Gemeinde oder gar der Einzelne ein Tempel oder eine Wohnung Gottes sein soll, dem AT fremd. Das Wort des Herrn (Lev. 26, 12): ‚Ich werde unter euch wandeln' (ἐμπεριπατήσω ἐν ὑμῖν) wurde erst von Philo, Paulus u. den Kirchenvätern im Sinne von ‚in euch' umgedeutet. Anklänge jedoch an die D.-i.-Vorstellung darf man in Sap. Sal. erblicken, die offenkundig mit stoischen Vorstellungen u. Ausdrücken operiert; näheres bei P. Heinisch, Die griech. Philosophie im Buche der Weisheit (1908) 99/114. Sap. 1, 4 heißt es: ‚Die Weisheit wird nicht in eine arglistige Seele kommen u. nicht in einem der Sünde unterworfenen Leibe wohnen (κατοικήσει).' Ebd. 7, 27: ‚Sie (die Weisheit) geht von Generation zu Generation in heilige Seelen über (μεταβαίνουσα); ... Gott liebt nur den, der mit der Weisheit zusammenwohnt (τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα).' Vgl. ebd. 10, 16; Sir. 1, 10. Nach atl. Vorstellung umgibt Gott den Menschen (vgl. Ps. 139, 5) u. ist bei ihm, mit ihm, aber nicht in ihm. Charakteristisch ist Jes. 57, 15: Der ich (Gott) in der Höhe u. im Heiligtum wohne u. bei denen, die zerschlagenen u. demütigen Geistes sind'; ferner Zach. 2, 14: ‚Siehe, ich komme u. will bei dir wohnen (der Tochter Zions), spricht der Herr.' Wichtig ist hier der Begriff der Schekhina, die nicht Einwohnung, sondern Ruhen der Herrlichkeit Gottes auf dem Menschen bedeutet; vgl. Strack-B. 3, 605. 627.

V. Philo. Der Jude Philo ist in hohem Grade von griech. Geiste beeinflußt. Zur Verdeutlichung seiner Gedanken verwendet er philosophische Fachausdrücke fast aller Systeme (Völker, Fortschr. 314). Am stärksten haben wohl Plato u. Poseidonios auf ihn gewirkt (zum Einfluß des letzteren vgl. Kroll 359f; Geffcken, Ausg. 34). In seiner D.-i.-Auffassung steht er natürlich Platos Gedanken vom Göttlichen im Menschen näher als der Lehre des Poseidon. von der Vergöttlichung des Geistes. Fast alle Termini ekstatischen Erlebens, die er mit Vorliebe verwendet, finden sich bei Plato, wie ἔνθεος, ἐνθουσιάζειν, ἐνθουσίασις, κατέχεσθαι, κατοκωχή (vgl. Völker aO. 316_5). Nicht bei Plato nachzuweisen sind die von Philo gebrauchten Termini θεόληπτος (nur aet. mundi 76), θεοληπτεῖσθαι (nur Cherub. 27), καταπνεῖσθαι (zB. v. Mos. 1, 175), θεοφόρητος (zB. somn. 1, 254), θεοφορεῖσθαι (zB. v. Mos. 1, 210) u. das aktive Korrelat dazu deifer (= θεοφόρος, nur qu. et sol. in ex. 2, 29 [488 Aucher]; weitere Belege bei Völker aO. 290_5. 291_1). Nach Zeller 3, 2^4, 463 ist die Transzendenz des philonischen Gottesbegriffes aus dem Streben hervorgegangen, ‚die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst u. in der Welt nicht zu finden wußte, jenseits alles Endlichen zu ergreifen'. Gleichwohl kennt Philo ‚eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, .. wo der Geist nicht bloß einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich trägt, aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes wird'. Hierbei verwendet er auch das platonisch-pythagoreische Bild vom δαίμων ἔνοικος u. überträgt es unbedenklich in vielen Fällen nicht nur auf seinen Logos, sondern auch auf seinen Gott, bisweilen verbunden mit dem biblischen, innerlich umgedeuteten Begriffe des Wandelns (ἐμπεριπατεῖν). Wenn Philo exsecr. 123 die Gesinnung des Weisen ein Haus Gottes nennt, so erinnert dies an den Sextusspruch nr. 144 (o. Sp. 801). Bisweilen bezeichnet er, offenbar von stoischer Lehre (Poseidon.) beeinflußt, den menschlichen Geist freilich mit einer gewissen Scheu, als Gott (mundi opif. 69; leg. alleg. 1, 40; provid. 2, 16 [55 Aucher]). Im allgemeinen jedoch konnte er diese Vorstellung vom Standpunkt seines Monotheismus aus nicht gebrauchen (vgl. Leisegang, Geist 106f). Von der Einwohnung des göttlichen Logos ist die Rede post. Caini 122; hier wird unter allegorischer Umdeutung von Num. 14, 9 (ὁ δὲ κύριος ἐν ἡμῖν) von der göttlichen Vernunft (λόγος θεῖος) gesagt, daß sie in denen, bei welchen das Seelenleben in Ehren gehalten wird, wohnt u. wandelt (ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ). Ferner quod d. s. imm. 135: ‚Wenn aber der wahre Priester, das uns überführende Gewissen (ἔλεγχος), in uns eingeht wie ein ganz reiner Lichtstrahl', dann erst erkennen wir unsere aus Unkenntnis begangenen Fehler. Über den θεῖος λόγος als Gewissen vgl. Völker 96/100. Ähnlich ist auch deter. pot. insid. 146. Endlich heißt es fuga et invent. 117: ‚Solange der hochheilige Logos lebt u. in der Seele am Leben bleibt, ist es unmöglich, daß eine unabsichtliche Veränderung in sie eindringt. .. Deshalb soll man beten, daß in der Seele der Hohepriester u. zugleich König lebe, das richtende Gewissen.' Ein ganz ähnliches Verhältnis wie zwischen den unabsichtlichen Verfehlungen u. dem Logos besteht zwischen dem menschlichen u. göttlichen Geist nach qu. rer. div. her. 265, wo

von den Propheten die Rede ist: ‚Es zieht der Geist in uns aus bei der Ankunft des göttlichen Geistes (ἐξοικίζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν) u. zieht wieder ein (εἰσοικίζεται) bei dessen Entfernung. Denn es ist nicht erlaubt (θέμις γὰρ οὐκ ἔστι), daß Sterbliches mit Unsterblichem zusammenwohne (συνοικῆσαι; vgl. Plato conv. 203a [o. Sp. 802]). Ähnlich, wenngleich nicht mit dieser Ausschließlichkeit, heißt es quaest. et sol. in Gen. 3, 9 (181 Aucher): cum divinatur et divinis imbuitur intellectus, non ultra in se existit, quoniam Divinum Spiritum intus recipiens cohabitare facit. Vgl. auch decal. 175. Was von den Hypostasen Gottes, dem θεῖος λόγος u. dem θεῖον πνεῦμα, gesagt wird, gilt schließlich auch von Gott selbst. Philo scheut sich nicht, auch von Gottes Einzug in die Menschenseele zu reden. Die wichtigsten Stellen sind somn. 1, 148f: ‚In den Seelen der ganz Gereinigten wandelt lautlos u. unsichtbar allein der Lenker des Alls.‘ Es folgt der Hinweis auf Lev. 26, 12. ‚Welche Massen schlechter Bewohner ausziehen müssen, damit der eine gute einziehen kann, ist offensichtlich. Eile darum, meine Seele, Gottes Haus (θεοῦ οἶκος) zu werden, ein heiliges Heiligtum, der schönste Aufenthalt! (hier ist erstmalig die Metapher des Tempels). Denn vielleicht wirst auch du ebenso den Hausherrn, den die ganze Welt hat, zum Hausherrn bekommen.‘ Cherub. 98 heißt es: Wir wollen den Ort (unserer Seele) möglichst gut ausrüsten, damit er eine würdige Wohnstätte Gottes werde. Vgl. ebd. 100. Nach Heinemann 1, 122 schöpft Philo hier wahrscheinlich aus Poseidon. Sobr. 62/64: Läßt sich denn in der Schöpfung ein würdigeres Haus für Gott finden als eine Seele, die vollkommen geläutert ist?.. Das Wohnen Gottes in einem Hause ist aber nicht räumlich gemeint, sondern in dem Sinne, daß er jenem Platz besondere Vorsorge u. Fürsorge angedeihen läßt. .. Möge also jeder .. zu Gott beten, daß er als Hausbewohner den Weltenherrscher bekomme. Leg. alleg. 3, 27: Nur die Seele kann die Schlechtigkeit beseitigen, ‚in der Gott erschienen ist‘ (ᾗ sc. ψυχῇ ὁ θεὸς ἐνεφανίσθη). Ähnlich quaest. et sol. in Gen. 4, 8 (252 Aucher): plane impletur deo apparente intellectus purissimus. Vorher heißt es dort: O ter beatam terque felicem animam, in qua deus non est dedignatus habitare et ambulare, regiam suam ac domum propriam faciens. Ebd. 4, 4 (246): Terminus enim felicitatis est dei appropinquantis adventus, fuse adimplens totam animam toto suo lumine incorporeo et sempiterno. Selten findet sich die komplementäre Vorstellung vom Sein des Menschen in Gott. So heißt es fuga et inv. 102: Der gänzlich Fehllose ‚wird, indem er Gott zum Erbteil hat (Dtn. 10, 9), in ihm allein wohnen‘. Vgl. auch deter. pot. ins. 48, wo von Abel gesagt wird, er lebe das in Gott glückselige Leben. – So nimmt die D.-i.-Vorstellung bei Philo einen breiten Raum ein. Gelegentlich deutet er Stellen des AT, denen diese Vorstellung fremd war, in deren Sinne um. Entnommen hat er sie den pythagoreisch-platonisch-stoischen Lehren sowie der hellenistischen Religiosität seiner Zeit. Er ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil er sich durch eine große Reichhaltigkeit sprachlicher Wendungen hinsichtlich der Gotterfülltheit des Menschen auszeichnet u. als Vermittler griech. Geistes auf die Kirchenväter einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat.

B. Christlich. I. Jesus. Dem Urchristentum ist die Vorstellung vom D. i. ursprünglich fremd. Jesus redet nach den Synoptikern gemäß dem israelit.-atl. Vorstellungsbilde. In diese Sphäre gehört auch seine Verheißung an die Jünger vom πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (Mt. 10, 20). Jedoch kann das Jesuswort Lc. 17, 21 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν als Vorstufe zum D. i. aufgefaßt werden. Denn ἐντὸς ὑμῶν kann nur bedeuten ‚inwendig in euch‘, nicht ‚unter euch‘ oder ‚in eurer Mitte‘. Die letztere Auffassung ist ausgeschlossen durch die Wahl der griech. Präposition ἐντός, die im Unterschied von ἐν μέσῳ gewählt zu sein scheint, um die Innerlichkeit zu bezeichnen (vgl. Dobschütz 218).

II. Paulus. Hier liegt die Sache anders. In Christus sieht Paulus die ganze Fülle der Gottheit (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) leibhaftig wohnen (Col. 2, 9). Dementsprechend sollen auch seine Gläubigen zur ganzen Fülle Gottes erfüllt werden (Eph. 3, 19: πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ; vgl. πληρωθῆναι θεοῦ, oben Sp. 796), soll Christus, d. h. der verklärte, Geist gewordene Christus, in ihren Herzen wohnen (ebd. 3, 17; zum Bildwort des Wohnens vgl. Straub 26f; Hanse 133) u. in ihnen Gestalt gewinnen (Gal. 4, 19). Hier liegt in nuce das Bild der Gottesgeburt zugrunde. Zweimal kommt bei Paulus die Formel Χριστὸς ἐν ἐμοί vor: 2 Cor. 13, 3: τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, was an Mt. 10, 20 (s. oben) erinnert, u. Gal. 2, 20: ζῇ ἐν ἐμοὶ

Χριστός Viermal findet sich die Formel Χριστὸς ἐν ὑμῖν: außer Gal. 4, 19 noch Rom. 8, 10; Col. 1, 27; 2 Cor. 13, 5. Dagegen kommt die Formel ‚Christus in uns' oder ‚Christus in dir' nie vor (vgl. Schmauch 94/6). Wichtig ist auch Col. 3, 11: πάντα καὶ ἐν πᾶσιν (in allen) Χριστός. Zu der Reziprozitätsformel εἶναι ἐν Χριστῷ (Rom. 8, 1; 2 Cor. 5, 17) vgl. Schmauch u. Büchsel, In Chr. Einmal braucht Paulus auch den Ausdruck ἐν Χριστῷ περιπατεῖν (Col. 2, 6); die komplementäre Wendung findet sich jedoch nicht bei ihm, sondern bei Philo u. den Kirchenvätern. Daneben begegnen wir bei Paulus häufig auch der anderen Vorstellung, daß der Geist Gottes oder der Hl. Geist im Menschen seine Wohnstätte oder seinen Tempel hat. Rom. 8, 9: πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. 2 Cor. 6, 16: ἡμεῖς.. ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος mit Zitierung von Lev. 26, 12. Vgl. 1 Cor. 3, 16; 6, 19; 2 Tim. 1, 14. Zum Gleichnis vom Gottestempel vgl. Straub 88. Die Anschauung vom Sein Gottes in den Menschen findet sich bei Paulus nur 1 Cor. 14, 25: ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν (zur doppelten Deutungsmöglichkeit s. Hanse 133_2) u. in der sog. Pan-Formel, wie sie Eph. 4, 6 formuliert ist: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων . . . ἐν πᾶσιν. Die eschatologische Vorstellung, daß Gott alles in allen (πάντα ἐν πᾶσιν) sein wird (1 Cor. 15, 28), entspricht im Ausdruck Col. 3, 11. Die abschwächende Redeweise vom Wirken Gottes im Menschen (Phil. 2, 13; 1 Cor. 12, 6: ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) sei hier nebenbei erwähnt. Die wiederholt gebrauchte paulinische Ausdrucksweise, daß Christus bzw. der Hl. Geist im Menschen wohnt, daß die Gläubigen ein Tempel Gottes bzw. des Hl. Geistes sind, daß sie in Christo sind, ferner ein Ausdruck wie ‚zur Gottesfülle erfüllt werden', legen eine Beeinflussung des Paulus durch die hellenist. Umwelt auch bei der D.-i.-Idee nahe. Freilich hat er diese Anregungen in souveräner Weise in christl. Sinne umgedeutet. Treffend charakterisiert Schreiner 30 den Wesensunterschied zwischen dem D. i. bei Paulus u. Seneca: ‚Des Menschen Geist wird nie auf emanatistische Art ein sacer spiritus (Sen.), wohl aber darf der Mensch eine Behausung Gottes im Geiste (Eph. 2, 22) werden.' Vgl. ferner Pohlenz, Paul. 82: ‚Das paulinische Pneuma hat mit dem stoischen Pneuma nichts zu tun.' Noch genauer hat Festugière, Id. 264/80, bes. 269/73, die Verschiedenheit zwischen dem paulinischen u. marc-aurelischen D. i. herausgearbeitet: Beiden Lehren ist die Idee der göttlichen Einwohnung gemeinsam, bedeutet aber etwas Grundverschiedenes. Bei dem Stoiker ist der Nus des Menschen als Teil Gottes an sich bereits göttlich; es handelt sich nicht um ein Kommen Gottes oder um eine persönliche Vereinigung zwischen Nus u. Gott. Bei dem Apostel dagegen tritt der übernatürliche Gott in einzelne auserwählte Menschen durch Vermittlung des πνεῦμα ἅγιον Gottes, d. h. des mit ihm gleichartigen πνεῦμα der göttlichen Person Jesu Christi, ein. Hier findet eine persönliche Vereinigung zwischen dem πνεῦμα-νοῦς des Menschen u. dem ἅγιον πνεῦμα Gottes statt.

III. Johannes. Noch über Paulus hinaus geht Johannes. Bei ihm haben wir in noch höherem Grade das ἐν der mystischen Betrachtungsweise. Hier ist eine Reihe von Selbstzeugnissen Jesu anzuführen. Zunächst gilt auch hier: Gott ist in Christus, zB. Joh. 10, 38: ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ; ebenso 14, 10f (dreimal) neu: ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων; 17, 21 u. 23: σύ, πατήρ, ἐν ἐμοί u. σὺ ἐν ἐμοί. In allen drei Kap. ist damit die Wechselaussage verbunden: Christus ist im Vater (10, 38; 14, 10. 11; 17, 21). ‚Bei Jesus ist das Sein Gottes in ihm u. sein Sein in Gott im Grunde nichts anderes als sein Geistbesitz' (Büchsel, Joh. 100). Gottes Sein ist in den Gläubigen abgestuft durch Christi Einwohnung in ihnen. So heißt es indikativisch 14, 20: ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν; 17, 23: ἐγὼ ἐν αὐτοῖς; imperativisch 15, 4: μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. Bei dem Jesuswort 6, 56: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ, das sich wie bei Paulus 1 Cor. 10, 16f auf das Abendmahl bezieht, liegt nach Dieterich, Mithr. 106f eine rein körperliche Auffassung vor: ‚Christus wird gegessen u. getrunken von den Gläubigen u. ist dadurch in ihnen.' Auch hier entspricht dem Sein u. Bleiben Christi in den Gläubigen deren Sein u. Bleiben in Christus. ‚Auch bei den Jüngern Jesu ist das Sein Jesu in ihnen u. ihr Sein in Jesus ihr Geistbesitz' (Büchsel ebd. 100). Einmal wird das inwendige Kommen des Hl. Geistes den Gläubigen in Aussicht gestellt (14, 17): παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. Ebenfalls einmal wird das gemeinsame Wohnen des Vaters u. Christi in den Gläubigen verheißen (14, 23): πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Danach ist dem johanneischen Jesus der Gedanke ‚Christus in den Gläubigen' wohlvertraut; den Gedanken ‚Gott in den Gläu-

bigen' verwendet er nur an der zuletzt genannten Stelle. Ob Jesus die dem AT fremde D.-i.-Idee infolge einer Berührung mit der griech. Gedankenwelt sich angeeignet oder aus sich geschöpft hat, bleibe dahingestellt. Vgl. Wechsler 286: ‚Jesus überformt u. überhöht das Gottesbild der Juden zugleich mit den Gottesbildern der Griechen'; vgl. 309f. Nach Leipoldt 133 kann aus Mc. 12, 36 geschlossen werden, daß Jesus die (dionysische) Inspirationslehre kennt, ‚zugleich ein Beweis dafür, daß zuweilen griech. Art in Jesus zur Geltung gelangt'. Im 1. Brief dagegen, in dem Johannes selber redet, wird im Unterschied zum Evangelium die Aussage ‚Gott in den Gläubigen' mehrfach gewagt. So 1 Joh. 4, 4: μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ; 4, 12: ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει; 4, 13: αὐτὸς ἐν ἡμῖν; 4, 15 u. 16 (zweimal): ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει, wo das Bleiben Gottes im Menschen an besondere Voraussetzungen geknüpft u. mit dem Bleiben des Gläubigen in Gott verbunden ist. Dasselbe wechselseitige Verhältnis zwischen Gott u. dem Menschen wird auch 3, 24 erwähnt. Abschließend sei gesagt, daß weder Paulus noch Joh. noch sonst ein Autor des NT Ausdrücke wie ἔνθεος, ἐνθουσιασμός, θεοληψία, κατοχή, θεοφόρητος verwenden. Über sprachliche Anklänge des Paulus an hellenistische Termini s. o. Sp. 819. ‚Auch wenn wir glauben, daß Paulus jener hellenistischen religiösen Literatur nichts weiter entnommen hat als die Sprache, einzelne Bilder u. Begriffe, bedeutet das in Wahrheit schon unendlich viel' (Reitzenstein, Myst. Rel. 420). Jedenfalls muß bei der Frage nach der D.-i.-Vorstellung bei Paulus u. Johannes, die für Griechenchristen schrieben, auf das Vorherrschen dieser Idee in der gleichzeitigen hellenistischen Religiosität hingewiesen werden. Von beiden Aposteln christlich umgestaltet, wurde diese Idee zu einer Grundlage, auf der die Kirchenväter weiterbauen konnten.

IV. Didache, Barnabas. Did. 10, 2 findet sich ein Beispiel für die Immanenz des Namens: ‚Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnstätte bereitet hast in unseren Herzen' (vgl. hierzu PGM XIII, 795 o. Sp. 814). Bemerkenswert ist, daß im Barn.-Brief der bibl. Begriff von der Seele als Tempel Gottes u. der Einwohnung Gottes in der Seele mehrfach vorkommt (4, 11; 6, 14f; 16, 7/10). Die Hauptstelle (16, 7/9) lautet: Unser Herzensinneres war früher eine Behausung der Dämonen (man beachte das Nachwirken des antiken Dämonenglaubens); es soll von Gott zu einem Tempel zubereitet werden durch die Erneuerung, die durch die Sündenvergebung u. Hoffnung auf seinen Namen besteht. Διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Er selbst prophezeit in uns, er selbst wohnt in uns.

V. Hermas, Ignatius. Auch im Herm. spielt der Gedanke der Einwohnung eine große Rolle. ‚Jede Fleischesnatur, in der der Hl. Geist gewohnt hat, wird ihren Lohn empfangen, wenn sie unbefleckt u. ohne Fehl erfunden wird' (s. 5, 6, 7). ‚Die inhabitatio des Geistes in Christus ist nur der besondere Fall der inhabitatio Spiritus im Menschen überhaupt u. offenbar nicht wesentlich von ihr verschieden gedacht' (Baur 1917/18, 231). Zur Einwohnung des Geistes vgl. auch m. 5, 1, 2; 5, 2, 7; 10, 2, 5 u. ö. Sie wird durch die Taufe herbeigeführt (s. 9, 16; 9, 17, 4). Die Menschen werden bezeichnet als Gefäß (σκεῦος: m. 5, 1, 2; ἄγγος u. ἀγγεῖον: 5, 2, 5), das vom Hl. Geist erfüllt wird, das jedoch nicht gleichzeitig einen bösen Geist fassen kann. Zur gegensätzlichen Einwohnung Gottes u. der Dämonen vgl. Porphyr. ad Marc. 21: χώρημα γὰρ ἡ ψυχὴ .. ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων u. PsClem. rec. 4, 17 (PG 1, 1321): ideo necessarium vobis est, qui estis ex gentibus, confugere ad deum et observare vos ab omni immunditia, ut expulsis daemonibus dei habitatio fiat in vobis (vgl. über die Pneuma-Vorstellung der Mandata Dibelius 517/9). Zweimal (m. 3, 1 u. 10, 1, 6) redet Herm. auch von der Einwohnung Gottes. M. 3, 1: ‚Liebe die Wahrheit .., damit der Geist, den Gott in diesem Fleischesleib hat wohnen lassen, bei allen Menschen als wahrhaftig erwiesen werde. So wird der Herr verherrlicht werden, der in dir wohnt (ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν).' Herm. vollzieht also hier die Gleichsetzung von Geist- u. Herreneinwohnung in ähnlicher Weise, wie Paulus Rom. 8, 9/11 Geist- u. Christuseinwohnung miteinander verbindet (vgl. ferner m. 12, 4, 3 sowie Hanse 109). – Ignatius Θεοφόρος. Über die aktivische Bedeutung des Beinamens Gottträger vgl. erschöpfend Bauer 189/91, ferner Hanse 136. Magn. 14 findet sich der prägnante Ausdruck θεοῦ γέμειν (formell vgl. πλήρης θεοῦ oben Sp. 798 u. Hanse 135). Die Einwohnung Gottes wird Philad. 8, 1 erwähnt. Eph. 9, 2: ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι (Weggenossen) πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι (Tempelträger); χριστοφόροι, ἁγιοφόροι (Heiligkeitsträger) führt uns von der

Gottesmystik zur Christusmystik. Denn ,wenn Gott in uns sein soll, muß erst Christus in uns sein' (Baur 1917/18, 238). Stellen für das innere Wohnen Christi in den Gläubigen u. für das innere Haben Christi seitens der Gläubigen sind Eph. 15, 2; Rom. 6, 3; Magn. 12. Nach K. Heussi, Kompendium d. Kirchengesch.[10] (1949) 43f ist Ign. von der mystischen Frömmigkeit der (heidnischen) Mysterien stark beeinflußt.

VI. Justinus. Justin darf hier erwähnt werden, da er nicht nur lehrt, daß der Logos als σπερματικὸς θεῖος λόγος in jedem Menschen von Natur zugegen ist, keimartig eingepflanzt vermöge seiner logischen Anlage (apol. 2, 8. 10. 13; vgl. Baur 1919, 438), sondern auch die gnadenvolle Gegenwart Christi, des ganzen Logos, im Christen annimmt. Apol. 1, 32: ,Das vom göttlichen Geist durch den Propheten genannte Kleid sind die ihm glaubenden Menschen, in denen der von Gott stammende Same, nämlich der Logos, wohnt (ἐν οἷς οἰκεῖ ὁ λόγος).' Ferner dial. 54: ,Diejenigen, die durch ihn (d. i. den Logos) Vergebung der Sünden empfingen, in denen er seiner Kraft nach zwar immer zugegen ist (ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι), sichtbar aber bei seiner zweiten Ankunft zugegen sein wird.' An beiden Stellen ist mit dem Logos Christus, der Sohn Gottes, gemeint. Für den spermatischen Logos, der nicht nur in den Gläubigen, sondern in jedem Menschen sich befindet, kommen diese Stellen nicht in Betracht (J. M. Pfättich, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers [1910] 109_5); über die Beziehungen der Logoslehre Justins zu der Weisheitsspekulation im Buche der Weisheit vgl. Heinisch 145.

VII. Tatian u. Gnostiker, Montanus. Justins Schüler Tatian lehrt die göttliche Wesenheit des höheren Pneumas, das ursprünglich im Menschen vorhanden war, aber später durch seine Schuld verlorenging (or. ad Gr. 15: τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν; ebd. 7: θεοῦ μοίρας ἄνθρωπος μεταλαβών; näheres bei Baur 1920, 30). Des Menschen Aufgabe besteht nun darin, durch Askese nach diesem früheren Zustande zurückzustreben (15, 4; 20, 1; Baur aO.). Dann gleicht der Mensch einem Tempel, in dem Gott durch den Hl. Geist, seinen Gesandten, wohnen will (κατοικεῖν ἐν αὐτῷ θεὸς βούλεται). So hat Tatian ,die altgriech. Gedanken von der ὁμοίωσις τῷ θεῷ verwertet u. theologisch mit der inhabitatio-Lehre verknüpft' (Baur 1920, 29). – In welcher Weise die D. i.-Vorstellung bei den einzelnen gnostischen Sekten vorhanden ist, kann hier nicht dargelegt werden. Daß sie dem vom Griechentum stark beeinflußten Valentinos nicht fremd war, beweist eine Briefstelle von ihm, erhalten bei Clem. strom. 2, 114, 6: ,Wenn der allein gute Vater (d. i. Gott) das Herz besucht hat' (dieses war vorher ein οἰκητήριον πολλῶν δαιμόνων), ,so ist es geheiligt u. erstrahlt von Licht.' Allgemein heißt es bei Bousset: PW 7, 2, 1519: Der fromme Gnostiker birgt zwei verschiedene Wesenheiten in sich, eine höhere, den Lichtfunken, u. eine niedere, aus der jene sich nur mühsam befreien kann. Als Einzelbeispiel sei hier noch das Ritual einer Prophetenberufung aus der gnostischen Gemeinde der Markosier nach Iren. 1, 13, 3 (Völker, Quell. 136f) angeführt. Hier spricht Markos zu einer vornehmen röm. Dame: ,In uns hat die Größe ihren Ort (ὁ δὲ τόπος τοῦ Μεγέθους ἐν ἡμῖν ἐστι)'. Vgl. ebd. 1, 21, 4 (Völker 140, 1f): τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους. Hiernach scheint es, daß τὸ Μέγεθος gleich ist dem höchsten Gott, der in uns Platz findet durch die Ankunft der Χάρις. Denn 1, 13, 3 heißt es weiter: ,Nimm zuerst von mir u. durch mich die Χάρις, bereite dich wie eine Braut zum Empfang ihres Bräutigams, damit du wirst, was ich bin, u. ich werde, was du bist! .. Nimm von meiner Hand deinen Bräutigam u. gib ihm Raum in dir u. finde Raum in ihm (χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ). Siehe, Χάρις kam zu dir hernieder.' Als Ziel betrachtet es dann die der Suggestion erliegende ,Prophetin', gemeinsam mit Markos in das Eins einzugehen (κατελθεῖν εἰς τὸ ἕν; vgl. die eingehende Würdigung dieser Stelle bei Festugière, Rév. 4, 217f). – Auch der phrygische Prophet Montanus verwendet in seinen Orakelsprüchen die D.-i.-Vorstellung. So sagt er von sich: ,Ich bin Gott der Herr, der Allmächtige, der in einem Menschen verweilt' (ὁ θεὸς .. καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ: Epiphan. panar. 48, 11).

VIII. Irenaeus. Viel ist bei Iren. vom Sein des Hl. Geistes im Menschen die Rede, während das Sein Gottes im Menschen nur selten erwähnt wird. Ermöglicht wird die Einwohnung des Geistes im Menschen durch das Herabsteigen des Geistes auf Christus. Haer. 3, 17, 1 (PG 7, 929C): unde et in filium dei, filium hominis factum, descendit (sc. spritus), cum ipso assuescens habitare in genere humano, et requiescere in hominibus, et habitare in plasmate dei, voluntatem patris ope-

rans in ipsis. Haer. 5, 1, 1 (PG 7, 1121C) wird die Wechselseitigkeit des Verhältnisses ‚Gott in uns' u. ‚Wir in Gott' zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es von Christus: effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis, ad homines quidem deponente deum per spiritum, ad deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem. Ganz ähnlich wie haer. 3, 17. 1 wird auch 3, 20, 2 (PG 7, 944) die Einwohnung Gottes im Menschen als Folge der Geisteinwohnung im inkarnierten Wort Gottes aufgefaßt (vgl. Baur 1920, 162). An dieser Stelle entspricht dem Wohnen Gottes im Menschen (habitare in homine) auf seiten des Menschen ein Ergreifen Gottes (capere, percipere deum). Vgl. auch haer. 5, 8, 1 (PG 7, 1141): capere et portare deum (über die Lehre des Iren. vom portare verbum Rahner 343f). Im Grunde jedoch kommt, wie die angeführten Stellen zeigen, nicht Gott unmittelbar, sondern sein Geist in den Menschen u. wohnt in ihm. Daß der Mensch Gottes Geist trägt, wird auch haer. 4, 14, 2 (PG 7, 1011) u. 4, 20, 6 (PG 7, 1036) gesagt. Pauli Ausdrucksweise vom Körper, als dem Tempel, in dem der Geist wohnt (1 Cor. 3, 16), übernimmt auch Iren. haer. 5, 6, 2 (PG 7, 1138. 1139) u. macht sie sich zu eigen; ebd. 5, 9, 4 (PG 7, 1146): mundum (i. e. purum) templum esse vult (sc. Dominus), ut delectetur spiritus dei in eo, quemadmodum sponsus ad sponsam. Haer. 5, 12, 2 (PG 7, 1153A) heißt es vom Geist: τὸ δὲ (sc. πνεῦμα) περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον ἅτε ἀεὶ παραμόνιμον οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν. So ist der Geist ‚sozusagen das Bindeglied, das die Verbindung zwischen Gottheit u. Menschheit sowohl gattungsmäßig als individuell herstellt, so daß doch der unendliche Abstand zwischen Gott u. Mensch gewahrt bleibt, Transzendenz u. Immanenz Gottes im Menschen ausgeglichen sind' (Baur 1920, 161). Auf die völlige Übereinstimmung mancher Ausdrücke des Iren. mit stoischen Wendungen weist Klebba 170f hin; doch sind nach ihm die Gedanken der Kirchenväter, insbesondere des Iren., von den Vorstellungen der Philosophen grundverschieden; es fehlt ihnen ‚der pantheistische oder naturalistische Beigeschmack', der den analogen Äußerungen der Stoiker eigentümlich ist (vgl. Baur 1920, 163).

IX. Clemens Alex. Die Auffassung des Cl., der in der griech. Philosophie einen Weg zur wahren Gnosis erblickt, bringt es mit sich, daß er auch bei seiner Gotteslehre mit Vorliebe griech. Termini verwendet. So ist für ihn die Vergottung (θεοποίησις) ein Ziel des Gnostikers. Strom. 6, 113, 3 heißt es zB.: ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός. Näheres bei Butterworth 163/6, der diese Lehre auf griech. Ursprung zurückführt; vgl. Völker, Gnost. 597/609 über die θεοποίησις. Daneben findet sich bei Clem. aber auch der Gedanke des D. i. ziemlich häufig. Beides begegnet zusammen paed. 3, 2, 1: θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός. Vorstufen zum D. i. aus der philosischen Sphäre sind: τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον (strom. 1, 94, 4). Ferner die ἀπόρροια θεική, die allen Menschen ohne Ausnahme eingeträufelt ist (protr. 68, 2; vgl. strom. 5, 88, 2). An den antiken Gedanken der Aufnahme Gottes erinnert strom. 3, 42, 6: ‚Wenn unser Geist rein u. von allem Schlechten befreit ist, so ist er einigermaßen fähig, die Kraft Gottes in sich aufzunehmen (ὁ νοῦς δεκτικός πως ὑπάρχει τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως), wobei das Bild Gottes in ihm aufgerichtet wird.' Wenn es ferner strom. 7, 29, 5f vom Gnostiker heißt: ‚in dem Gott seinen Wohnsitz hat (ἐν ᾧ ὁ θεὸς ἐνίδρυται)', was gleich geistig gedeutet wird: ‚in dem die Kenntnis von Gott ihre heilige Stätte hat', so erinnert das an ein Wort des Marc Aurel (3, 6, 2; s. o. Sp. 807). Aber die folgenden Worte: ‚Hier können wir auch das Abbild finden, das göttliche u. hl. Ebenbild (ἄγαλμα), in der Seele des Gerechten' haben offenkundig Gen. 1, 27 zur Voraussetzung. In der Parallelstelle 7, 16, 5 heißt es, daß in der Seele des Gerechten der Herrscher über alle Sterblichen u. Unsterblichen (gemeint ist hier der Logos) Sitz u. Wohnung nimmt. Dieselbe Beziehung auf Gen. 1, 27 gilt für protr. 59, 2: ‚Wir sind es, die in diesem lebenden u. sich bewegenden Bildwerk, dem Menschen, das Bildnis Gottes tragen (οἱ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες), ein Bildnis, das mit uns wohnt (σύνοικον εἰκόνα).' Vgl. paed. 3, 5, 3: ‚Bei den nur äußerlich geschmückten Weibern wird man nicht das würdige Abbild Gottes drinnen wohnen finden.' Die Anklänge an Philo fallen auf (vgl. Philo mundi opif. 69 o. Sp. 816). Auch der Gedanke, daß das Ebenbild nicht auf den Körper, sondern allein auf den Nus bezogen wird, ist philonisch (vgl. zB. Philo qu. rer. div. her. 231 u. Clem. strom. 2, 102, 6: οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται, οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι; Näheres bei Mayer 66/74: Die ‚gerechte Seele' als Tempel des Gottesbildes). Ein verwandtes Bild liegt strom. 7, 82, 2 vor,

wo der Gnostiker gekennzeichnet wird als θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος. Vgl. ebd. 6, 104, 1: ἀγάπη . . . θεοφοροῦσα καὶ θεοφορουμένη (auch hierzu vgl. Philos deifer u. θεοφορεῖσθαι, o. Sp. 815). Endlich kennt auch Clem. die Vorstellung vom Ruhen Gottes im Menschen: ‚Nach nichts anderem wird begehren, wer Gott in seinem Herzen ruhen hat' (ὁ ἔχων ἀναπαυόμενον τὸν θεόν, strom. 7, 82, 4) u. die komplementäre Formel von der ewigen Ruhe in Gott (ἡ αἴδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ, paed. 1, 102, 2). Das innere Sein Christi im Menschen wird vielfach mit denselben Worten ausgedrückt wie das Sein Gottes in ihm. So wird das Bild vom gottragenden Menschen im Sinne von χριστοφόρος auf Christus bezogen exc. ex Theod. 27, 6 (3, 116, 15f Stählin): ‚Zum Gotträger (θεοφόρος) werde der Mensch, der in inniger Verbindung mit dem Herrn durch ihn zum Wirken getrieben wird.' Auch der Gedanke, Christus ‚wenn es möglich ist, aufzunehmen u. in uns selbst aufzubewahren' (ἀναλαμβάνοντας ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι, paed. 1, 43, 1), ist nicht originell. Ferner findet sich zweimal das Bild vom inneren Ruhen (ἐπαναπαύεσθαι) des Logos (d. i. Christi): strom. 1, 23, 2 u. ecl. proph. 56, 3. Ein antikes Bild ist es, wenn es vom Logos heißt: ‚Er erbaut in den Menschen einen Tempel, damit er in den Menschen Gott einen Altar errichte' (ἵνα ἐν ἀνθρώποις ἱδρύσῃ τὸν θεόν, protr. 117, 4; vgl. oben strom. 7, 29, 5). Zu protr. 98, 4: ‚Ein Abbild des Logos (εἰκὼν τοῦ λόγου) ist der wahrhaftige Mensch', vgl. die oben angeführten Stellen über εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Der Ausdruck Logos als ἥλιος ψυχῆς (protr. 68, 4) erinnert an Philo somn. 1, 87. Über Berührungen der Logoslehre des Clem. mit der des Philo vgl. Heinisch 149f. Neu dagegen scheint es zu sein, wenn allein die Seele als Schatzkammer (θησαυρός) des Logos bezeichnet wird (paed. 3, 36, 2). Neu ist vor allem, wenn Christi Leben ins fromme Subjekt verlegt wird, jedoch nicht in mystischem Sinne, wie bei Orig. (vgl. Völker, Gnost. 486_4). So heißt es fr. 24 (3, 203, 8/10 Stähl.) von Christus: secundum fidem nostram resurgit in nobis, sicut e contrario moritur in nobis, nostra infidelitate faciente; ebd. 205, 13f: in nostris vivificatus est spiritibus. Häufig wird das Bild der Einwohnung (ἐνοικεῖν, ἐνοίκησις) gebraucht. So paed. 3, 20, 1 von Christus Jesus auf Grund von 2 Cor. 13, 5; paed. 2, 81, 4 ist vom λόγος ἔνοικος u. 3, 1, 5 vom λόγος σύνοικος die Rede; qu. div. salv. 33, 6 heißt es: ‚Verborgen im Inneren (der Seele der Bedürftigen) wohnt der Vater u. sein Sohn (ἔνδον ἐνοικεῖ)'; paed. 2, 99, 6 (τὸ γὰρ φῶς ἔνοικον ἡμῖν mit Anspielung auf Joh. 1, 5) ist ebenfalls der Logos gemeint (vgl. strom. 6, 104, 1: φῶς ἡνώμενον ψυχῇ). Wenn indessen Clem. paed. 2, 100, 4 mit Berufung auf Platos Philebos von der Befleckung des Logos als des θεὸς ἔνοικος durch die Leidenschaften redet, so läßt sich dieses Plato-Zitat nirgends nachweisen. Vergleichen läßt sich Plato resp. 8, 549b: λόγου . . . ὃς ἐνοικεῖ τῷ ἔχοντι. Der Ausdruck θεὸς ἔνοικος bei Clem. ist im Unterschied von δαίμων σύνοικος, der paed. 2, 15, 4 nach Plato Tim. 90c in tadelndem Sinne gebraucht wird, wahrscheinlich eine pythagoreische Reminiszenz (vgl. Schenkl, Pythagoreer-Sprüche nr. 26 [o. Sp. 801]). Natürlich ist Clem. auch das Sein des Hl. Geistes im Menschen vertraut, zB. strom. 5, 88, 3: οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα. Hier wird der Unterschied gegenüber der stoischen Auffassung hervorgehoben (vgl. zB. Epict. 2, 8, 11 [o. Sp. 807]). Zum Einfluß des Griechentums auf Clem. vgl. Pohlenz, Clem.

X. Origenes. In der Christus- u. Gottesmystik des Orig. ist das Sein Christi bzw. Gottes im Herzen des Menschen ein häufig wiederkehrender Gedanke, durch den die Vergöttlichung der menschlichen Natur ausgedrückt wird. Betreffs der Logos- oder Christusmystik redet Orig. von einer Geburt Christi im Inneren des Menschen; zB. hom. in Ex. 10, 3 (248, 9f Baehr.): mulier praegnans dicitur anima, quae nuper concepit dei verbum; hom. in Lev. 12, 7 (466, 24 B.): Christus nascitur in corde auditorum (sc. verbi dei; vgl. die ausführliche Darlegung bei Rahner 351/8 u. Lieske, Logosm. 67/71 über Christusgeburt u. Logosgestaltung, ebd. 223 Stellen über ‚Gegenwart Christi im Herzen'). Christus erscheint als der Hirte, der im Inneren jedes Einzelnen die unvernünftigen Triebe leitet (in Jer. hom. 5, 6 [36, 19/27 Kl.]; Völker, Vollk. 100). Die allegorische Schriftauslegung ist nur möglich, wenn Christus im ἡγεμονικόν des Menschen wohnt (comm. ev. Mt. 14, 6, 3, 282; 14, 11, 3, 292 Lomm.). Das ἡγεμονικόν gibt Rufin. hom. in Ex. 9, 4 mit principale cordis wieder u. versteht darunter in nobis portio nostri illa, per quam capaces esse possumus dei (vgl. Völker aO. 89 u. Lieske aO. 109/16: Die Logosinexistenz im ἡγεμονικόν). Charakteristisch für die sog. ‚Brautmystik' ist ein Schwanken in den Stimmungen, das plötzliche Sichzurückziehen des Logos, so daß man ihn

nicht mehr finden kann (in Cant.hom. 1, 7 [39, 19 Baehr.]; Völker aO. 106). Je mehr jedoch der Pneumatiker fortschreitet, um so mehr tritt an die Stelle des vorübergehenden Besuches des Logos sein Bleiben: ut non solum frequenter revisere nos, sed et manere dignetur apud nos (comm. in Cant. 3 [203, 4f B.]; Völker aO. 109). Ebd. 2 (164, 23/29; Völker aO. 107) heißt es, ähnlich wie bei Clem., daß der König (d. i. der Logos) in der Seele wohnt u. ruht (im Anschluß an Cant. 1, 12 u. Joh. 14, 23). Ebenso in der Katene zu Mt. 8, 20, fr. 160 (79 Klost.): ἐν ἁγίοις ὁ Χριστὸς ἅγιος ὢν ἀναπαύεται, während in den Bösen die Dämonen ruhen. Auch den Gedanken vom Leben u. Sterben Christi im Menschenherzen finden wir bei Orig. wieder; in Iud. hom. 2, 2 (473, 16/21 Baehr.) betet er: omnipotens dominator deus, praesta, ne umquam accidat nobis, ut Jesus Christus posteaquam surrexit a mortuis rursus moriatur in nobis .. quid mihi prode est, si in me et in meo corde non vivit et si in me opera vitae non perficit? Zusammenfassend unterscheidet Lieske aO. 114 zwei Gedankenreihen, die für die Auffassung der Logosinexistenz des Orig. bestimmend sind: ,die aus der Hl. Schrift geschöpfte Idee von der Einwohnung Christi im Herzen u. ihre von der griech. Logoslehre übernommene spekulative Deutung'. Aber die Christus-Mystik ist nur ein Durchgangsstadium zur Gottes-Mystik, der höchsten Stufe des Aufstieges (vgl. Völker aO. 116). Hier begegnen wir den gleichen u. ähnlichen Bildern u. Ausdrücken wie in der Logos-Mystik. C. Cels. 7, 51 (202, 6 K.) ist von den ἐπὶ πλεῖον θεοφορηθέντες die Rede (Völker aO. 90, 5); in Jer. hom. 8, 1 (55, 25/56, 2 Kl.) legt Orig. das Wort οἰκουμένη so aus, daß Gott die Seele völlig erfüllen u. somit ihre οἰκουμένη sein kann (Völker aO. 123); in Ex. hom. 8, 4 (225f Baehr.) redet er von einer doppelten Einwohnung, einer göttlichen u. einer dämonischen, wobei er Lev. 26, 12 innerlich auffaßt. Nach in Gen. hom. 1, 13 (16, 2f) ruht u. wohnt Gott nur in denen, deren Wandel bereits im Himmel ist; ebd. 1, 13 (16, 13f): in hoc non solum inhabitat deus, sed etiam inambulat (sel. in Ps. 17 [12, 59 Lomm.]: ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ). Eine Parallele hierzu steht in Lc. hom. 21 (140, 17f): ut possit in vestris animabus ingredi et iter suum facere (sc. deus). Also auch hier macht Orig. Gradunterschiede, wobei das Wandeln Gottes in den Herzen als Gipfel beschrieben wird (vgl. Völker aO. 123). Wohl als erster lehrt er die Einwohnung der Trinität in der Seele. Comm. in Cant. 2 (165, 9/11): beata latitudo illius animae, beata strata illius mentis, ubi et pater et filius, ut non dubito, una cum spiritu sancto recumbit et caenat et mansionem facit. Ebenso comm. in Rom. 4 (6, 302 Lomm.; vgl. Lieske aO. 65. 142).

XI. Cyprian, Märtyrer. Auch Cyprian redet von Gott u. Christus in uns. Domin. or. 3, 1 (CSEL 3, 1, 268, 11): qui habitat intus in pectore, ipse sit et in voce (sc. Christus); hab. virg. 2 (ebd. 188, 24): ne offensus (deus) sedem, quam inhabitat, derelinquat (Nachahmung von Tert. cult. fem. 2, 1, 1, s. u. Sp. 837). Aber in origineller Weise dehnt er die Lehre von der inhabitatio Christi auch auf die Märtyrer aus. Bezeichnenderweise begegnet diese Vorstellung unter den größeren Theologen nur bei ihm in dieser Anschaulichkeit (vgl. v. Campenhausen 92). Ep. 10, 3 (CSEL 3, 2, 492) schreibt er: quam libens in talibus servis suis et pugnavit et vicit protector fidei (Christus); .. qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis. Ähnlich 10, 4 (ebd. 494): ipse luctatur in nobis. Ep. 76, 7 (ebd. 833) an die Bekenner u. Märtyrer sagt er: ,Welch' ein Triumph in der Brust .. zu wissen, Christum secum esse praesentem.' Ep. 81 (ebd. 842) gibt er vor seinem Martyrium eine letzte Weisung an seine Gemeinde: Keiner solle einen Aufruhr unter den Brüdern erregen oder sich freiwillig den Heiden stellen; apprehensus enim et traditus loqui debet, si quidem deus in nobis positus illa hora loquatur, qui nos confiteri magis voluit quam profiteri. Es handelt sich bei der Vorstellung von dem im Märtyrer gegenwärtigen Christus nicht ,um eine urchristl. Vorstellung, die mit der Zeit verklingt, sondern um einen Gedanken, der in der Mitte des 2. Jh. zum ersten Mal flüchtig begegnet u. im 3. Jh. dann weiter entfaltet wird'. Offenkundig ,hat sich die neue Auffassung unter dem unmittelbaren Einfluß der paulinischen Terminologie gebildet' (Campenhausen 90f). Bereits in der Passio der Perpetua u. Felicitas tritt diese Vorstellung in völlig realistischer Form auf: alius erit in me, qui patitur pro me (Pass. Perp. 15, 6). Ähnlich drückt sich Eus. h. e. 5, 1, 23 bei dem Märtyrer Sanctus aus, von dem er sagt, daß ,Christus in ihm leidend (ἐν ᾧ πάσχων) große Herrlichkeit vollbrachte'. Ferner teilt Eus. h. e. 8, 10, 3 einen Brief des Bischofs Phileas v. Thmuis mit, in dem dieser die alexandrini-

schen Märtyrer χριστοφόροι nennt (zum Ausdruck vgl. Ign. o. Sp. 822). – Dieselbe Vorstellung erscheint gelegentlich bei Tertullian. Er verwendet den Gedanken des D. i. nicht nur im allgemeinen wie cult. fem. 2, 1, 1 (pudicitia est .. ne deus .., qui inhabitat, inquinatam sedem offensus derelinquat) u. adv. Marc. 3, 20 über die inhabitatio spiritus, sondern er überträgt ihn besonders auch auf die Märtyrer. So pud. 22: propterea Christus in martyre est, ut ..; fuga in persec. 10: depretiasti Christum, qui in te est. – Als spätes Zeugnis sei noch Const. Ap. 5, 1 (237 F.) angeführt: μάρτυς ἅγιος .. δοχεῖον (Gefäß) τοῦ ἁγίου πνεύματος (Näheres Dölger 74/6; Campenhausen 89/93 u. 175; vgl. auch die Verlegung von Christi Leben ins fromme Subjekt bei Clem. u. Orig.).

XII. Athanasius, Didymus. Auch Athan. verwendet bei dem Verhältnis der Menschen zu Gott, das sich bis zur θεοποίησις der Menschen erheben kann, die Begriffe ‚Gott in uns', der ‚Logos in uns', der ‚Geist in uns' u. ihre Wechselaussagen. Dafür einige Belege. C. Arian. 3, 1 (PG 26, 324) wird die Seinsweise des in den Heiligen werdenden Gottes (ἐν τοῖς ἁγίοις γινόμενος ὁ θεός) von dem Sein Gottes in seinem Sohn unterschieden; ‚demnach ist die Gegenwart Gottes im Christen eine dynamische u. die Vergottung durch diese Gegenwart keine physische' (Bornhäuser 29). Vor allem ebd. 3, 24 (PG 26, 373): ‚Wir werden wegen der uns gewährten Gnade des Geistes in ihm (d. i. Christus) u. er in uns (ἐν αὐτῷ γινόμεθα καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν). .. Man glaubt mit Recht, da er (der Sohn) in uns ist, daß auch wir .. in Gott sind, u. so ist Gott in uns (οὕτως ἐστὶν ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν).' Ebd.: ‚Unser Sein im Vater verdanken wir nicht uns, sondern dem in uns befindlichen u. bleibenden Geist (τοῦ πνεύματος τοῦ ἐν ἡμῖν ὄντος καὶ ἐν ἡμῖν μένοντος).' Vom ‚Geist in uns' auch ebd. 3, 25 (PG 26, 376); 2, 59 (PG 26, 273): ‚Die erschaffenen Menschen nehmen den Geist des Sohnes in ihre Herzen auf' (nach Gal. 4, 6); ad Serap. 1, 19 (PG 26, 576): ‚Indem wir in dem Geist lebendig gemacht werden (vgl. 2 Cor. 3, 6), wird gesagt, daß Christus selbst in uns lebt' (ζῆν αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν λέγεται; vgl. Gal. 2, 20). – Auch bei einem jüngeren Zeitgenossen des Athan., bei Didymus v. Alex., findet sich der Gedanke des inneren Gottes in einer exegetischen Notiz zu Rom. 7, 18, erstmalig ediert von K. Staab: Ntl. Abh. 15 (1933) 4, 24: ‚Beraubt, den Gott in sich zu haben (τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ), tauschte er an Stelle des wahren Lebens Tod ein.'

XIII. Hilarius, Priscillianus. Auch Hilar. kennt die Lehre von der inhabitatio Gottes u. Christi im Menschen. Vgl. in Ps. 123, 9 (CSEL 22, 595, 24): laqueus per deum in nos habitantem conteritur; in Mt. 10, 27 (PL 9, 978A): quia et in illis Christus et in Christo deus habitet. In seiner Schrift de trin. 1, 6 (PL 10, 29) heißt es: deus intra extraque, et supereminens et internus, i. e. circumfusus et infusus in omnia. – Ähnlich drückt sich Priscillian. tract. 11, 143 (CSEL 18, 103) aus: tu .. es deus, qui .. et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus crederis.

XIV. Kappadozier. Auch bei Basil. treffen wir den Gedanken der Einwohnung Gottes an. Ep. 2, 4 an Greg. Naz. heißt es (PG 32, 229): ‚Ein gutes Gebet macht der Seele den Gedanken an Gott offenbar. Und darin besteht das Wohnen Gottes in uns, daß wir Gott in lebendiger Erinnerung behalten (θεοῦ ἐνοίκησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἐνιδρυμένον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεόν). So werden wir Tempel Gottes, wenn der Gottliebende .. auf Gott sich zurückzieht' (zur Vergegenwärtigung Gottes im Menschenherzen bei Basil. vgl. Viller-Rahner 129). – Besonders wichtig für die Frage des D. i. ist der Mystiker Gregor v. Nyssa, der die Theologie des Clemens u. Origenes weiterführt. Er kennt das Werden, Wohnen u. Sein Gottes u. Christi im Menschen. Wir führen zunächst Stellen aus seinem Comm. in Cant. an. In Cant. hom. 2 (PG 44, 805 D): ‚Du allein .. bist ein Behälter (δοχεῖον) des seligen Lebens geworden.. Der große u. gewaltige Gott, der die ganze Schöpfung in seiner Hand zusammenpreßt, wird für dich ganz erfaßbar (χωρητός); in dir wohnt er u. wird nicht beengt, er, der in deiner ganzen Natur weilt'; es folgt Lev. 26, 12, zitiert nach 2 Cor. 6, 16. Ebd. (821 B/C): ‚Du wirst durch den Glauben ein Lasttier u. eine Wohnstätte dessen werden, der sich in dir niederlassen will durch die in dir befindliche Wohnung; denn du wirst sein Thron u. Haus werden .. Paulus hatte auf sich u. in sich den Herrn (ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ εἶχε τὸν κύριον) .. er wurde zu einem Hause, das fähig war, die unumfaßbare Natur zu erfassen.' Hier ist die Metapher der Behausung mit der des Reittieres verbunden. Auch das Bild von der Geburt Christi im Herzen der Menschen, bei der verschiedene Stufen zu unterscheiden sind, findet sich dort (828 D; näheres bei Rahner 374/6). In der

6. Hom. (889D) steht die reziproke Formulierung: ,Die beiden gehen ineinander über; Gott wird (γινόμενος) in der Seele u. die Seele wiederum siedelt zu Gott über (μετοικίζεται).' Ebd. (893C) wird das für die göttliche Einwohnung aufnahmefähige Herz (καρδία .. δεκτικὴ τῆς θείας ἐνοικήσεως) mit einer Schatzkammer verglichen. In der 7. Hom. (912A): ,Wer Gott in sich trägt, ist ein Tragsessel (φορεῖον) dessen, der in ihm wohnt u. sich niederlassen wird.' Unter Anspielung auf Gal. 2, 20 u. 2 Cor. 13, 3 wird dann in reziproker Weise die Metapher vom Tragsessel auf Christus als den Tragenden bezogen. In der 14. Hom. (1085C) heißt es: ,Wer in ihm (d. i. Christus) wurde, der nimmt den gänzlich in sich auf (δέχεται πάντως ἐν ἑαυτῷ), in dem er wurde'; es folgt Joh. 6, 56. ,Nachdem er ihn also in seinem eigenen Raum aufgenommen hat, beherbergt er in sich den Unerfaßbaren.' Ebd. 1093C: ,Mein Freund ist mein u. ich bin sein (nach Cant. 2, 16). Hierdurch lernen wir, daß wir nichts mehr in uns haben sollen außer Gott (τὸ μὴ δεῖν πλὴν τοῦ θεοῦ μηδὲν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν).' Zur Ergänzung seien noch einige Zitate aus anderen Schriften zugefügt. Virg. 12 (PG 46, 372D) wird Lc. 17, 21 innerlich interpretiert: ,Das Gut Gottes ist nicht von unserer Natur getrennt u. auch nicht fern von denen angesiedelt, die sich vornehmen es zu suchen, sondern es ist in einem jeden' (ἐν ἑκάστῳ ἐστίν; über die Abhängigkeit in dieser Idee von Orig. s. Viller-Rahner 138_{18}). In der 6. Hom. zu den Seligpreisungen (PG 44, 1269C) lesen wir: ,Nicht etwas über Gott zu erkennen, sagt der Herr, bedeute Seligsein, sondern Gott in sich zu haben (τὸ ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τὸν θεόν).' Ebd. 1272C heißt es: ,Reinheit, Leidenschaftslosigkeit u. Abneigung gegen jedes Böse ist Gottheit. Wenn also dieses in dir ist, so ist Gott gänzlich in dir (θεὸς πάντως ἐν σοί ἐστιν).' Endlich findet sich der Gedanke des D. i. auch in eschatologischem Sinne. In illud tunc (über 1 Cor. 15, 28: PG 44, 1316C): ,In allen werde Gott (ἐν πᾶσι γίνεσθαι τὸν θεόν).' Ebd. 1324A: ,Wenn alle den Herrn in sich aufgenommen haben (δεξαμένων ἐν αὐτοῖς), dann wirkt der in ihnen Lebende notwendigerweise das Gute, das von ihnen geschieht.' ,Den lebendigen Christus im Inneren haben: das ist .. für Greg. das große mystische Thema seiner tiefsinnigen Frömmigkeitslehre' (Rahner 374; zur theologischen Würdigung Gregors vgl. außer Rahner noch Lieske, Christ.; für die neuplatonischen Parallelen gibt Viller-Rahner 139_{25} zahlreiche Literaturangaben; sein Gesamturteil lautet [145]: ,Greg. bleibt .. als Mystiker Neuplatoniker, aber sein Neuplatonismus ist vollständig christlich'). – Ähnliche Gedanken über 1 Cor. 15, 28 wie Greg. Nyss. äußert Gregor v. Nazianz. Or. 30 (PG 36, 112D) schreibt er: ,Gott wird sein alles in allen, wenn wir nicht mehr vieles sind, wie wir es jetzt sind durch die Triebe u. Leidenschaften, indem wir überhaupt nichts oder nur wenig von Gott in uns tragen, sondern wenn wir ganz gottähnlich (θεοειδεῖς) sind u. Gott ganz u. nur ihn fassen (ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου). Denn das ist die Vollkommenheit, zu der wir streben.' Über die innere Geburt Christi in den Gläubigen, für die er aufnehmbar (χωρητός) ist, näheres bei Rahner 366. Zu den neuplatonischen Einflüssen bei Greg. Naz. vgl. Pinault 181/205.

XV. Augustinus. Aug. sind die Gedanken des D. i., des inneren Christus u. des im Menschen wohnenden Hl. Geistes sehr vertraut. Sie lassen sich von seinen frühesten Schriften (mor. eccl., mag., mus.) bis in diejenigen seines Alters (civ. Dei, contra adv. legis et proph.) verfolgen. Besonders der Brief an Dardanius de praesentia dei (ep. 187 [CSEL 57, 81/119]) gibt Aufschluß über diese Fragen; daneben vielfach Stellen aus Predigten oder Erläuterungen zu Psalmen. Zunächst einige terminologische Vorbemerkungen. Verhältnismäßig selten ist von Vergöttlichung (deificatio u. deificari) die Rede. Ep. 10, 2 (CSEL 34, 24, 4) wird deificari in der übertragenen Bedeutung der stoischen Haltung, s. 166, 4 (PL 38, 909) in eschatologischem Sinne verwendet (näheres bei Stoop). Häufiger finden sich in betonter Unterscheidung vom Gottsein (die Seele ist nicht dei portio oder pars dei: an. et ei. or. 2, 3, 5 [PL 44, 496f]) die Ausdrücke deum consequi, i. e. mirifico et intelligibili modo contingere (mor. eccl. 1, 11, 18: PL 32, 1319), deum capere (ep. 187, 18: CSEL 57, 97, 8), participem dei esse (civ. Dei 22, 30: CSEL 40, 2, 667, 2), deo plenum esse (trin. 8, 8, 12: PL 42, 957f; s. 255, 7: PL 38, 1190; ep. 147, 53: CSEL 44, 330, 2), deum portare (en. in Ps. 92, 6; 121, 9: PL 37, 1186. 1626). Besonders häufig verwendet Aug. das Bild der Einwohnung Gottes, Christi u. des Hl. Geistes im Menschen (habitatio u. inhabitatio in der Bedeutung Bewohnen u. Wohnung, vgl. die Stellen des ThesLL). In diesem Zusammenhang finden sich die Substantiva do-

mus (zB. en. in Ps. 34, s. 1, 12: PL 36, 331), sedes (en. in Ps. 46, 10: PL 36, 529/30), templum (en. in Ps. 92, 6: PL 37, 1186), ara dei (en. in Ps. 94, 6: PL 37, 1220). Zum Bilde des Tempels vgl. Cayré 53/86. – Alle Aussagen über den D. i. kann man mit dem Begriff der inhabitatio zusammenfassen. Gegenüber den früheren Kirchenschriftstellern ist Augustins Lehre von der inhabitatio noch bereichert u. verfeinert. Auf theologische Fragen, zB. wie sich Gottes Allgegenwart mit seiner Einwohnung bei einigen Menschen vertrage (ep. 187, 16/18: CSEL 57, 93/97), oder, wo Gott, wenn er in den Heiligen wohne, vor deren Erschaffung gewohnt habe (en. in Ps. 122, 4: PL 37, 1632f), Fragen, die Aug. in subtiler Dialektik beantwortet, kann hier nicht näher eingegangen werden. – Aus der Überfülle der Zeugnisse seien nur einige Belege für die wichtigsten Gedanken Augustins angeführt. Zunächst Stellen zur Einwohnung Christi. In der frühen Schrift de mag. 11, 38 (PL 32, 1216) wird Christus in origineller Weise als die veritas intus ipsi menti praesidens aufgefaßt, von dem es heißt, daß er in interiore homine wohne (vgl. ebd. 1, 2: PL 32, 1195; 12, 40: PL 32, 1217). Als Schriftbeweis für die Einwohnung des inneren Lehrers führt Aug. Eph. 3, 17 an. Zahlreich sind die Belege für die Einwohnung des ewigen Wortes in den Herzen der Gläubigen. ZB. en. in Ps. 36, 3, 12 (PL 36, 390): liberat a laqueo verbum dei in corde (weitere Stellen bei Rahner 388_{22}). S. in natal. dom. 12 (PL 38, 1019): verbum caro factum est pro nobis, ut a matre (i. e. Maria) procedens habitaret in nobis. Auch von einem innerlichen Geborenwerden Christi in den Herzen der Gläubigen redet Aug.; die Hauptstelle hierfür ebd. 6 (PL 38, 1006): Christus natus est, nemo dubitet renasci, .. fiat itaque in cordibus nostris misericordia eius. Portavit eum mater in utero; portemus et nos in corde. Bei beiden Anschauungen, der Einwohnung des ewigen Wortes u. der Gottesgeburt, wandelt Aug. offensichtlich in den Spuren des Orig. Ebenso wenig originell ist er, wenn er an die ältere volkstümliche Vorstellung einer unmittelbaren Gegenwart Christi im Märtyrer anknüpft. S. 128, 3 (PL 38, 714): ipse (i. e. Christus) habitat in martyribus. S. 276, 1 (ebd. 1256 = in festo martyris Vincentii 3): quando enim corruptibilis pulvis contra tam immania tormenta duraret, nisi in eo dominus habitaret? S. 280, 4 (ebd. 1282): vicit in eis (i. e. martyribus), qui vixit in eis (i. e. Christus). S. 281, 1 (ebd. 1284): ille in eis (i. e. Perpetua et Felicitas) apparuit invictus, qui pro eis factus est infirmus. ‚Diese Vorstellung ist natürlich nicht massiv-wundergläubig, sondern spiritualistisch .. gemeint' (Campenhausen 104). Das gleiche gilt für die Stellen, wo Christus in symbolischer, nicht sakramentaler Weise als Speise aufgefaßt wird, die gegessen wird. Dieses spiritualiter manducare bedeutet ein Nachdenken (cogitare, intellegere) über Christus (vgl. Lorenz 111). – Gehen wir nunmehr zu den Belegen für die Einwohnung Gottes über, die sich in manchen Fällen von der inhabitatio Christi nicht trennen läßt, so entspricht hier das manducare u. gustare deum. Conf. 9, 4, 10 (174, 6f Knöll) berichtet Aug. von sich, daß er das aeternum internum (d. i. Gott nach civ. Dei 15, 22: CSEL 40, 2, 108, 23) tatsächlich gekostet hat (genaueres über manducare u. bibere deum bei Lorenz 109/13). Auch zu Christus als dem magister interior läßt sich die Parallele bei Gott ziehen. Wir schauen die Wahrheit in einem unkörperlichen Licht, das in unsere Seele eindringt u. das Gott ist. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, deus est (in ev. Joh. tr. 15, 19: PL 35, 1517). Ähnlich en. in Ps. 118, 18, 4 (PL 37, 1553): Deus itaque per se ipsum quia lux est, illuminat pias mentes. Über die Beziehungen der augustin. Lehre zur plotin. Illuminationstheorie s. Barion 152. Aber Gott schafft durch seine Einwohnung im Menschen nicht nur Erkenntnis, sondern er erhält ihn auch. Quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me? (conf. 1, 2 [2, 15f Kn.]). Diese Stelle zusammen mit anderen aus dem 1. Buche der Conf. (1/12) hat Theiler 128/31 mit Sätzen aus dem 5. hermet. Traktat von überraschender Ähnlichkeit zusammengestellt. Er führt beide auf Poseidon. als gemeinsame Quelle zurück. Nach Theiler 131_2 kennt Aug. den lat. Asclepius, der seinerseits die Traktate des hermet. Corpus voraussetze (civ. Dei 8, 23). Ferner wird Gott s. de script. 62, 2 (PL 38, 415) als vita animae bezeichnet. Bei dem neuplaton. Wege des Aufstiegs findet Aug. auf der Stufe der Introversion in der eigenen Seele Gott vor: noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas (ver. rel. 39, 72: PL 34, 154). Vgl. mus. 6, 40 u. 48 (PL 32, 1185 u. 1188): hoc bonum (i. e. deum) habet intimum; habentes in intimo deum. Und zwar ist der Sitz Gottes in der Seele das Erinnerungsvermögen. Dominus

deus animi tu es .. dignatus es habitare in memoria mea (conf. 10, 25, 36 [216, 32/217, 1 Kn.]). Diese Einwohnung Gottes bringt dem Menschen Gottes unergründliche Majestät zum Bewußtsein, die jenseits der tiefsten Abgründe der Seele wohnt. Gott ist interior intimo meo et superior summo meo (conf. 3, 6, 11 [43, 22f Kn.]). Hier wird neben der Immanenz die Transzendenz Gottes gewahrt. Vgl. auch die analogen Ausdrücke für Gott: trin. 12, 3 (PL 42, 999): superna et interna veritas; ep. 101, 3 (CSEL 34, 2, 541, 20: superna intima veritatis; ver. rel. 20/38 (PL 34, 138): summa et intima veritas; vgl. ferner en. in Ps. 74, 9 (PL 36, 952f): ille corde tuo interior est .. te ipso interior est. Die Einwohnung Gottes ist aber nicht nur Gnade, die durch die Taufe verliehen wird (ep. 187, 16 u. 21: CSEL 57, 94 u. 99f), sondern verlangt auch die Eigentätigkeit des Menschen. Insofern wird sie (hier handelt es sich um spezifisch christl. Gedanken) mit den Ideen der Sittlichkeit, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit u. vor allem der Liebe in Verbindung gebracht. Vis et tu esse sedes eius (i. e. dei)? Noli putare te esse non posse: para illi locum in corde tuo; venit et libenter sedet. Anima iusti sedes sapientiae (vgl. Sap. 7, 27); sit anima tua iusta et eris regalis sella sapientiae (en. in Ps. 46, 10: PL 36, 529/30). Zur Identität von Weisheit u. Wahrheit mit Gott oder Christus vgl. Lorenz 110_{17}. Si bene vivamus, deus in nobis est (in Joh. ev. tr. 48, 10: PL 35, 1745). Cum vero habitationem eius (i.e. dei) cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum (ep. 187, 41: CSEL 57, 118, 9/11). Im s. de temp. 133, 4 (PL 39, 2009) wird auf die Frage des Einzelnen, an in ipso deus habitet, der Rat gegeben, genau zu prüfen, ob die eigene Gesinnung auf Gottes- u. Nächstenliebe gerichtet sei; quisquis huius modi est, deum et rectorem et habitatorem sui esse non dubitet. S. de script. 128, 4 (PL 38, 715) betont Aug. im Anschluß an Rom. 5, 5, daß zu der Gottesliebe der Mensch nur durch den Hl. Geist befähigt werde, u. fährt fort: ut ergo ames deum, habitet in te deus, et amet se de te. Ähnlich spir. et litt. 36 (PL 44, 222). S. de script. 82, 13 (PL 38, 512) mahnt Aug. nach Erwähnung von 1 Cor. 3, 16: vide, ne offendas templi habitatorem (i. e. spiritum dei), ne deserat te. Der gleiche Gedanke bei Tert. cult. fem. 2, 1, 1 (o. Sp. 830). In ep. Joh. ad. Parthos tr. 6, 10 (PL 35, 2025) wird als Zeugnis praesentiae spiritus sancti die Nächstenliebe genannt: si diligit fratrem, manet spiritus dei in illo. Auch die Einwohnung der Dreieinigkeit, die bereits Orig. gelehrt hatte (s. o. Sp. 830), kennt Aug. Tr. in Joh. 76, 4 (PL 35, 1832) heißt es: Deus Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus veniunt ad nos, dum venimus ad eos .. veniunt illuminando, venimus intuendo, veniunt implendo, venimus capiendo: ut sit nobis eorum non extraria visio, sed interna; et in nobis eorum non transitoria mansio, sed aeterna. Bei Aug. kommt zu der Hl. Schrift, besonders dem Psalter, Paulus u. Joh., u. der traditionellen Lehre besonders der griech. Patristik, vor allem des Orig., noch als wichtiger Einflußfaktor für den D.-i.-Gedanken die unmittelbare Einwirkung Plotins u. der Hermetiker hinzu. In seiner Terminologie zeigen sich manche Anklänge an diese. Sein Gotteserlebnis hat Aug. in der Sprache des Neuplatonikers beschrieben. Aber auch an inhaltlichen Berührungen mit diesem fehlt es nicht. Wie nach Plot. der Nus u. das Hen in der Seele ist, so ist nach Aug. das Verbum u. Gott Vater im Menschenherzen. Über das Gotteslicht Plotins s. o. Sp. 809. Noch in civ. Dei 10, 16, 1 (CSEL 40, 472, 26/473, 1) beruft er sich auf Plotin (enn. 1, 6, 7), wenn er sagt: illa namque visio dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere. Aber die verschiedenen Gotteslehren, hier die christl. Auffassung eines persönlichen Gottes, dort die Emanationstheorie des Neuplatonismus, bedingen es, daß auch der D. i. Augustins von demjenigen Plotins u. der Hermetiker stark abweicht. Bei Plotin ist das höchste Ziel die Verschmelzung mit Gott, die Vergottung, bei Aug. ist es die Vereinigung mit Gott, die Vergöttlichung. Zum neuplaton. Einfluß auf Augustins Gotteserfahrung vgl. Viller-Rahner 262 u. die 248f angegebene Lit., besonders Barion 147/162.

XVI. PsMacarius u. Diadochus. In den Homilien des PsMacar., die die Kritik als messalianisch erwiesen u. ins 5. oder 6. Jh. heruntergesetzt hat (s. Christ-Stählin 2, 2^5, 1159), wird entsprechend ihrer mystischen Theologie der Gedanke des D. i. oft verwendet. Ihre Sprache ist ausgezeichnet durch einen großen Bilderreichtum. Allgemein ist von Vergottung die Rede hom. 26, 2 (PG 34, 676C): ἀποθεοῦται ὁ ἄνθρωπος; hom. 27, 17 (PG 34, 705B): οἱ

Χριστιανοὶ πληροῦνται τῆς θεότητος; hom. 6, 5 (PG 34, 521 B): ὁ θρόνος τῆς θεότητος ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστι. Besonders häufig ist das Bild der Einwohnung Gottes u. Christi. Aus der Fülle der Belege mögen die charakteristischsten hier angeführt werden. Hom. 1, 2 (PG 34, 452 B): ψυχὴ .. καὶ κατοικητήριον καὶ θρόνος θεοῦ καταξιωθεῖσα γενέσθαι. Hom. 32, 6 (PG 34, 737 B): αὐτὴ γὰρ ἡ ψυχὴ ναὸς θεοῦ καὶ οἰκητήριον ἐπεκλήθη mit Zitierung von Lev. 26, 12. Hom. 49, 4 (PG 34, 816 A): Gott hat den Leib u. die Seele des Menschen geschaffen εἰς ἰδίαν οἰκίαν, εἰς τὸ ἐνοικῆσαι καὶ ἀναπαῆναι (aor. pass. v. ἀναπαύομαι), ὡς ἐν ἰδίῳ οἴκῳ, τῷ σώματι. Hom. 30, 9 (PG 34, 728 B): Gott der Herr klopft an unsere Herzenstüren, daß wir ihm öffnen, damit er eintrete u. in unseren Seelen ruhe (nach Apc. 3, 20). Hom. 45, 5 (PG 34, 789 C): Nur im Menschen (im Gegensatz zur übrigen Schöpfung) wollte Gott ruhen. Hom. 7, 3 (PG 34, 525): Die Kraft Gottes dringt in den Menschen ein. Hom. 27, 19 (PG 34, 708 A) werden ναὸς τοῦ Σατανᾶ u. ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος, οἰκητήριον θεοῦ ἢ διαβόλου gegenübergestellt. M. E. liegt hier eine Abweichung von der messalianischen Lehre vor, daß der Hl. Geist u. der Teufel gleichzeitig im Menschenherzen wohnen können. In hom. 4, 9/11 (PG 34, 480 f) wird der orthodoxen Kirchenlehre zuwider von der Verkörperung Gottes zwecks mystischer Einwirkung auf die Seele geredet. In ähnlichen Bildern wird auch das Sein Christi in der Seele beschrieben. Hom. 28, 2 (PG 34, 712 BC) heißt es: ‚Wehe einer Seele, die den wahren Steuermann, Christus, nicht in sich hat! .. die nicht Christus in sich hat, der sie sorgfältig bebaut.. Wehe einer Seele, in der nicht Christus, ihr Herr, wohnt!' Vgl. hom. 19, 1 (PG 34, 641 B), wo der ideale Mensch ein κατοικητήριον Χριστοῦ genannt wird, hom. 15, 33 (PG 34, 597 C): τὸ παλάτιον τοῦ Χριστοῦ ἡ καρδία u. hom. 18, 7 (PG 34, 640 A): τὸν Χριστὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἐλλάμποντα καὶ ἀναπαύοντα αὐτούς. Hom. 46, 4 (PG 34, 793 D) heißt es: Christus ist bei der Seele in ihrem Leibe, .. ‚sein eigenes Bild, das unaussprechliche Licht seiner Gottheit, hat er aufgestellt in ihrem Leibe'. Hom. 30, 4 (PG 34, 724 C): Wir müssen zu Christus uns wenden, ‚auf daß er sein eigenes himmlisches Bild male u. es unseren Herzen einpräge, damit wir so als Träger Christi (φορέσαντες τὸν Χριστόν) ewiges Leben erlangen.' – Auch Diadoch. v. Photike, der Gegner der Messalianer, hat die Vorstellung von der Einwohnung Gottes u. des Hl. Geistes im Menschen. Perf. spir. 86 (118, 5 f Weis-L.) heißt es: Der Satan kann nicht mit Gott den menschlichen Geist als gemeinsame Wohnung innehaben. Ebd. 78 (98, 13 f): ‚Wir werden gereinigt, wenn der Hl. Geist sich in uns niederläßt (τοῦ .. ἁγίου πνεύματος εἰς ἡμᾶς κατασκηνοῦντος).' Neu ist bei Diadoch. der die Einwohnung ergänzende Begriff des Weichens (παραχώρησις) Gottes (ebd. 86 [118, 7. 8. 20. 23 u. ö.]), an dem der Widerfahrnischarakter der Einwohnung besonders deutlich wird. Diese Auffassung richtet sich gegen die Lehre der Messalianer, nach der das Menschenherz zugleich vom Hl. Geist u. vom Teufel bewohnt werde. Auch die messalianische Lehre von der Verkörperung Gottes zum Zwecke mystischer Verschmelzung mit der Seele wird von Diadoch. bekämpft. Vgl. Viller-Rahner 227 f. Näheres bei Dörr 82/93.

R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin (Par. 1921). – J. Barion, Plotin u. Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem (1935). – W. Bauer, Die Briefe des Ignatius v. Antioch. u. der Polykarpbrief = HdbNT Erg.Bd. 2 (1920) 185/298. – L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griech. Väter: ThQS 98 (1916) 467/91; 99 (1917/18) 225/52; 100 (1919) 426/44; 101 (1920) 28/64. 155/86. – R. Beutler, Philosophie u. Apologie bei Minuc. Fel., Diss. Königsb. (1936). — A. Bonhöffer, Epictet u. die Stoa (1890). – K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athan. u. Joh. Damascen. = Beitr. z. Förd. christl. Theol. 7, 2 (1903). – A. Brémond, De l'âme et de Dieu dans la philos. de Platon: Arch. d. philos. 2 (1924) 372/404. – F. Büchsel, Johannes u. der hellenist. Synkretismus = Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2, 16 (1928); ‚In Christus' bei Paulus: ZNW 42 (1949) 141/58. – J. Burnaby, Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustin[2] (Lond. 1947). – G. W. Butterworth, The deification of man in Clement of Alex.: JThSt 17 (1916) 157/69. – H. Frh. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1936). – F. Cayré, Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après St. Augustin (Par. 1933). – M. Comeau, La vie intérieure du chrétien d'après les ‚tractatus in Johannem' de St. Aug.: RechScRel 20 (1930) 5/25. 125/49. – A. Deissmann, Die ntl. Formel ‚in Christo Jesu' (1892). – A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne (Par. 1915); Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques: AntClass 3 (1934) 5/79. – M. Dibelius, Hermas, der Hirt erkl. = HdbNT Erg.Bd. 4 (1923) 415/644. – A. Diès, Le cycle mystique. La divinité, origine et fin des existen-

ces individuelles dans la philosophie antésocratique (Par. 1909). – A. Dieterich, Mithr. – E. v. Dobschütz, Zeit u. Raum im Denken des Urchristentums: JBiblLit 41 (1922) 212/23. – E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley 1951) 64/101. – F. J. Dölger, Christophorus als Ehrentitel für Märtyrer u. Heilige im christl. Altertum, ACh 4 (1934) 73/80. – F. Dörr, Diadochus v. Photike u. die Messalianer, ein Kampf zwischen wahrer u. falscher Mystik im 5. Jh. = ThSt 47 (1937). – A. Elter, Sexti Pythagorici sententiae cum appendicibus editae. Progr. Bonn (1891/92). – O. Faller, Griech. Vergottung u. christl. Vergöttlichung: Gregorianum 6 (Rom 1925) 405/35. – O. Falter, Der Dichter u. sein Gott bei den Griechen u. Römern, Diss. Würzb. (1934). – A. I. Festugière, L'idéal religieux des Grècs et l'Évangile (Par. 1932); La révélation d'Hermès Trismégiste 2: Le Dieu cosmique (Par. 1949); 4: Le Dieu inconnu et la Gnose (Par. 1954). – P. Friedländer, Platon (1928). – R. Ganschinietzsch, Art. Κάτοχος: PW 10, 2, 2526/34. – K. Gass, Porphyrius in ep. ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit, Diss. Bonn (1927). – E. Gilson-Ph. Böhner, Geschichte der christl. Philosophie (1937) 195f. – H. Hanse, Gott Haben in der Antike u. im frühen Christentum = RVV 27 (1939). – R. Harder, Über Ciceros Somnium Scipionis = Schriften d. Königsberg. Gel. Ges. 6, 3 (1929); Plotins Schriften übers. 1–5 (1930/37). – I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften 1 (1921). – P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese = Atl. Abh, 1, 1/2 (1908). – E. Hoffmann, Platonismus u. Mystik im Altertum: SbH 25 (1934/35). – Ch. Josserand, L'Âme-Dieu. A propos d'un passage du »Songe de Scipion«: AntClass 4 (1935) 141/52. – E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Iren. = Kirchengesch. Stud. 2, 3 (1894). – H. Korn, Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den Apostol. Vätern, Diss. Bln. (1928). – J. Kroll, Die Lehren des Herm. Tristmeg. (1914). – J. Leipoldt, Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung: ZNW 44 (1952/53) 118/45. – H. Leisegang, Der hl. Geist 1, 1 (1919); Pneuma hagion (1922); Hellenistische Philosophie von Aristot. bis Plotin (1923). – A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Orig. (1938); Zur Theologie der Christusmystik Gregors v. Nyssa: Scholastik 14 (1939) 485/514. – R. Lorenz, Fruitio dei bei Aug.: ZKG 63 (1950/51) 75/132.– A. Mayer, Das Gottesbild im Menschen nach Clem. = Studia Anselm. 15 (Rom 1942) 66/74. – G. Méautis, Recherches sur le Pythagorisme (Neuchâtel 1922). – R. Mugnier, Le sens du mot θεῖος chez Platon (Par. 1930). – E. Norden, Vergilstudien: Hermes 28 (1893) 506/11; Komm. 144/46. – J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zur Wiedergeburt u. Vergottung bei Philo (1931). – H. Pinault, Le Platonisme de St. Grégoire de Nazianze (La-Roche-sur-Yon 1925). – M. Pohlenz, Clemens u. sein hellenisches Christentum: NGGött (1943) 103/80; Paulus u. die Stoa: ZNW 42 (1949) 69/104. – F. Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägypt. Anschauung (1920) 56/62; Die Gotteskraft der fruhchristl. Zeit (1922). – H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen: ZKTh 59 (1935) 333/418. – K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie (1926). – R. Reitzenstein, Myst. Rel.; Poim. – E. Rohde, Psyche. – K. Schlottmann, Das Vergängliche u. Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristot. Progr. Halle (1873). – W. Schmauch, In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache u. Theologie des Paulus = Ntl. Forsch. 1,9 (1935). – T. Schmidt, Christus in uns – Wir in Christus. Ein Beitr. zur paulin. Anschauung von der Gegenwart Christi, Diss. Gött. (1913). – Th. Schreiner, Seneca im Gegensatz zu Paulus. Ein Vergleich ihrer Welt- u. Lebensanschauung, Diss. Basel (1936). – W. Straub, Die Bildersprache des Apostels Paulus (1937). – W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (1930). – ThesLL 6, 3 (1940) 2467, 52/64: habitaculum (translate); 2469, 16/24 u. 2470, 45/51: habitatio (transl.); 2471, 54/62: habitator (transl.); 2477, 27/59: habito (de deo, deis, daemonibus in [cum] homine); 7, 1 (1954) 1584, 37/50, 60/72: inhabitatio (metaphorice); 1584, 84/1585, 12: inhabitator (metaphor.); 1586, 23/55: inhabito (metaphor. et transl.). – Viller-Rahner. – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Orig. = Beitr. z. hist. Theol. 7 (1931); Quellen zur Gesch. der christl. Gnosis (1932); Fortschritt u. Vollendung bei Philo. Eine Studie zur Gesch. der Frömmigkeit = TU 49, 1 (1938); Der wahre Gnostiker nach Clem. = TU 57 (1952). – H. E. Weber, Die Formel ‚in Christo' u. d. paulinische Christusmystik: NKirchl Z 31 (1920) 213/60. – E. Wechssler, Hellas im Evangelium (1936). – F. Wehrli, Λάθε βιώσας. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen (1931). – H. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Aug. = Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. (1910). – H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester u. Opfer im NT: Angelos 4 (1932) 71/230. – A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus = Bibl. Zeitfr. 12, 8/10 (1928). – H. Windisch, Paulus u. Christus = Unters. z. NT 24 (1934) 226/29. – Zeller, 2, 1^5 (1922); 3, 2^4 (1903). *J. Haussleiter.*

Deuterosis.

IV. D. als Mischna 846. V. D. als Bezeichnung jüdischer Überlieferung im allgemeinen 847. VI. Justinians Novelle 124 848.

I. Wortbedeutung. Das Verbum δευτερόω u. das Substantiv δευτέρωσις scheinen judengriechische Bildungen der LXX zu sein, analog zu δευτερεύω, δευτεριάζειν u. ä. Die Bedeutung des Verbums ist: etwas zum zweiten Male tun, wiederholen, der Zweite (im Range) sein, ändern, überliefern, tradieren. Die Bedeutung des Substantivs: Zweites, Erstes nach, Wiederholung, Tradition, überliefertes Gesetz, Mischna. Entsprechend ist der δευτερωτής der Tradent, Tannaït (Mischnalehrer), jüdischer Lehrer, Rabbi.

II. D. in der griech. Bibel. D. wird in der LXX zunächst gebraucht zur Übersetzung von hebr. schānā = etwas zum zweiten Male tun; so zB. Gen. 41, 32: ‚Es träumte dem Pharao zum zweiten Male'; 1 Sam. 26, 8: Saul soll mit einem Schlage getötet werden, ein zweiter ist nicht nötig (vgl. 2 Sam. 20, 10); 1 Reg. 18, 34: Elia gibt den Befehl, noch ein zweites Mal Wasser auf den Altar zu gießen. – In Jer. 2, 36 bedeutet das Verbum, als Übersetzung von hebr. schānā pi.: ändern. – In 1 Chron. 16, 5 u. Jer. 52, 24 ist es Übersetzung von hebr. mischnāh u. bedeutet: der Zweite im Rang. – Aquila übersetzt in Dtn. 6, 7 hebr. schānan mit δευτεροῦν = wiederholen. – Das Substantiv D. ist in 2 Reg. 23, 4 (vgl. 2 Reg. 25, 18) Wiedergabe von hebr. mischnāh = Zweites, Erstes nach. In Dtn. 28, 37 ist D. bei Aquila Übersetzung von hebr. scheminãh = Spott. – Symmachus übersetzt in 2 Chron. 34, 22 hebr. bemischnāh = im zweiten Stadtteil mit ἐν δευτερώσει (LXX hat mit ἐν μάσανα einfach die Transskription). In Sir. 41, 26 ist D. = Wiederholung, Weitersagen.

III. D. als Bezeichnung von Teilen des AT. a. Markion u. Gnosis. Um 140 nC. verfaßte Markion seine ‚Antithesen', in denen er u. a. das gesamte AT für den kirchlichen Gebrauch verwarf, da dieses Buch das Zeugnis u. Werk des bösen Judengottes u. Demiurgen sei. Diesem gegenüber stehe Jesus als der Offenbarer des bis dahin unbekannten höchsten Gottes. Zu Jesu Werk habe die völlige Abrogation des AT gehört. In dieser Hinsicht sei Jesus nur von Paulus u. dann von Markion selbst verstanden worden. – Nicht ganz so weit ging um dieselbe Zeit der Gnostiker Ptolemäus in seinem Brief an Flora. Er unterschied im AT drei Teile: 1) das von Gott selbst Stammende; 2) das auf Mose Zurückzuführende; 3) das auf die Ältesten Israels Zurückzuführende. In dem von Gott selbst Stammenden ist weiter zu unterscheiden zwischen der reinen, nicht mit dem Bösen verwobenen Gesetzgebung, die Jesus nicht aufhob, sondern erfüllte, u. der schlechteren, die mit Ungerechtigkeit verflochten ist, die Jesus dann aufhob; ferner enthält das Gottesgesetz einen typischen u. symbolischen Teil, zB. die Gesetze über Opfer, Sabbathe, Beschneidung usw. (*Gesetz). Das reine, nicht mit dem Bösen vermischte Gottesgesetz ist der Dekalog; es ist zwar nicht vollkommen, sondern bedarf der Erfüllung durch den Erlöser. Die andern Gesetze sind die D., das ‚zweite Gesetz', zB. das Gesetz, das befiehlt, den Mörder zu töten.

b. Judenchristentum. Die skizzierte markionitisch-gnostische Kritik am AT blieb nicht ohne Wirkung. Im gnostisch beeinflußten, häretischen Judenchristentum, dessen Zeugnis die Pseudoklementinen sind, unterschied man im AT neben der echten ‚Überlieferung des Mose' falsche Perikopen. Diese stammten davon her, daß die Worte des Mose mit Zusätzen versehen worden seien, die mit Gottes Willen nichts zu tun hätten. Zu Jesu Werk habe es dann u. a. gehört, daß er dem Petrus geheime Belehrungen über echte u. falsche Perikopen im AT übergab, d. h. daß er ihn darin unterwies, in welchen Partien des Gesetzes des AT solche menschlichen Zusätze sich finden, die nicht verbindlich sein können. Solche Zusätze sind zB. die Vorschriften über Tieropfer, Schaubrote, Erstgeburten, das Königtum, die Weissagungen von Frauen (vgl. PsClem. hom. 3, 51, 1ff; 3, 52, 1f; 3, 54, 2 [Ehescheidung!]).

c. Großkirche. Die syr. Didascalia, die Kirchenordnung einer großkirchlichen Gemeinde in Syrien, nahm diese Unterscheidung auf, trotzdem sie sonst gegen die Ebjoniten kämpft. In syr. Did. 26 erscheint die ebjonitische Unterscheidung zwischen wahren u. falschen Perikopen im atl. Gesetz in neuer (u. zugleich singulärer) Form: es wird unterschieden zwischen dem eigentlichen Gesetz u. der D., d. i. der Wiederholung des Gesetzes. Zum eigentlichen Gesetz gehört vor allem der Dekalog, dann aber auch alles, was bis zur Verfertigung des Goldenen Kalbes dem Volke Israel von Gott als Gesetz gegeben worden war (vgl. Ex. 20/31). Als aber Israel die Sünde mit dem Goldenen Kalb begangen hatte, gab ihm Gott die ‚Wiederholung' (= D.) des

Gesetzes als Strafmaßnahme. Zu beachten ist, daß nach dieser Theorie Gott selber der Urheber u. Geber der D. ist; ferner, daß damit die umfangreiche kultische Gesetzgebung fast ganz außer Betracht des eigentlichen Gesetzes fällt. Was in Ex. 20/31 an kultischer Gesetzgebung steht, hat nicht Zwangscharakter, sondern ist eher in das freie Ermessen des Volkes gestellt. Zur D. gehören demnach die Vorschriften über reine u. unreine Speisen u. Tiere, über Waschungen u. Reinigungen aller Art, über Gelübde, über die Tötung von Verbrechern, die Steinigung von Ehebrechern u. Lästerern usw. Jesus Christus hat die Menschen aber von der ganzen Last dieser D. befreit. Wer getauft wird, der erhält damit Anteil an der Erlösung von der D. Damit wird zugleich die menschliche Freiheit wiederhergestellt. Ein weltgeschichtliches Ereignis weist bedeutungsvoll darauf hin, daß durch die Erscheinung Jesu die Geltung der D. dahingefallen ist: die Zerstörung Jerusalems u. des jüd. Tempels im Jahre 70 nC.; denn von diesem Tage an können gar keine Opfer mehr nach der Vorschrift des Gesetzes dargebracht werden. Jesus selber, als der erhöhte Herr der Welt u. ihrer Geschichte, hat es so gefügt. Das eigentliche Gesetz dagegen stimmt mit dem Evangelium als dem Wort u. Willen Jesu überein. Es ist deshalb auch nicht abgeschafft worden durch das Kommen Jesu. – Die ‚Apostolischen Konstitutionen' führen diese Theorie weiter (Const. Ap. 6, 7/10; vgl. 6; 17, 1f im lat. Text): für sie ist die Gesetzesoffenbarung Gottes an Israel, die vor der Verfertigung des Goldenen Kalbes erging, identisch mit dem νόμος φυσικός (*Naturgesetz). Faktisch bleibt aber als lex naturalis nur der Dekalog übrig. Was darüber hinaus vorliegt, gehört zu den Fesseln der D., von denen Jesus die Menschen erlöst hat, indem er die Freiheit u. die Auferstehung der Toten verkündigte. Daraus ergibt sich für die Kirche u. a. die praktische Folge, daß nur derjenige zum Bischof gewählt werden kann, der gut zu unterscheiden vermag zwischen dem Gottesgesetz u. der D. (Const. Ap. 2; 5, 6). – Viel weiter geht hier der Dialog zwischen Timotheus u. Aquila (77a Conybeare): hier wird das ganze Dtn. als D. bezeichnet, die überhaupt nicht von Gott ausgegangen, sondern das Werk des Mose sei u. darum auch nicht in die Bundeslade gelegt wurde. Damit wird die Einheit der biblischen Offenbarung aufgehoben; die Kirche konnte diesen Weg nicht beschreiten. Doch mußte die ganze Problematik um die Geltung des atl. Gesetzes auch sonst aufbrechen. Sie erscheint denn auch bei vielen anderen Kirchenvätern in wechselnder Terminologie. Irenaeus unterscheidet (haer. 4, 13f) im Gesetz zwischen den ‚naturalia legis', das mit dem Dekalog identisch ist, u. den anderen Satzungen, die speziell für Israel gegeben wurden. Origenes unterscheidet zwischen leges u. mandata (in Ex. hom. 4, 6). Für Tertullian ist der Dekalog im Grunde die vormosaische u. überjüdische, d. h. allen Menschen geltende, lex naturalis, die schon den Stammeltern im Paradies gegeben wurde; das übrige Gesetz ist nur ‚subsequens'. Alles, was über den Dekalog hinaus gegeben wurde, genauer: alles, was über Dtn. 6, 4 u. Lev. 19, 18 hinausgeht, wäre eigentlich zur Gerechtigkeit der Menschen vor Gott unnötig (vgl. adv. Jud. 2; orat. 1). Die spätere Gesetzgebung der Bibel ist zeitlich befristet u. gilt nur bis zum Kommen Jesu Christi. – Damit ist um 200 die Stellung der Väter zum AT weithin umschrieben: man unterschied in wechselnder Terminologie zwischen ewig gültigen Satzungen Gottes u. zeitlich beschränkten (nur für Israel gültigen, ‚fleischlichen') Geboten im AT, wobei die Christen von der Beobachtung der zuletzt genannten befreit sind. – Die ganze Problematik um die Geltung des Gesetzes ist der Kirche schon auf Grund von ntl. Stellen aufgegeben, vgl. Mt. 5, 17f. 21/48; 15, 2/9; Act. 7, 38; Gal. 3, 19/25; Rom. 3, 21f; 7, 7f. 12 u. a.

IV. D. als Mischna. Bei Epiphanius (panar. haer. 9, 2/4. 15, 1ff; 2, 1) bedeutet D. soviel wie *Mischna, d. h. die (Sammlung der) Überlieferungen der jüdischen Ältesten u. Schriftgelehrten. Epiphanius unterscheidet vier Deuteroseis: 1) eine, die unter dem Namen des Mose überliefert wird, d. h. das Dtn.; 2) die D. des Rabbi Akiba, d. h. eine von diesem zu Beginn des 2. Jh. nC. veranstaltete Sammlung u. Redaktion der Mischna; 3) die D. des Adda oder Juda, d. h. die von Rabbi Jehuda Hannasi Ende des 2./Anfang des 3. Jh. veranstaltete Mischnaredaktion, die in der Synagoge kanonisches Ansehen erlangte u. Grundlage der Talmude wurde; 4) die D. der ‚Söhne des Asamonaios', eine Mischna, die heute nicht mehr verifiziert werden kann; vielleicht beruht die Angabe des Epiphanius auf einem Irrtum oder Mißverständnis. Wie vor ihm Euseb. v. Caesarea nennt auch Epiphanius die Rabbinen δευτερωταί = Tanna-

iten, Lehrer der Überlieferung (die Bezeichnung ist für jene Zeit nicht mehr ganz korrekt, da damals die Tannaïten längst ausgestorben u. an ihre Stelle die Amoräer getreten waren). Sie haben die Juden über die über das AT hinausgehenden Gesetze u. Überlieferungen zu unterweisen; sie sind die Träger der jüd. Überlieferung (Euseb. praep. ev. 11, 5; 12, 1), aber auch die berufenen Exegeten des AT. – Hieronymus (in Mt. 22, 23) unterscheidet von den Sadduzäern die Pharisäer als jüdische Sekte; diese legen den Überlieferungen u. Bräuchen (= Deuteroseis) größte Bedeutung bei. Hieronymus nennt den kurz vor der Zeit Jesu lebenden Hillel als Urheber der D. Hillel habe durch die Einführung der D. die Vorschriften des atl. Gesetzes beschmutzt u. ruiniert (in Jes. 8, 11ff). An dieser Stelle gibt Hieronymus auch eine (chronologisch wirre) Übersicht über die jüd. Schriftgelehrtenschulen u. Schulhäupter. An anderer Stelle sagt Hieronymus von den Juden, daß sie das Gesetz Gottes verachten, indem sie daneben u. an seiner Stelle menschliche Überlieferungen, die D., beobachten (in Jes. 59, 12).

V. D. als Bezeichnung jüdischer Überlieferung im allgemeinen. Schon die zuletzt erwähnten Stellen aus Kirchenvätern zeigen, daß der Gebrauch des Wortes D. bei den Kirchenvätern unscharf ist. Vor allem Hieronymus bezeichnet mit D. sehr häufig jüdische exegetische Traditionen zum AT, die ihm durch seinen Verkehr mit Rabbinen oder durch Lektüre älterer Kirchenväter zugekommen sind. Zum überwiegenden Teil handelt es sich dabei nicht, wie der Name D. erwarten ließe, um Sätze des traditionellen Gesetzes (Halakha, Mischna), sondern um Auslegungen u. Ausschmückungen des Bibeltextes in historischer, allegorischer, erbaulicher u. moralischer Art (Haggada, Midrasch). Die Bezeichnung solcher Auslegungen mit D. ist aber nicht durchgängig; Hieronymus nennt solche Erklärungen oft auch ‚traditio' oder ‚fabula'. Dann sind für Hieronymus (wie wohl schon für Euseb.) die jüd. Haggadisten die δευτερωταί. Die Lehrer der Halakha, die Tradenten u. Ausleger des Gesetzes nennt er dagegen ‚Weise' (σοφοί; vgl. ad Algasiam liber: ep. 121). Dabei unterscheidet Hieronymus zwischen von ihm hochgeschätzten, im jüdischen Volke lebendigen Überlieferungen, u. solchen, die nur von einzelnen Lehrern vorgetragen wurden. Aus solchen Traditionen fließen ihm zahlreiche Wort- u. Sacherklärungen zu, grammatische Regeln, wörtliche Exegesen u. Erklärungen schwieriger Ausdrücke im AT, welches Material er kritisch zu verwerten sucht. Gelegentlich macht er der D. den Vorwurf, daß sie sich gegen das Gesetz u. die Wahrheit stelle, daß sie ein Gebilde des menschlichen Herzens sei. Daneben konnte aber Hieronymus auch schon schriftliche Midraschsammlungen benutzen (vgl. in Jer. 29, 21). Bei solcher Benützung u. Verwertung jüdischer Überlieferungen stand Hieronymus in einer Reihe mit früheren Vätern: Barnabasbrief, Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus, vor allem Origenes u. a. Nur daß bei diesen Vätern das jüd. Traditionsgut als παράδοσις (traditio bei den Lateinern) erscheint, sofern sie es überhaupt für nötig erachten, auf den jüd. Ursprung des von ihnen verwerteten Stoffes hinzuweisen. An Umfang ist dieser Stoff sehr beträchtlich, vgl. die Sammlungen Ginzbergs. Vor allem reich an solchen Überlieferungen sind die syrischen Väter Ephräm u. Aphraates. Sporadisch erscheint auch bei späteren Vätern der Terminus D. als Bezeichnung irgendwelcher jüdischer Traditionen, häufig in depreziativem Sinne.

VI. Justinians Novelle 124. Die Novelle war veranlaßt durch einen Streit innerhalb des Judentums über die Frage, in welcher Sprache das AT im Gottesdienst gelesen werden dürfe. Justinian ordnet an, daß das AT in der Umgangssprache gelesen werden solle, wobei er die LXX empfiehlt u. Aquila gestattet. Die Novelle (erlassen 553 nC.) geht aber weiter: im Zuge der den Juden gegenüber repressiven Gesetzgebung verbietet Justinian den Gebrauch der D. im Gottesdienst. Was er dabei unter D. verstand, ist schwer zu sagen. Der Targum als Übersetzung in die (aramäische) Volkssprache kann nicht gemeint sein; Mischna- oder Talmudvorlesungen gehörten nicht zum synagogalen Gottesdienst. Doch dürfte gerade die talmudische Methode bei der Interpretation der Schrift visiert sein. Vielleicht werden mit dem Erlaß die synagogalen Predigten (haggadischer Midrasch) verboten, da sie oft zu antirömischer Polemik benutzt wurden. Möglich wäre auch, daß durch die Novelle das Talmudstudium überhaupt unterbunden werden sollte. Ziel des Erlasses war jedenfalls, die Juden zum christologischen Verständnis des AT u. damit zum Christentum zu bekehren (vgl. die Par-

allele in Corp. Just. 1, 5, 20: Verbot jeglicher Häresie im Reiche).

B. BLUMENKRANZ, Die Judenpredigt Augustins (1946) 40f. 130. – R. H. CONNOLLY, Didascalia apostolorum (1929) LVII/LXIX. – S. DUBNOW, Weltgeschichte des jüd. Volkes 3 (1926) 137. 264. 281. 568. – L. GINZBERG, Die Haggada bei den Kirchenvätern 1 (1899); 2 (1900); 3 (1927); 4 (1929); 5 (1933). – A. HARNACK, Markion² (1924). – H. HODY, De bibliorum textibus originalibus (1705) 238/40. – S. KRAUSS, The Jews in the Works of the Church Fathers: JewQuartRev 5 (1893). – A. MARMORSTEIN, Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century: HebrUnCollAnn 10 (1935). – J. PARKES, The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism (1934) 250/53. – O. RAHNER, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus: MGWJud 14. 16. 17 (1861). – H. J. SCHOEPS, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949) 151f. 155. 158f. 177. 179f. 184. 187; Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüd. Religionsgeschichte: Aus frühchristlicher Zeit (1950) 162f. – E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes 1³/⁴ (1901) 113f. – M. SIMON, Verus Israel (1948) 114/18. – H. L. STRACK, Einleitung in Talmud u. Midrasch⁵ (1921) 16/20.

H. Bietenhard.

Devotio.

Das Substantiv d. ist abgeleitet vom Verbum devovere, das mitsamt seinem Partizip devotus u. anderen Ableitungen (devotare, devotamentum u. ä.) hier mit zu berücksichtigen ist. Einen Überblick über die Gesamtheit der Bedeutungsnuancierungen gibt Tafel.

A. Nichtchristlich. I. D. der Decier. Über die d. als term. techn. des altröm. Sakralrechts handeln maßgeblich vor allem Pernice u. Wissowa, Art. D. Nach Wissowa ist d. eine Sonderform des votum, u. zwar ein Gelübde an die Unterirdischen (Tellus oder Terra Mater u. Di Manes), das nur im Kampf u. nur von einem Magistrat cum imperio (consul, dictator, praetor: Liv. 8, 10, 11; imperatores: Cic. nat. deor. 2, 10) vorgenommen werden konnte. Dabei gibt der Devovierende das feindliche Heer den Unterirdischen zur Vernichtung anheim; seine Gegenleistung besteht darin, daß er sich selbst in den Kreis der zu vernichtenden Personen mit einschließt (vgl. Liv. 8, 6, 10: ex una acie imperatorem, ex altera exercitum Dis Manibus Matrique Terrae deberi). Im Gegensatz zum sonstigen Votum erfüllt der Devovierende seine Leistung vorweg: er sucht den Tod in den Reihen der Feinde. Fällt er, so sind die Unterirdischen auf den Vertrag eingegangen u. zur Gegenleistung, d. h. zur Vernichtung des feindlichen Heeres verpflichtet (Liv. 10, 28, 13). Die d. in diesem Sinne ist als historisches Faktum nur aus den annalistischen Berichten über die d. der Decier bekannt (Vater im Kampf gegen die Latiner iJ. 340 vC.; Sohn iJ. 295 vC. bei Sentinum; der Enkel in der Schlacht bei Ausculum iJ. 279 vC.). Eingehende Untersuchung der Berichte über diese drei Decier bei Münzer, Art. Decius 15. 16. 17: PW 4, 2, 2279/86; gegen Münzers Verdacht, beim Vater habe einfacher Tod in der Schlacht ohne d., beim Enkel die bloße Absicht zur d. vorgelegen, wendet sich F. Altheim 404f. Zum Ritual der d. (Kleidung u. Haltung des devovierenden Feldherrn, Nachsprechen der vom Pontifex vorgesprochenen Formel u. deren Wortlaut) s. Wissowa, Art. D. 277f; ders., Rel. 394. Als Beispiel für den Formalismus des Sakralrechtes u. die daraus sich ergebende Notwendigkeit, einen Priester heranzuziehen, behandelt die d. F. J. Dölger, Vorbeter u. Zeremoniar, ACh 2 (1930) 241/4; vgl. dazu auch F. Schulz, History of Roman Legal Science² (Oxf. 1953) 16. – Liv. 8, 10, 11 erwähnt die Möglichkeit, daß der Devovierende nicht nur sich selbst, sondern auch einen Bürger aus der Legion devovieren kann. Wenn der Feldherr, der sich selbst devoviert hat, am Leben bleibt, so bleibt er impius; für den devovierten, aber am Leben gebliebenen Legionär kann ein Ersatzopfer dargebracht werden (Liv. 8, 10, 12; dazu Wissowa, Art. D. 278). Die vornehmlich sakralrechtliche Deutung der d. durch Wissowa ergänzt Deubner in einer Darstellung, die bei ausführlicher Interpretation der rituellen Details vor allem den magischen Charakter der d. betont, wie vorher schon Bouché-Leclercq (s. dazu Wissowa, Rel. 384_1); weiteres zum Ritual jetzt bei Wagenvoort. – Nach der Schilderung des Rituals, mit dem sich Decius der Vater devoviert, heißt es bei Livius (8, 9, 9f): Decius .. se in medios hostes immisit, .., sicut caelo missum piaculum omnis deorum irae, qui pestem a suis aversam in hostes ferret. Diesen ausschmückenden Vergleich (so Deubner 77f) haben Marquardt, Staatsverw. 3, 269f u. neuerlich

Turchi zum Ausgangspunkt ihrer Interpretation der d. gemacht. Nach Turchi konzentriert der Feldherr bei der d. die ‚miasmi' u. ‚influssi maligni', die auf dem Heere lasten, auf sich u. überträgt sie dann auf die feindlichen Reihen, wo er sie zugleich mit seinem Blut, das er dort vergießt, verbreitet. Turchi läßt die Gründe unberücksichtigt, die bereits Pernice 1156_2 u. Deubner 77f dagegen angeführt haben, daß der bloße Vergleich des Livius vom piaculum zur Grundlage einer Wesensbestimmung der d. gemacht wird. – Die d. in dieser Form bleibt mit dem Namen der Decier verbunden u. wird immer wieder als Beispiel der Aufopferung für das Gemeinwohl genannt (Cic. Rab. Post. 2; nat. deor. 3, 15 [Auffassung der d. als piaculum dem Gesprächspartner unterstellt]; fin. 2, 61; id. Cato 43; div. 1, 51; parad. 12; Sen. benef. 6, 36, 2; epist. 67, 9; Plin. nat. hist. 22, 9; ebd. 28, 12; Val. Max. 5, 6, 6). Zur d. der Decier bei christl. Autoren s. B I. – Aurel. Victor (Caes. 34, 3/7; epit. 34, 3f) berichtet, Claudius II habe sich vor Beginn des Krieges gegen die Goten auf Anraten der sibyll. Bücher devoviert, quippe ut longo intervallo Deciorum morem renovaverit. Alföldi (CAH 12, 191) hält die Nachricht an sich schon für eine legendäre u. tendenziöse nachträgliche Umdeutung; aber auch abgesehen davon kann die Erwähnung der Decier die wesentlichen Unterschiede in der Situation nicht verdecken: die angebliche d. des Claudius erfolgt nicht im Kampfe, u. Claudius sucht nicht in Vorerfüllung des Gelübdes den Tod. Eine weitere Anspielung auf die angebliche d. des Claudius bei Amm. Marc. (16, 10, 3), der auch Kaiser Julian in seiner Rede an die Soldaten beim Auszug gegen die Perser Curtius, Mucius u. die Decier als Vorbilder anrufen läßt (23, 5, 19; s. dazu Altheim 408. 485_{29}).

II. Sonstige Weihung an die Unterirdischen. In der zuletzt zitierten Stelle wird die d. der Decier mit der Aufopferung des Mucius Scaevola (Liv. 2, 12) u. der des Curtius gleichgesetzt. Damit zeigt sich die Vorstellung von der d. bereits weitgehend verschwommen. Mucius gehört überhaupt nicht in den hier zu behandelnden Zusammenhang; der älteste Bericht von der Selbstaufopferung des M. Curtius (Procilius frg. 1 Peter bei Varro l. l. 5, 148) verwendet das Wort d. bzw. devovere nicht, bringt jedoch einen Hinweis, daß die Manes das Opfer eines Bürgers gefordert hätten (zur Sage von Curtius s. Münzer, Art. Curtius: PW 4, 2, 1864f). Bei Livius wird nun berichtet: .. Curtium .. manus nunc in caelum, nunc in patentes terrae hiatus ad deos Manes porrigentem se devovisse (7, 6, 4). Mit der d. der Decier hat die Tat des Curtius gemeinsam, daß ein Selbstopfer zum Wohle der Allgemeinheit stattfindet, dagegen fehlt das Charakteristikum des Gelübdes, mit dessen Vorwegerfüllung man zugleich sich u. die Feinde den Unterirdischen zur Vernichtung anheimgibt. – Ein Gelübde, das an die Unterirdischen gerichtet ist, aber kein Selbstopfer vorsieht, bezeichnet Macrobius als d. (sat. 3, 9, 10). Er teilt die Formel mit, in der die Unterirdischen (Dis pater, Veiovis, Manes) angerufen u. gebeten werden, Verwirrung u. Vernichtung in die Reihen der Feinde zu tragen. Zugleich wird den Unterirdischen das Feindesland nach Evokation der dortigen Götter mit allen seinen Bewohnern anheimgegeben. Ein Opferversprechen für den Fall der Erfüllung der genannten Bitten schließt die Formel ab: si haec ita faxitis.. Zum Schluß werden Tellus mater u. Iuppiter zu Zeugen angerufen mit Gesten, wie sie Livius bei der Schilderung der d. des Curtius berichtet (Hand zur Erde u. zum Himmel gestreckt). Die Formel, die Macrobius mitteilt, stammt frühestens aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. vC. (abgestellt auf die Eroberung Karthagos; Erwähnung des Dis pater: s. Wissowa, Rel. 312_1). Sie enthält zwar zum Schluß ein Votum, aber dessen Erfüllung wird nicht vorweggenommen. Vor allem aber gibt der Devovierende weder sich selbst noch einen anderen Bürger den Unterirdischen preis; als Opfer werden drei schwarze Schafe versprochen. Das Ganze ist keine d. in dem unter I erläuterten technischen Sinne, sondern betrifft die consecratio des Gebietes von Karthago (Wissowa, Rel. 384_6; vgl. *Consecratio I u. die dort angegebene Literatur). Ähnlich wie das Wort consecratio kann auch d. den Sinn von Verfluchung schlechthin annehmen u. synonym für defixio verwandt werden (zur diesbezüglichen Entwicklung von consecratio s. Wissowa, Art. Consecratio: PW 4, 900). Abgrenzend hat A. Audollent in seiner Ausgabe der Defixionum Tabellae (Thèse Par. 1904) XXXVI/XLI den Unterschied zwischen d. u. defixio (s. *Fluch; *Fluchtafeln) für den wissenschaftlichen Gebrauch dahingehend festgelegt, daß d. eine religiöse Handlung in öffentlichem Interesse, defixio dagegen ein Akt des Aberglaubens im Zuge privaten

Hasses oder privater Rache darstellt (frühere Arbeiten von Audollent hierzu im Literaturverzeichnis der genannten Ausgabe; das Ergebnis zusammengefaßt von A. Diès, Notice sur la vie et les travaux de M. A. Audollent: CRAcInscr 1953, 343f). Aber auch Audollent stellt fest u. belegt, daß der antike Sprachgebrauch von devovere u. d. den Bereich der defixio u. darüber hinaus den der exsecratio mit umfaßt; so zB. Tac. ann. 2, 69,3: reperiebantur .. carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum. Im Text einer derartigen Fluchtafel heißt es (Def. tab. 129 Audollent): hunc ego aput vostrum numen demando, devoveo, desacrifico; weitere Belege Tafel 882, 5/40. Auf den Versuch, d. u. defixio zum Ausgangspunkt einer Hypothese über die Entstehung des röm. Rechtes, speziell des Obligationenrechtes zu machen, kann hier nicht eingegangen werden (P. Huvelin, Les tablettes magiques et le droit romain: Annales internationales d'histoire, Congrès de Paris 1900, 2me section [Par. 1902] 15/78; s. dazu die Diskussion aO. 78/81 u. L. Wenger: SavZRom 25 [1904] 431/5). Im Sinne von ‚den Unterirdischen zur Vernichtung empfehlen', ‚verfluchen' kann devovere sich auch auf Abstrakta beziehen; Daedalus, nach des Ikarus Tode, devovit .. suas artes (Ovid. metam. 8, 234). – Weiter verallgemeinert sich der Sprachgebrauch, wenn devotus schlechthin jemanden bezeichnet, der dem Tode bestimmt ist, ohne daß irgendeine Verfluchung voranging, so zB. Soldaten; vgl. Lucan. 4, 272: .. ut Caesar vidit .. ad certam .. devotos tendere mortem; id. 4, 533: stabat .. devota iuventus.

III. Aufopferung für Herrscher u. Staat. Im Jahre 27 vC. überbot nach dem Bericht des Cass. Dio (53, 20, 2f) ein gewisser Sextus Pacubius oder Apudius alle anderen Schmeichler des Augustus, indem er sich im Senat dem Augustus nach Art der Spanier devovierte (καθωσίωσε) u. auch die anderen anhielt, desgleichen zu tun. Über den keltiberischen Brauch, daß Männer ‚ihr Schicksal mit feierlichen Schwüren an das ihres Führers ketteten', handelt Fiebiger, Art. Soldurii: PW 3A, 1, 915. Schon Caesar berichtet von den devoti, quos illi Soldurios appellant (bell. Gall. 3, 22, 1f), u. Sallust (hist. 1 frg. 125) erläutert: se regibus devovent et post eos vitam refutant. Von einem vorwegerfüllten Gelübde zwecks Vernichtung von Feinden, auch von einer Weihung an die Unterirdischen ist hier nicht die Rede; der Kern des keltiberischen Brauches lag wohl darin, daß man den, dem man sich devoviert hatte, nicht überleben wollte (Val. Max. 2, 6, 11: Celtiberi nefas esse ducebant proelio superesse, cum is occidisset, pro cuius salute spiritum devoverant). Hieraus entwickelte sich eine allgemein übliche Ergebenheitsbeteuerung bei der Anrede an den Herrscher (so Cass. Dio 53, 20, 4 im Anschluß an die oben zitierte Stelle). Die ursprüngliche Vorstellung hinter dem formelhaften Sprachgebrauch ist etwa diese: nicht den Tod der Feinde, sondern Heil u. Leben des Herrschers will man erzwingen, indem man das eigene Leben in einem Akt der d. anbietet oder faktisch hingibt; s. zum Tode des Antinous Cass. Dio 69, 11,3 u. Hist. Aug. v. Hadr. 14, 6. Neben dieser konkreten Vorstellung steht dann der ganz allgemeine Gebrauch von se devovere = sich ergeben. Vgl. Fronto epist. 3, 16/9 van den Hout: quid iste Fronto tantum boni fecit .. ? caput suum pro te aut parentibus tuis devovit? succidaneum se pro vestris periculis subdidit? u. demgegenüber epist. 37, 14f: merito ego me devovi tibi, merito fructus vitae meae omnes in te ac tuo parente constitui. – Etwa seit dem Beginn des 3. Jh. erscheinen Dedikationsinschriften an den Kaiser, in denen sich der Stifter als devotus numini maiestatique eius u. ä. bezeichnet. Die früheste datierbare Inschrift mit der voll ausgebildeten Formel ist nach Gundel 130f CIL 6, 1058 = Dessau 2157 vJ. 210 nC. Einzelne ähnliche Formen erscheinen bereits um die Jahrhundertwende; ganz vereinzelt ist ein Vorläufer aus hadrianischer Zeit (Gundel 143. 138_0). Wissowa sieht in dieser Formel eine schwache Erinnerung an die zur Zeit des Augustus geübte d. pro salute principis (Art. D. 280). Aber es ist festzuhalten, daß diese Formel sich nicht wie eine schwache Erinnerung allmählich verliert, sondern zum Ausgangspunkt der in diesem Abschnitt zu schildernden Entwicklung wird, auf die Wissowa nicht mehr eingeht. Der allgemeinste, am wenigsten spezifische Sinn von se devovere, nämlich sich ergeben, hingeben, drückt zusammen mit dem Wort numen eine neue religiöse Vorstellung aus: man denkt nicht mehr an die Unterirdischen, auch nicht mehr an die Hingabe des eigenen Lebens zum Heile des höchstgestellten Mitmenschen (aber immerhin Mitmenschen) wie bei der d. pro salute principis. Wenn hier an Hingabe des Lebens

gedacht wird, dann nicht in dem Sinne, daß einer den Tod sucht, sondern dergestalt, daß alle Kräfte u. Handlungen in den Dienst des Gottkaisers, des numen praesens, gestellt werden (für die völlige Umwertung der Götterwelt zu Ehren des numen praesens verweist Ensslin 38_7 auf CIL 14, 2596; dort Caracalla so bezeichnet). Ensslin betont entgegen andersartigen Meinungen, daß die Formeln devotus numini eius bzw. numini maiestatique eius religiöse Bedeutung gehabt haben (43; dort Hinweis auf weitere Belege). Aufschlußreich dafür ist die Inschrift CIL 13, 6754 vJ. 213 aus Mainz, in der Q. Iunius Quintianus, legatus pro praetore Germaniae superioris, den Caracalla als Deus invictus Sol Imperator Caesar u. sich selbst als devotissimus numini eius dicatissimusque bezeichnet. Außer militärischen Einheiten u. deren Kommandanten nennen sich auch Städte u. Provinzen devotae. Vgl. CIL 13, 9104 vJ. 220: civitas Ulpia s(altus?) N(icerini?) devotissima (zur Ergänzung s. Mommsen, Röm. Gesch. 5, 146_1); CIL 3, 8257: splendidissima et devotissima numini eorum provincia Moesia superior; CIL 8, 22672: Lepcis (= Leptis) Magna inclita fide, devotione praestans. Die nähere Bestimmung numini.. kann, wie einige der genannten Beispiele zeigen, fehlen, ohne daß der Sinn der Formel sich ändert. D. schlechthin bezeichnet eine Gesinnung der loyalen Ergebenheit gegenüber Kaiser u. Staat, sowie Handlungen u. Leistungen, die aus derartiger Gesinnung entspringen. An diese Gesinnung appelliert Diokletian in seinem Preisedikt (2, 23 [9 Mommsen]: cohortamur omnium devotionem); sie ist auch gemeint, wenn in einer Verfügung De famosis libellis (Cod. Theod. 9, 34, 7, 6) jeder, der devotionis suae ac salutis publicae custodiam gerit, auf den ordentlichen Rechtsweg beim Kampf gegen Mißstände verwiesen wird (auch Belege aus dem nachkonstantinischen Recht u. aus Autoren wie Vegetius sind hier im nichtchristlichen Teil heranzuziehen, insoweit sie den Sprachgebrauch, wie er sich in der Zeit des Übergangs vom Prinzipat zum Dominat herausgebildet hat, unbesehen übernehmen). Das Einschreiten gegen Deserteure gilt als publicam devotionem vindicare, als Rächung eines Treubruches gegen den Staat (Cod. Just. 3, 27 rubr.; s. Heumann-Seckel, Handlexikon z. d. Quellen d. röm. Rechts[9] [1907] s. v.). D. ist die Treue einzelner Städte u. Reichsteile (Beispiele oben; vgl. auch Hist. Aug. v. Maxim. et Balb. 11, 3; Cod. Theod. 9, 38, 9, 1: devotissimae nobis provinciae Lyciae) u. die Zuverlässigkeit von Bundesgenossen (Hist. Aug. v. Hel. 9, 1: .. ut Marcomanni populo Romano semper devoti essent atque amici); gentes devotae heißen freundliche Ausländer, die mit Rom Handel treiben (Cod. Theod. 4, 13, 8, 2). Insbesondere aber ist die d. eine Tugend der Soldaten, Beamten u. Bürger. Vegetius, selbst hoher Offizier, rühmt sich, das Material zu seiner Schrift fidei ac devotionis intuitu zusammengetragen zu haben (r. milit. 1, 28; vgl. 2 prooem.); d. geht einher mit Bereitwilligkeit zu Anstrengungen (ebd. 2, 8), Rührigkeit (2, 9) u. Disziplin (3, 4: in omnem disciplinam artissima severitate teneantur nihilque aliud nisi devotionem moderationemque custodiant). Sie verhilft zur Beförderung (.. cum ad huius vocabuli dignitatem [i. e. primicerii protectorum domestic.] devote ac strenue militando pervenerint: Cod. Theod. 6, 24, 10) u. wird ihrerseits durch steuerliche u. sonstige Bevorzugung gefördert (ipsorum .., qui militaturi sunt, privilegiis accedentibus facilius d. provocatur: Cod. Theod. 7, 13, 7, 22f; Einzelheiten zB. auch 7, 13, 6, 3). Dabei hat d. auch den Charakter der Freiwilligkeit, so ist milix (= miles) de numero devoto ILCV 529 nach Diehls Note zSt. ein Freiwilliger. Für die in den Codd. Theod. u. Justin. häufige Wendung devoti(ssimi) milites erübrigen sich Einzelbelege. Den andersartigen Dienstverhältnissen entspricht die d. der Beamten: Diensteifer (devotionis studium: Cod. Theod. 5, 8, 1,1; vgl. 11, 7, 20, 7; 15, 1, 37, 7), der sich besonders in der pünktlichen u. präzisen Durchführung kaiserlicher Erlasse zeigt (devota executio: Cod. Theod. 11, 30, 65, 7). Unter Bezugnahme auf den einfachen Bürger wird d. zum gängigen Ausdruck für pünktliche Entrichtung der Steuern (Cod. Theod. 11, 1, 20, 2 u. Pharr dazu), u. zwar mit dem Schein der Freiwilligkeit. So wird Cod. Theod. 11, 1, 34, 4 verfügt, eine Zwangseintreibung (exactio) mit militärischen Mitteln dürfe erst statthaben, nachdem dem Steuerpflichtigen vier Monate Zeit für eine spontanea d. gelassen worden sei (d. u. necessitas beim christl. Almosen gegenübergestellt durch Salvian. ad eccl. 1, 28 [CSEL 8, 233]). Devotus ist dementsprechend der pünktliche Steuerzahler (Cod. Theod. 12, 1, 126, 1: principales devoti et nihil debentes; vgl. 13, 9, 4, 12; 12, 1, 186, 3). D. bezeichnet aber nicht nur die Bereitwilligkeit u. die pünktliche Zahlung

als Handlung, die der Ergebenheit dem Staat gegenüber angemessen ist (pro devotione, quae Romano debetur imperio: Cod. Theod. 12, 13, 6, 2f; bezieht sich auf *Aurum coronarium); auch die materielle Leistung selbst heißt so, zB. in einem Fall, wo infolge von Organisationsfehlern die Transportkosten das Aufkommen übersteigen (ut plus haberet dispendii translatio quam devotionis inlatio: Cod. Theod. 11, 1, 22, 3; weitere Beispiele ebd. 5, 13, 4, 15; 13, 1, 19, 1; 7, 24, 1, 3). D. in diesem Sinne kann griech. durch εὐσεβῆ τελέσματα wiedergegeben werden (O. Seeck, Gesch. d. Unterg. d. antiken Welt 2 Anh.[2] [1921] 559 [297_{10}] zu Corp. Papyr. Rainer 1, 55; weitere Belege bei F. Preisigke, Wb. d. griech. Papyrusurk. 1, 621 s. v. εὐσεβής 4). Verallgemeinernd heißt im Cod. Just. 8, 39, 4 die Anerkennung einer Schuldverpflichtung d. (Gegensatz indevotio). – Neben die allgemeine Steuerlast trat für bestimmte Kreise die Verpflichtung, Spiele zu geben; auch hierfür findet sich die Bezeichnung d. Der Zusammenhang, in dem das Wort d. in der Inschrift über die Säkularspiele vJ. 204 nC. steht, ist unklar; CIL 14, 2080 stellt eine Ehreninschrift aus Lavinium dar für jemanden, qui post multum temporis editionem devotionis renovavit et iteravit. Genannt sei schließlich Cod. Theod. 15, 5, 4, 5; dort wird Leuten aus der Provinz, die sich mit dem Ausrichten von Spielen für die Stadt Rom übernommen hatten, verordnet, sie sollten sich auf die solitae devotionis officia, d. h. das Veranstalten von Spielen an ihrem Heimatorte, beschränken; vgl. auch 15, 5, 5, 16.

IV. Anrede u. Titel. D. ist kein eigentlicher Rangtitel, sondern eine Ehrenbezeichnung. Für ‚d. tua' als Anrede eines Kaisers an einen hohen Beamten nennt Hirschfeld 27 als frühestes Zeugnis Mos. et Rom. leg. coll. 15, 3, 8 (Diokletian an den Proconsul Africae; zur Datierung, vermutlich 297, zuletzt E. H. Kaden: Festschrift H. Lewald [1953] 56). Ebenso wird iJ. 317 der rationalis Hispaniae vom Kaiser angeredet (Cod. Theod. 10, 11, 1, 4); verbunden mit einer synonymen Anrede Cod. Theod. 7, 20, 1, 4f: edictum ad devotionem tuam misimus, ut et dicatio tua et cuncti alii recognoscant .. D. mea als Selbstbezeichnung eines Kaisers ist singulär u. schwer erklärlich (Constantius nach Cod. Just. 10, 48, 7). – Seit der zweiten Hälfte des 4. Jh. tragen Subalternbeamte den Titel vir devotissimus, griech. καθωσιωμένος (Hirschfeld 29, dort auch Belege aus Papyri). E. Böcking in seinem Kommentar zur Not. dign. (1839/53) *413 führt memoriales, laterculenses, epistolares u. libellenses als Träger dieses Titels an; zu nennen wären ferner agentes in rebus (Cod. Just. 12, 21, 7, 1) u. cubicularii (ebd. 12, 5, 4).

B. Christlich. I. Allgemein. Alle außerhalb christlichen Einflusses entwickelten Bedeutungen von d., die dauernd nebeneinander bestehen bleiben u. jeweils nur im Satzzusammenhang zu unterscheiden sind, werden auch im christlichen Sprachgebrauch beibehalten. Minucius Felix u. Augustinus erwähnen ausdrücklich die wohl allgemein bekannte d. der Decier (Oct. 7, 3; civ. Dei 5, 18). Auch die Bedeutung von d. ‚Fluch, Verwünschung' wird nicht gemieden (PsCypr. aleat. 9: maledicunt, se devovunt; Aug. c. Faustum 14, 1: Christum .. diro devotionis convicio lacessivit). An die Stelle von d. tritt gerne auch devotatio, devotamentum, devotare; diese Formen dienen besonders zur Übersetzung des bibelgriechischen ἀνάθεμα u. seiner Ableitungen (Tert. scorp. 2, 11; PsCypr. rebapt. 9; Aug. heptat. 4, 40: anathema sit: hinc vulgo ductum est, ut devotatio dicatur; ibid. 4, 41: anathemare, quod vulgo dicitur devotare; Act. 23, 14 Vulg.). D. kann gelegentlich auch votum ersetzen (Tert. adv. Marc. 4, 23, 10f). Die Christen verwenden wie die Heiden d. am häufigsten in seiner verblaßten Bedeutung zur Bezeichnung des devotionis affectus. Bei der weitgehenden Gleichheit des paganen u. christlichen Sprachgebrauchs genügt es, im folgenden nur den christlichen Bedeutungszuwachs für den Ausdruck d. darzustellen.

II. D. als Gesinnung. In der Sprache der militia christiana wird die Soldatentugend der fides et d. (Treue u. ergebener Gehorsam) auf den miles christianus übertragen. Die ältesten Belege dafür finden sich bei Cyprianus (laps. 13: sacramenti mei memor devotionis ac fidei arma suscepi; ep. 58, 10); besonders gerne spricht Lactantius von der christlichen fides et d. mit ihrem vollen militärischen Klang, von der Treue u. dem Gehorsam der Soldaten Christi (Lact. inst. 5, 22, 17: contra milites eius [i. e. dei], ut devotionem ac fidem suorum vel probet vel corroboret; opif. 19, 9; mort. 16, 8). Da fides aber immer ausschließlicher den christlichen Glauben bedeutet, verliert fides et d. gegen Ende des 4. Jh. bei Ambrosius die militärischen Nebentöne (Ambros. de Cain 2, 5, 17; de Isaac 4, 21;

de Nabutha 16, 67; exam. 4, 2, 7; sacram. 6, 5, 21; vgl. auch Cod. Theod. 16, 8, 23: d. fidei); fides ist nun der Glaube, d. frommer Gehorsam gegen Gott; besonders Abraham wird wegen seines gläubigen Gehorsams bei der Opferung des Isaak gerühmt (Ambros. de Abrah. 1, 5, 32; de Cain 2, 1, 6; früher schon Cypr. ep. 58, 5: Abraham ... deo fide devotionis obsequitur). Diese ganz verchristlichte Bedeutung von fides et d. hat auch die Stelle im Canon missae: quorum tibi fides cognita est et nota d. (Stuiber 143/6). D. hat auch ohne militärischen Nebenton die Bedeutung von Gehorsam, wobei es in der Schwebe bleibt, ob mehr die Gesinnung oder die Tat des Gehorsams gemeint ist (Tert. scorp. 5, 12: auditum transgressionis auditu devotionis limantes; Lact. inst. 6, 23, 9: huic divinae legi summa devotione parendum est). Die verblaßte Bedeutung von devotus ‚ergeben' gewinnt im christlichen Bereich neue Kraft, wenn sich ein Christ betont als deo devotus bezeichnet, wie es häufig auf Inschriften geschieht (ILCV 3, 333 s. v.); vielleicht bestehen Zusammenhänge mit dem inschriftlichen devotus numini maiestatique eius (i. e. imperatoris), das im Anfang des 5. Jh. verschwindet, ‚als sich das Christentum endgültig auf der ganzen Linie siegreich durchgesetzt hatte' (Gundel 134). Ein devotus darf in spätlateinischer Manier abstrakt mit d. angesprochen werden (Coll. Avell. ep. 53, 3; 174; Sacram. Gelas. 2, 1: vestra d., sanctissimi fratres). Während sich diese christliche Anrede mit d. nur auf die d. gegen Gott beziehen kann, wird im staatlichen Bereich die d. gegen den Höhergestellten gemeint sein (Aug. ep. 88, 2 [Anulinus an den Kaiser]; Greg. M. ep. 2, 34). Auch eine Gemeinschaft der deo devoti darf als d. bezeichnet werden, so daß d. inhaltlich der Bedeutung von Kirche nahe kommt (Sacram. Veron. [Leonianum] nr. 292 Mohlberg: christianae devotionis universitas; nr. 605: Romana securitas et d. christiana; nr. 1132: Romana d.). Diese Romana d. ist nicht die römische Christengemeinde, sondern ‚die römische Menschheit, die mit der Kirche gleichgewordene, dem Christentum ergeben ist, das christliche imperium Romanum' (G. Tellenbach, Römischer u. christlicher Reichsgedanke = SbH 1934/5, 1, 15). Bereits Ambrosius spricht ähnlich: denique gentilitas non est, d. autem manet in aeternum (expos. Ps. 118, 3, 41). In einem ganz besonderen Sinn werden die christlichen Jungfrauen als devotae bezeichnet, weil sie virgines, puellae deo devotae sind, deren d. zunächst in der inneren Hingabe an Gott durch das propositum castitatis besteht (Ambros. virginit. 56; Conc. Valentin. I cn. 2; Conc. Tol. I cn. 16. 19; Conc. Aurel. III cn. 16; Conc. Barcin. cn. 4; Pelag. ep. ad virg. devotam [PL 17, 599 ff]; Isid. etymol. 19, 31, 4). Da dieses immer mehr im kirchlichen Akte der velatio, benedictio oder consecratio virginum seinen Ausdruck findet u. diese consecratio auch als d. bezeichnet werden kann, werden die Jungfrauen auch wegen der d. im Sinne der Jungfrauenweihe als devotae bezeichnet (Sacram. Veron. nr. 1104 Mohlberg).

III. D. als Akt. In einer zweiten Gruppe von Bedeutungen läßt sich d. umschreiben als Beobachtung, Dienst, Leistung, die aus der Gesinnung der d. hervorgehen; d. als Beobachtung im kultischen Bereich nähert sich vielfach dem Sinne von religio (Hist. Aug. v. Heliog. 3, 5: Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianorum devotionem illuc transferendum; Tert. ieiun. 14, 2: d. temporum et dierum et mensium et annorum; Leo M. serm. 17, 1: ex ... ecclesiastica devotione demonstratur; Prosp. vocat. omn. gent. 1, 12: d. concorditer tenet). D. als fromme Beobachtung umschreibt kirchliche Kulthandlungen nur im allgemeinen, so daß die genauere Bestimmung des jeweils gemeinten Kultakts nur aus dem Zusammenhang zu gewinnen ist. Dies ist besonders gegenüber dem Versuch von A. Daniels zu betonen, der für d. genau unterscheidbare usuelle Wortbedeutungen glaubt feststellen zu können. Das d. eigentümliche Schweben u. Schillern der Bedeutung muß selbst dann beachtet werden, wenn d. in zahlreichen Fällen als bestimmter Akt verstanden werden muß. Im folgenden sind nur die Bedeutungen von d. mit ihren Belegstellen angeführt, die hinreichend sicher sind; auch in zahlreichen anderen Fällen mag d. mehr als Akt denn als Gesinnung zu deuten sein, ohne daß eine sichere Entscheidung möglich ist. D. als Bezeichnung eines Kultaktes bezieht sich meistens auf die Eucharistiefeier oder auf das mit einer solchen Feier begangene Fest. Ganz sicher ist ein Kultakt gemeint, wenn d. mit zeitlichen Bestimmungen versehen ist oder als ‚Dienst' umschrieben wird: d. continua (Sacr. Veron. nr. 378); frequens (nr. 69. 329); hodierna (nr. 285. 700); incessabilis (nr. 1204); annua (Sacr. Gelas. 2,

85); solita (ibid. 1, 29; 2, 1); piae devotionis obsequia (Sacr. Veron. nr. 600); piae devotionis officium (nr. 383. 846); d. nostrae servitutis (nr. 494); obsequium religiosae devotionis (Sacr. Gelas. 1, 42 für Lichtsegen); lehrreich ist der Anklang dieser Wendungen an Cod. Theod. 15, 5, 4, der im Hinblick auf Spiele sagt: solitae devotionis officia implere. Die Vigilfeier vor dem Weihnachtsfest ist gemeint, wenn es heißt: devotionibus acta sollemnibus (Sacr. Gelas. 1, 3). Haec. d. ist die sacrificii oblatio bei Leo M. ep. 9, 2; im Hinblick auf das Epiphaniefest sagt Leo M. sermo 34, 1: vocante nos ad hanc devotionem ipsa recurrentium temporum lege; Augustinus schreibt bei der Zeitbestimmung des Weihnachtsfestes: revolutum diem anni, quo ipsa res facta est, festa devotione signari (ep. 55, 2). Auch der Psalmengesang der Mönche kann d. genannt werden: laudandi deum d. distributa; d. matutina (Consult. Zacchaei 3, 3); antiqua est vigiliarum d. (Nicet. Remes. vigil. 4); devotionis suae servitium (Bened. reg. 18). D. paenitentiae, quam gessit eius (i. e. defuncti peccatoris) affectus ist die Leistung der Kirchenbuße, die der Sünder vorhatte, aber nicht mehr erfüllen konnte (Sacr. Veron. nr. 1145). Schließlich ist auch das Fasten eine Art der d.: sollemnis d. ieiunii ist die Beobachtung des herkömmlichen Fastens (Sacr. Veron. nr. 913; vgl. Sacr. Gelas. 1, 25; 1, 83); illius mensis instaurata d. (Sacr. Gelas. 1, 82); observantia legitima devotione perfecta (Sacr. Gelas. 1, 19; 1, 26). Über die Jungfrauenweihe als d. ist bereits oben (Sp. 860) gesprochen worden. Zum Ganzen vgl. auch *Opfertod.

F. Altheim, Italien u. Rom 2[2] (1941) 402/8. – A. Bouché-Leclercq, Art. D.: DS 2, 113/9. – L. Cesano, Art. D.: Ruggiero, DizEpigr 2, 2, 1712/6. – A. Daniels, D.: JbLw 1 (1921) 40/60. – L. Deubner, Die D. der Decier: ARW 8 (1905) Beiheft 66/81. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbM 1943, 6. – H. G. Gundel, Devotus numini maiestatique eius: Epigraphica 15 (1953 [erschienen 1955]) 128/50. – O. Hirschfeld, Die Rangtitel d. röm. Kaiserzeit = SbB 1901, 25. – A. Pernice, Zum röm. Sakralrechte 1 = SbB 1885, 51, 1156f. – C. Pharr, The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, a Translation with Commentary (Princeton 1952). – A. Stuiber, Die Diptychonformel für die nomina offerentium im röm. Meßkanon: EphLit 68 (1954) 127/46. – Tafel, Art. devotamentum, devovere usw.: ThesLL 5, 878/85. – N. Turchi, La religione di Roma: Storia di Roma 18 (Bologna 1939) 151f. – H. Wagenvoort, Roman Dynamism (Oxf. 1947) 31/4. – G. Wissowa, Art. D.: PW 5, 277/80; Rel., Register.

A: K. Winkler; B: A. Stuiber.

Devotionalien. Der Ausdruck D. ist modernen Ursprungs u. bezeichnet alle Gebrauchsgegenstände der privaten Religiosität; das Handelstechnische klingt dabei stark an. Der Antike ist der Begriff unbekannt; sie kennt wohl die religiöse Haltung, die es uns erlaubt, verschiedene Dinge, die die ‚fromme Ergebenheit' sinnfällig werden lassen, mit einer modernen gemeinsamen Benennung zu umgreifen, wenn auch in einem etwas obliquen Sinne. Unter D. darf man in einem weiteren Sinne alle Gegenstände verstehen, die im privaten Bereich Ausdruck der ‚religiösen Ergebenheit' sind. Aus verschiedenen Motiven kann der Gläubige sich gedrängt fühlen, außer durch die Darbringung von Opfern der Gottheit seine Verehrung zu bekunden, ihr Gegenstände zu weihen, die man als Ex-voto, Votive, Weihegaben bezeichnet. Aus zwei Gründen muß ihre Behandlung hier ausscheiden: Einmal haben sie oft einen öffentlichen Charakter; sie gehören nicht immer der privaten Sphäre an. Zum anderen gehen sie den Weg vom Menschen zur Gottheit, vom Spender zum Heiligtum. Der Fromme löst sich von ihnen. Für die Dinge, die hier mit D. bezeichnet werden, ist es umgekehrt gerade wichtig, daß sie den anderen Weg gehen, von der Gottheit zum Menschen. Was das Material betrifft, bzw. den dargestellten Gegenstand, so kann das gleiche Objekt Ex-voto u. D. in unserem Sinne sein. Die Eigenart der D. besteht in dem ‚Zurhandsein', da sie dem Träger u. Besitzer zur Verfügung stehen, daß seine Frömmigkeit u. Andacht durch den Gebrauch stets neue Nahrung zu finden vermögen. So machen die Pilgerandenken eine große Gruppe aus im Bereich der D. Die Segenskraft, die den D. innewohnt oder anhaftet, bestimmt den Wert für den Besitzer oder Träger. Sie kann verschiedenen Ursprungs sein; sie kann ihnen an einer hl. Stätte gegeben worden sein. Die bildliche Bezugnahme auf die Gottheit, auf die verehrte Person, steht hier neben vielen anderen Möglichkeiten. Überreste des Opfers, Gegenstände, die durch Berührung mit dem Kultobjekt, oder dem Altar, oder dem Grab usw. ihre Segenskraft empfangen haben, finden sich neben solchen, deren Schätzung allein darauf beruht,

daß sie aus dem hl. Bezirk, dem Temenos, stammen. Der Ort der Herkunft braucht keineswegs ein berühmter Kultort, etwa ein Wallfahrtsort zu sein. Die Herkunft aus einem beliebigen Heiligtum genügt. Hierher gehören auch die Überreste oder Berührungsgegenstände einer geheiligten Person, mag sie noch leben oder bereits tot sein. In anderer Weise kann die Segenskraft der D. stammen aus der empfangenen Weihe, die ihr durch das Weihegebet des Priesters oder eines mit der Gottheit in naher Beziehung stehenden Menschen verliehen wird. Besprengung mit Wasser, Öl u. dergl. vermag das Weihegebet zu ersetzen oder zu ergänzen. Grundsätzlich ist kein Gegenstand ungeeignet, Träger der Segenskraft u. damit D. zu werden. Der Weihesegen wird darum auch Nahrungsmitteln, wie Brot u. Früchten, gegeben. Diese Gruppe der D. verdient jedoch eine eigene Behandlung (*Eulogie). Die meisten D. kann man noch unter einem anderen Gesichtswinkel betrachten, dem der Aufgabe, die sie nach der Intention des Trägers haben. Sie sollen Schutz gewähren (*Phylakterion, *Reliquien), sie sollen das Unheil abwehren (*Amulett) und lassen dann die Förderung der frommen Devotion leicht aus dem Blick kommen. Nach dieser Zustutzung des modernen Begriffs auf die antiken Verhältnisse soll hier das Material dargeboten werden. Da die Verhaltensweisen der Menschen im Bereich der privaten Devotion sich sehr gleichen, scheint eine Aufgliederung in nichtchristliche u. christliche Vorstellungen für die Behandlung des Themas hinreichend zu sein.

A. Nichtchristlich. Mit den D. ging es wie mit den Antworten auf die Orakelfrage: Bleitäfelchen mit verschiedenen Fragen sind in Dodona u. anderswo gefunden worden; die Antworten wurden in alle Welt getragen u. gingen verloren (Nilsson, Rel. 1, 156f). Man konnte an allen hervorragenden Kultstätten, aber auch fast an allen Tempeln Figuren aus Ton, Blei u. anderem Material erstehen, die dann entweder als Votivgabe im Tempel blieben oder als D. nach Hause mitgenommen wurden (DS 2, 363/82; hatten sich die Weihegaben im Tempel angehäuft, so wurden die kostbaren in Schatzhäusern geborgen, die Alltagsware wurde vergraben: Nilsson, Rel. 1, 75ff). In Knidos zB. stand im Heiligtum der Aphrodite ein Gabentisch für die Votive, die man an Ort und Stelle kaufte; die gleichen Gegenstände nahm man als D. mit nach Hause (Ch. Blinkenberg, Knidia [Kopenh. 1933] 19; ähnlich in Athen auf der Akropolis: W. Judeich, Topographie von Athen[2] [1931] 242f). Die dort angebotene Keramik, ziemlich lasziven Charakters (Ps-Lucian. am. 11/6 [2, 212 Jacobitz]), muß man sicher ebenso häufig unter der Rubrik ‚Nippsachen‘ einordnen wie unter D. Das gilt allgemein besonders für die Aphrodite- u. Venusfiguren (alle Museen u. Sammlungen sind voll von solchen Figuren; vgl. etwa: R. Kekulé, Die antiken Terrakotten 1 [1880] 25; Merkur [Taf. 38, 5; 39, 4]; Mars [38, 3]; Aeskulap [40, 1]; Bacchus [40, 2]; andere Exemplare zahlreich in C. Lecuyer, Terres cuites de Tanagra et d'Asie mineure [1883] 15 Pl. 7 u. ö.; W. Froehner, Terres cuites d'Asie 1/2 [1886] Taf. 4. 44 u. ö.; D. Fimmen, Die kretisch-mykenische Kultur[2] [1924] 68; B. Meissner, Die babylonischen Kleinplastiken [1934] 11f; B. Landsberger, Die Religion der Babylonier u. Assyrer = Bilderatl. 6, 46f; W. Weber, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten [1914]; P. Perdrizet, Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet [1921]). So hatte sich in Ägypten ein Schreiber die Figur des Thot auf seinen Tisch gestellt (A. Erman, Die Religion der Ägypter [1934] 140). Die Figuren der Toëris u. des Bes waren beliebt als Schutzmittel (ebd. 146f), ebenso auch der Horusknabe, den man als täglichen Nothelfer auf Hausaltären findet (W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde [1918] 360. 369; U. Wilcken, Chrestomathie der Papyruskunde [1912] 449). Das Bildchen des Gottes Onuris hing man sich gern als Amulett um (Dölger, ACh 4 [1934] Taf. 3; Erman aO. 148; Abb. 58). Der König von Mitanni schickte dem befreundeten Pharao ein Götterbild (Erman aO. 151). Skarabäen (PW 3 A 1, 452/9) sollten Lebende u. Tote schützen, denen man die Uschebti's scheffelweise mit ins Grab gab (L. Speleers, Les figurines funéraires égyptiennes [Brüssel 1923] 5f u. ö.; A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter [1890] 163f). Reiche hatten Privatkapellen mit großer Bildausstattung (Schubart aO. 358; H. Bonnet, Ägyptische Religion = Bilderatl. 2/4, 102. 72. 73; G. Roeder, Volksglaube im Pharaonenreich [1952] 95). Die gleichen Bildtypen finden sich in der späten Zeit ebenso als D. wie als Funeralbeigaben (Kaufmann, Koropl. 30). So ließ sich in Antinoë eine reiche Frau mit ihrem ganzen Hausheilig-

tum samt allen Göttern bestatten (A. Gayet, L'esploration des nécropoles de la montagne d'Antinoë = Annales du Musée Guimet 30 [1903]; Kaufmann, Koropl. 31, Taf. 12; Altärchen u. Aedicula für Götterfiguren ebd. 118f Taf. 38). Opferweihbrot pflegte man als D. aus allen Tempeln mit nach Hause zu nehmen (Cyrill. Hieros. cat. mystagog. 1, 7; Herond. mim. 4, 93f; die literarischen Zeugnisse für dieses ‚Gesundheitsbrot' bei Dölger, ACh 1 [1929] 5f). In Rom bewahrte der Flamen Dialis eine Art Opferkuchen in einer Kapsel am Kopfende seines Bettes auf (Gell. 10, 15, 14). Fromme Pilger waren darauf bedacht, von den Wallfahrtsorten Andenken oder geweihte Sachen mitzunehmen. Das konnte Asche vom Opferaltar sein (aus Lebena; vgl. S. Herrlich, Antike Wunderkuren, Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin [1911] 33), aber ebenso ein Abbild des ganzen Tempels, wie etwa in Ephesus (Act. 19, 24; Nilsson, Rel. 1, 520). Von Hierapolis in Syrien nahmen die Pilger Fische aus Gold, Silber oder anderem Metall mit (Dölger, Ichth. 2, 204), aber auch Bleifigürchen der Atargatis gab es (P. Perdrizet, À propos d'Atargatis: Syria 12 [1931] 270, Taf. 54), ebenso Täfelchen mit der Darstellung des Heliopolitanus (S. Ronzevalle, Jupiter Héliopolitain: MélBeyr 21 [1937] 13/5) oder der Ephesia (DS 1, 255). Daß es fromme Übung war, solche Bilder zu tragen, erfahren wir aus 2 Macc. 12, 40, wo erzählt wird, daß die jüdischen Gefallenen Bilder des Gottes von Jamnia bei sich trugen, die sie sich bei der Eroberung des Wallfahrtsortes angeeignet hatten. Nach jüdischer Überlieferung trug auch die Ammoniterin, die den Propheten Bileam versuchte, ein Götterbild an ihrem Busen (Strack-B. 3, 793; Dölger, ACh 4 [1934] 68f). Dabei denkt man an den Oberpriester der Kybele, der das Bild seiner Göttin auf der Brust trug (Dölger, ACh 4 [1934] Taf. 4). Sulla führte ein Bild des Apollo von Delphi bei sich, zog es bei Gefahren hervor u. küßte es (Plut. Sulla 29, 11f). Ähnliches ist von anderen bekannt. Der Philosoph Asklepiades war im Besitz einer Figur der Dea Caelestis (Amm. Marc. 22, 13, 3); Apuleius v. Madaura führte das Bild der von ihm verehrten Gottheit mit in seinem Reisegepäck (apol. 63; vgl. Horat. c. 2, 18, 26f). Diese Übung, ein Götterbild bei sich zu tragen, war wohl allgemein (Epict. diss. 2, 8, 12). Die Figuren waren klein wie die Votivgaben der einfachen Leute (R. Herzog, Wunderheilungen v. Epidauros [1931] 30. W 55. 134). Götterbilder wurden als Handelsware überall verkauft (Philostr. v. Apollon. 5, 20); einfache Leute, vielleicht auch Schmarotzer im üblen Sinne, trugen Bildchen der Demeter u. des Dionysos als der Patrone der Volksnahrung Brot u. Wein bei sich, um durch göttliche Hilfe das zum Leben Notwendige zu erhalten (Dölger, ACh 4 [1934] 277/9). – Isisbilder erfreuten sich solcher Beliebtheit, daß Juvenal (sat. 12, 29) schreiben konnte: pictores quis nescit ab Iside pasci? (vgl. auch A. de Marchi, Il culto privato di Roma antica 1 [Mailand 1896] 293. 296f u. ö.). Christliche Schriftsteller haben über diese vielen kleinen Götter heftig gespottet (Tert. or. 16; Arnob. adv. nat. 6, 11). Solche Sigillaria (PW 2A, 1, 204f) wurden besonders an den Saturnalien verschenkt (Suet. Claud. 5; Hist. Aug. Hadrian. 17, 3). Etwas größer werden wohl die Figuren gewesen sein, die zu Hause im Lararium standen (DS 3, 2, 943 fig. 4344), wo man die Privatandacht verrichtete (Ovid. fast. 6, 307f; Wissowa, Rel. 163. 173; St. Weinstock, Art. Penates: PW 19, 426f). Sie waren besonders geweiht worden (Artemid. 130, 3; 248, 9ff; vgl. G. Hock, Griechische Weihebräuche [1905] 99/106), u. zw. über dem Opferfeuer des Altares (DS 4, 2, 1305 fig. 6402). Solche Götterbilder, soweit sie aus dauerhaftem Material waren, etwa aus Bronze, haben sich noch einige erhalten (Dölger, Ichth. 4, Taf. 107. 108. 109. 110, 2; ders., ACh 5 [1936] Taf. 6. 7. 8).

B. Christlich. Die scharfe Ablehnung des heidn. Götterbildes (s. o. Bd. 2, 319f) hat in der ersten Zeit das Bild als D. nicht aufkommen lassen. Christlichen Handwerkern wurde die Herstellung solcher Figuren untersagt (Tert. idol. 3). Darum ist auch das Fehlen einer frühchristlichen Terrakottenkunst nicht auffällig (so meint C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 2 [1954] 162f). Man ging andere Wege. Das Verlangen nach geweihten u. schutzgewährenden Gegenständen fand von der Mitte des 2. Jh. an seine Erfüllung in der Reliquienverehrung u. in den durch Berührung mit Körperreliquien oder durch Segnung geweihten Materialien aller Art. Dadurch wurde zunächst die aus dem Polytheismus erwachsende Gefahr für den Glauben abgewehrt, die Vorstellung vom magischen Abfließen des Segens u. der Schutzkraft jedoch nicht ständig abgewiesen.

Die wichtigsten elementaren D. sollen kurz einzeln vorgeführt werden. – Wasser (vgl. Franz 1, 79/86; Dölger, ACh 1 [1929] 221/8) wurde besonders in der Menasstadt ausgegeben (Kötting 199f). Für den Transport benutzte man kleine Ampullen (DACL 1, 1725/30), von denen noch viele erhalten sind (Kaufmann, Ikon.). Wie in der Menasstadt wurde auch in Ephesus (JhÖInst 24, Beibl. 59f; Forschungen in Ephesus 4, 3: Die Johanneskirche [1951] 190/2) u. in Nola (Paul. Nol. c. 21, 583ff) das Wasser durch eine Leitung am Grabe des Heiligen vorbeigeführt. Als Eulogie wurde es den Besuchern gegeben in Thessalonich (A. Grabar, Martyrium 1 [Paris 1946] 452; 3, Taf. 10), in Tours (Paulin. Petric. v. Martini 6, 56f) u. in Brioude (Greg. Tur. virt. S. Jul. 41). – Ebenso verbreitet war der Gebrauch des Öles (früheste Erwähnung bei Tert. Scap. 4: der Christ Proculus heilte den Kaiser Septimius Severus durch Öl), das von Bischöfen oder Asketen geweiht worden war (Franz 1, 352/61; Joh. Cass. inst. 5, 30; Sulp. Sev. dial. 3, 3; Hieron. v. Hilar. 30; Geront. v. Melan. 34; Aug. civ. D. 22, 8 [CSEL 40, 2, 604]; Theodrt. hist. rel. 8; vgl. Ph. Hofmeister, Die hl. Öle in der morgen- u. abendländischen Kirche [1948] 18. 24). – Ebenso geschätzt war das Öl, das vom Sarkophag eines Märtyrers oder aus einer dort hängenden Lampe geschöpft wurde (Lucius-Anrich 303 u. ö.; Joh. Chrys. in Mt. hom. 32, 6). Im folgenden seien die Hauptorte genannt: Seleukeia: Basil. Seleuc. v. Theclae 2, 2; 26 (PG 85, 568. 609D). Menasstadt: M. Chaîne, Koptische Vita bei Kaufmann, Ikon. 43. Thessalonich: Kötting 225f; G. A. Sotiriu: ArchDelt 4 (1918) 44; Delehaye 60/4; Demetrius erhielt den Titel μυρόβλυτος. Tours: Greg. Tur. virt. S. Mart. 1, 2; 2, 51; 3, 18; 4, 36 u. ö. Nola: Paul. Nol. c. 18, 38; 21, 596; 30, 177. Theodrt. (hist. rel. 21) hatte ein Fläschchen mit Öl vom Märtyrergrab ständig an seinem Bette hängen (vgl. die Kapseln mit Evangelienperikopen, die man auch ans Bett hing oder als Phylakterion trug; Dölger, ACh 5 [1936] 245). Ennodius (ep. 8, 24) war nie ohne Öl vom Grabe des hl. Victor. In Nordafrika schätzte man besonders das Öl, das von den Stephanusreliquien stammte, die sich dort überall befanden (Aug. civ. D. 22, 8, 18). So wurde es bei allen Märtyrergräbern u. Reliquienaufbewahrungsstätten gehandhabt. Um solches Öl (vielleicht auch Wasser) zu gewinnen, barg man Reliquien, vor allem von mehreren Märtyrern, in einem kleinen Sarkophag, der oben mit einem Einguß u. unten mit einem Abflußhahn versehen war (für Syrien vgl. J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie [1947] 163/7; DACL 3, 3205/8, fig. 3467: Reliquienschrein des hl. Trophimus, heute in Brussa; in der Unterkirche von St. Viktor in Marseille sah ich am 27. 9. 54 einen merowingischen Sarkophag mit drei Einlaßröhren, davon eine mit Blei versehen; noch heute ist das ‚Öl', das aus dem Sarkophag der hl. Walburga in Eichstätt träufelt, sehr begehrt). Besonders wurde das Öl geschätzt, das durch Berührung mit dem Hl. Kreuze in Jerusalem seinen Segen erhalten hatte (Anon. v. Piacenca 18; 20 [CSEL 39, 171f]; Greg. M. ep. 8, 33: außer dem Öl erhielt der Papst auch Aloë; Kötting 407f). Metallampullen, die sich heute im Domschatz von Monza befinden, waren zunächst mit der kostbaren Flüssigkeit vom Hl. Lande nach Rom gebracht worden u. wurden dann mit Öl von den Märtyrergräbern Roms an die Langobardenkönigin Theodelinde geschickt (A. Sepulcri, I papiri della basilica di Monza e le reliquie inviate da Roma: Archivio storico Lombardo 30 [1903] 241/62; DACL 1, 1737ff; 7, 1905ff; 11, 2752ff). Der beigefügte Katalog verzeichnet 65 römische Märtyrergrabstätten, von denen einige Tropfen Öl genommen wurden. Ähnlichem Zweck wie die Ampullen von Monza haben die von Bobbio gedient (C. Cecchelli, Note iconografiche su alcune ampolle bobbiesi: RivAC 4 [1927] 116/39; H. Delehaye, Les ampoules de Bobbio: Journal des Savants [1929] 453/7; DACL 11, 2761/4). Greg. M. fügte zuweilen dem Öl noch Ähnliches hinzu, wie Weihrauch u. Storaxharz (ep. 9, 147). – Nicht minderes Ansehen genoß das Wachs, das von den Kerzen des Heiligtums stammte (Menuthis: Sophron. laud. SS. Cyri et Ioannis 1. 10. 65 u. ö. [PG 87, 3, 3424ff. 3448. 3648ff]; Kosmas u. Damian: L. Deubner, Kosmas u. Damian [1907] 134; Delehaye 13. 36 [Mirakel des Artemius]. 39 [Therapon u. Isaias]; Brioude: Greg. Tur. virt. S. Jul. 41; Tours: Greg. Tur. virt. S. Mart. 4, 36; Paulin. Petricor. v. S. Mart. 6, 469; weitere Belege s. bei Kötting, Index s. v. Wachs). Teile der Osterkerze waren ebenso begehrt (Ennod. opusc. 9. 10 [CSEL 6, 418. 422]). – Es wurde auch einfach Erde mitgenommen von der hl. Stätte oder Staub vom Grab u. Reliquien-

schrein. Den ersten Platz als Spender nimmt hier das Hl. Land, besonders Jerusalem mit seinen hl. Stätten, ein. Hesperius in Hippo hatte sich solche Erde besorgt u. bewahrte sie im Schlafzimmer auf (Aug. civ. D. 22, 8 [CSEL 40, 2, 602]; ep. 52, 2 [CSEL 34, 2, 150]). Ein anderes Beispiel für Nordafrika: ILCV 1, 2068; vgl. Anonym. v. Piacenza 18 (CSEL 39, 171). Man nahm vom Hl. Lande ,tortulae' mit: Greg. Tur. glor. mart. 6; ja man konnte fürchten, der Ölberg würde abgetragen: Sulp. Sev. chron. 2, 33, 7f. Im Orient brachte man solche Erde nicht nur vom Besuch der Märtyrergräber (Greg. Nyss. in XL mart. 740; Jakob v. Sarug hom. in SS. Gurias et Schamonas 100), sondern auch von den noch lebenden Asketen heim (Theodrt. hist. rel. 21; vom Styliten Simeon d. Ä.: H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites = TU 32, 4 [1908] 96 [Syr. Vit. 31/2]. 208 [Syr. Vita 98]). – Zu nennen sind noch spezielle Eulogien mancher Wallfahrtsorte. In Ephesus zB. strömte aus dem Grab des hl. Johannes das ,Manna' (Aug. in Joh. tract. 124, 2; Synax. eccl. Cpol. = Propyl. ASS Nov. 665, Z. 12/8; Metaphrast. v. S. Ioannis 7; Th. Zahn, Acta Ioannis [1880] 252). Über Euchaita vgl. Greg. Nyss. S. Theodoro (PG 46, 740 A). Über Thessalonich Synax. eccl. Cpol. = Propyl. ASS Nov. 163, 37ff. Über Tours Greg. Tur. virt. S. Mart. 2, 51; 4, 25 u. ö. Über Brioude Greg. Tur. virt. S. Juliani 45. In den Materialien gab es kaum eine Beschränkung. Es konnten zB. Haare mitgenommen werden (Theodrt. hist. rel. 26, 12; Greg. M. verschickte zB. Haare des hl. Johannes des Täufers: ep. 9, 228), aber auch Reste von der Nahrung des Asketen (Lietzmann aO. 104 [Syr. Vita 49]). Auch die Blätter u. Rindenstücke vom Maulbeerbaum, der am Grab des hl. Genesius in Arles stand, wurden mitgenommen (Greg. Tur. glor. mart. 67f). Gleiches geschah mit den Blüten von Bäumen, die in Merida in der Nähe des Eulalia-Heiligtums wuchsen (Greg. Tur. glor. mart. 90), mit dem Holz vom Bette des hl. Martin (Greg. Tur. virt. S. Mart. 1, 35), mit Kränzen u. Blumen, die das Grab eines Heiligen geziert hatten (Paulin. Petric. v. S. Mart. 6, 218ff; Aug. civ. D. 22, 8 [CSEL 40, 2, 604. 606]) u. mit Stücken vom Glockenseil (Greg. Tur. virt. S. Mart. 1, 28). – Einen besonderen Platz nehmen hier die Partikel des Hl. Kreuzes ein, die schon zZ. des hl. Cyrill v. Jerus. in aller Welt verbreitet waren (Cyrill. cat. 4, 10; 10, 19; 13, 4; vgl. Dölger, ACh 3 [1932] 100ff); sie waren so begehrt, daß man in Jerusalem am Karfreitag durch den Staurophylax genau achtgeben ließ, daß die Pilger kein Stück mit den Zähnen abbissen, wenn man ihnen das Kreuz zum Kusse bot (Peregr. Aeth. 37, 2 [CSEL 39, 88]). Wenn echte Reliquien nicht zu erhalten waren, begnügte man sich mit sog. Berührungsreliquien, d. h. man legte Tücher (*brandea, sanctuaria, palliola) auf das Grab oder in seine Nähe (Aug. civ. D. 22, 8 [CSEL 40, 2, 606f]). Hier liegt die gleiche Anschauung vor wie bei der Eulogie (Brot, Obst, Nüsse, Erbsen usw.), die ihre Segenskraft dadurch empfing, daß man sie auf den Altar legte (vgl. Dölger, ACh 1 [1929] 45f). Vor allem in Rom u. Tours wurde diese Praxis befolgt (Greg. Tur. virt. S. Mart. 1, 11; Delehaye 318f). Daß man in Rom keine echten Körperreliquien, sondern nur Palliola erhalten konnte, wußte man anderswo genau (Coll. Avell. 218 [CSEL 35, 2, 678f]); Greg. M., der selbst einmal zwei Hemden u. vier Taschentücher ,ex benedictione S. Petri' verschickte (ep. 7, 27), verteidigt diesen Brauch in einem Schreiben an die Kaiserin Constantina (ep. 4, 30). Es gab Abstufungen in der Heranbringung der Tücher an das Grab (Kötting 338/40). Im Abendland erfreuten sich besonderer Wertschätzung die von Rom fleißig verschickten Petrusbenediktionen, namentlich Nachbildungen des Schlüssels zum Grabe Petri (Greg. Tur. gloria mart. 27); in ihnen war häufig ein Teilchen der Kette des Apostels Petrus eingeschlossen (Greg. M. ep. 1, 25. 29. 30; 3, 47; 7, 23. 25; 9, 228. 229; 11, 43); hinzugefügt wurden zuweilen geringe Teile vom Rost des hl. Laurentius, die man mit der Feile abgeschabt hatte wie bei der Kette des hl. Petrus (Greg. M. ep. 3, 33; 4, 30). Später erscheinen auch Nachbildungen des Kreuznagels Christi (A. de Waal, Andenken an die Romfahrt im MA: RQS 14 [1900] 58f); man verfertigte auch Bleimedaillons mit Darstellungen des Martyriums des hl. Laurentius (A. Grabar, Martyrium 2 [1946] 13f). – Überall wurde vom 4. Jh. an das Kreuz in verschiedenem Material nachgebildet; es galt zT. um seiner geheiligten Form willen als verehrungswürdige D., zT. wurde es gerade als Behälter für Reliquien u. andere Segensgegenstände benutzt (Dölger, ACh 3 [1932] 81/100). Mit dem Aufkommen der Bilderverehrung fand

die Entwicklung der D. reiche Nahrung. Von der Pilgerfahrt zu Symeon Stylites d. J. sind noch kleine Plastiken erhalten (A. Grabar, Martyrium 3 [1943] Taf. 63, 1. 2 u. 2 [1946] fig. 139 u. S. 83f). In der Kirche der hl. Kosmas u. Damian in Kpel erhielten die Pilger Bilder (L. Deubner, Kosmas u. Damian [1907] 132, 5; 133, 34). In der Menasstadt legte ein Pilger das Bild des Heiligen auf das Grab u. nahm es dann mit als Phylakterion (E. A. Budge bei Kaufmann, Ikon. 25). Aus der koptischen Zeit gibt es nackte Frauenfiguren mit der Aufschrift Apa Dhib, einem der populärsten kopt. Heiligen; auch sie dienten entweder als Votive oder als D. (Kaufmann, Koropl. 114). Seither haben sich die D. im christlichen Reich wohl noch vermehrt, aber in ihrer Struktur nicht mehr gewandelt.

H. Delehaye, Les recueils antiques de miracles des Saints: AnalBoll 43 (1925) 5/85. 305/25. – F. J. Dölger, Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina u. ihr Ring mit der Kreuzpartikel, ACh 3 (1932) 81/116; Das Apollobildchen von Delphi als Kriegsamulett des Sulla, ACh 4 (1934) 67/72. – A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 1 (1909). – C. M. Kaufmann, Ikonographie der Menas-Ampullen (Kairo 1910); Graeco-ägypt. Koroplastik (1915). – B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950). – E. Lucius-G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904). *B. Kötting.*

Devotionsformeln.

Als Kunstausdruck der mittelalterlichen Urkundenlehre bezeichnet D. eine mit der Intitulatio verbundene Formel, ‚die dem Gedanken Ausdruck verleiht, daß der Aussteller seine irdische Sendung der Gnade Gottes verdanke' (H. Bresslau, Handbuch d. Urkundenlehre 1² [1912] 47). Beispiele: ‚Dei gratia', ‚servus servorum Dei' u.ä. Grundsätzlich sind hiervon zu unterscheiden die Demutsformeln (vgl. Curtius 411/6), obgleich es manchmal untunlich ist, eine eindeutige Grenzlinie zu ziehen. In der grundlegenden Monographie über D. von Schmitz ist dieser prinzipielle Unterschied indessen durchgehend verwischt. In anderen Hinsichten muß hier aber die Definition etwas weiter gezogen werden, als es bei Bresslau der Fall ist. Nicht nur Urkunden, sondern auch Briefe, Buchingresse, Dedikationen u. hiermit vergleichbare Schriftstücke liefern Material; neben der Intitulatio verdienen auch Invocatio u. Klausel berücksichtigt zu werden; nur die freieren Ausdrücke des Kontextes fallen außerhalb unserer Zielsetzung. Unter D. verstehen wir demgemäß diejenigen Formeln am Anfang bzw. Schluß einer Urkunde, eines Briefes usw., worin der Aussteller oder Verfasser sein Verhältnis zu Gott u. ganz besonders seine gottgesetzte Autorität bekundet. Es muß aber von vornherein unterstrichen werden, daß sich in manchen Fällen die D. mit der Demutsformel kreuzt. Der Stolz auf ein besonderes Dienstverhältnis zu Gott läßt sich nicht selten von aufrichtiger Humilität schwerlich scheiden (vgl. *Demut).

A. Vorchristlich. I. Alter Orient. a. Assyrien, Babylonien, Persien. Die ältesten Vorstadien der D. sind im Alten Orient zu finden. Der Begriff ‚König von Gottes Gnaden' wurzelt in der theokratischen Anschauung des Orients. Der König war im eigensten Sinne des Wortes ein Herrscher ‚Dei gratia', u. auch der Ausdruck ‚göttlicher Hirt' hat seinen Ursprung in D. sumerischer u. babylonischer Könige. Schon Gudea (um 2500 vC.) nennt sich selbst ‚der Gute Hirt' (Zylinder A), babylonische Könige nennen sich zB. ‚Hirt der Schwarzköpfigen (= Menschen)'. Hier findet unzweideutig ein Stolz auf eine göttliche Sendung Ausdruck. Die Formeln der königlichen Vasallen u. Untertanen im Verkehr mit dem König sind derart von Humilität gefärbt, daß sie eher als Demutsformeln anzusehen sind; sie verdienen aber in diesem Zusammenhang Beachtung, weil spätere D., wie δοῦλος, servus, letztlich in ihnen wurzeln. Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapidynastie tragen oft den Ingress: ‚Zu meinem Herrn sprich: also (sagt) N. N., dein Knecht bzw. deine Magd' (zB. A. Ungnad, Babylon. Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie [1914] 113f u. ö.). Ähnlich Briefe an assyrische Könige (zB. H. Radau, Letter to Cassite Kings from the Temple Archivs of Nippur [1909]). Besonders aufschlußreich für diesen Stil sind die Briefe des Amarna-Archivs aus der Zeit des Amenhotep IV (1375/58), gewechselt zwischen dem ägyptischen König u. seinen Vasallen. Als Probestück der stereotypen Art sei der Anfang eines Briefes von Abdi-Asratu, dem

König von Ammon, mitgeteilt: ‚Zu dem König, der Sonne, meinem Herrn, (sprach) also A., dein Diener, der Staub deiner Füße... Siehe, ich bin ein Diener des Königs u. ein Hund seines Hauses' (J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln 1 [1915] nr. 60 Z. 1/7, 347). Ähnliche Beispiele liefern auch aramäische Papyri aus dem 5. Jh. vC. (vgl. Schmitz 13/4). In Persien bezeichnen sich die Achämeniden als von Gott eingesetzt. ‚Durch die Gnade Ahuramazdas bin ich König...', schreibt Darius (Inschrift von Behistun). Ähnlich äußern sich auch Xerxes u. Artaxerxes. Auch im Sassanidenreich tritt die Idee des Königtums von Gottes Gnaden deutlich in Erscheinung, wennschon die Grenze zwischen Gottkönig u. König von Gottes Gnaden schwankend war (vgl. Ensslin 12/4).

b. Altes Testament. Besonders wichtig für die Entstehung der christl. D. sind die im AT auftretenden Wendungen. Von wirklichen D. in der Intitulatio läßt sich zwar nicht reden, wohl aber kommt im Kontext der Ausdruck ‚Knecht' oder ‚Diener' häufig vor, gewöhnlich als Demutsbezeichnung, ab u. zu aber mit einem unverkennbaren Anflug von Devotion u. Stolz. Vgl. zB. 1 Reg. 20, 7. 8; 2 Reg. 9, 2 (Siba zu David: ‚Ich bin Dein Knecht'); 3 Reg. 1, 13. In diesem Zusammenhang interessiert der Ausdruck ‚Knecht' in der Anrede an Gott. Er wird sowohl von Laien verwendet (zB. 1 Reg. 23, 10), wie von Personen im Dienste Gottes (zB. 1 Reg. 3, 9. 10 [Samuel] oder Ez. 38, 17). Mit ähnlicher Färbung werden auch ‚Kind' u. ‚Sohn' verwendet (zB. Gen. 32, 4). Für weitere Erörterungen vgl. Schmitz 14/5. – Bedeutungsvoll ist vor allem die Feststellung, daß die Formel ‚Diener Gottes' im AT, wennschon wesentlich eine Demutsformel, jedoch in dem Maße Stolz auf ein persönliches Dienstverhältnis zu Gott (bzw. zum König) ausdrückt, daß sie als Ausgangspunkt für die Beurteilung der paulinischen Wendungen benutzt werden muß. Endlich sei daran erinnert, daß die Vorstellung vom König als einem Beauftragten Gottes im Ausdruck ‚der Gesalbte des Herrn' einen deutlichen Ausdruck findet.

II. Klassische Antike. Der klassischen Antike war der Gebrauch von eigentlichen D. fremd. Die Weiheformeln griechischer Inschriften verschiedener Art (Gesetze, Proxenien, Verträge, Dedikationen), wie etwa θεός, θεοί, τύχη, τύχῃ ἀγαθῇ u. Kombinationen aus diesen (O. Larfeld, Handbuch der griech. Epigraphik 1 [1907] 436/8) bekunden kein persönliches Verhältnis zu den Göttern, sondern wollen objektiv das Gelingen der betreffenden Aktion garantieren. Kaum mehr D. ähnlich ist ein Dedikationsingreß wie [δι]ὰ τὸς θεὸς τό[σ]δε νικῶντι τοὶ Σελινόν[τιοι] (E. Schwyzer, Dialectorum Graecarum exempla epigr. sel. [1923] nr. 166 [450 vC.]). Vor allem widersprach der Devotionsbegriff δοῦλος dem freiheitsliebenden Charakter der Griechen, vgl. Herodot. 7, 135; Aeschyl. Pers. 242. Auch dem religiösen Leben war der δοῦλος-Begriff fremd; nur ausnahmsweise begegnet ein Ausdruck wie τοῦ θεοῦ καλοῦμαι δοῦλος εἰμί τ' (Eurip. Jo 309). Wenn devotionsähnliche Ausdrücke in der Literatur auftreten, handelt es sich um Verhältnisse der Barbaren, zB. Aeschyl. Pers. 1f: τάδε μὲν Περσῶν τῶν οἰχομένων 'Ελλάδ' ἐς αἶαν πιστὰ καλεῖται; ebd. 681: ὦ πιστὰ πιστῶν. Auch in den vorchristl. Papyri fehlen D.; nur begegnen in der ‚formula valetudinis' von Privatbriefen ptolemäischer Zeit ab u. zu Wendungen wie εἰ ἔρρωσαι ... θεῷ πλείστη χάρις: PPetr. 3, 353 (264 vC.); vgl. auch zB. PHibeh 1, 79 (260 vC.). Von den stereotypen Proskynemaphrasen wird hier abgesehen. – Auch im röm. Schrifttum der vorchristl. Zeit fehlen eigentliche D. Für die Gestaltung des autokratischen Absolutismus u. des Gottkaisertums in den ersten nachchristl. Jahrhunderten vgl. Ensslin 21/53. Von D. läßt sich aber kaum reden.

B. Christlich. I. Neues Testament. In offenbarem Anschluß an das atl. δοῦλος τοῦ Θεοῦ nennt sich Paulus in mehreren Briefingressen δοῦλος 'Ιησοῦ Χριστοῦ (Rom. 1, 1; Phil. 1, 1; Tit. 1, 1); δέσμιος 'Ιησοῦ Χριστοῦ (Phlm. 1, 1; vgl. auch συναιχμαλωτός ἐν Χριστῷ: Phlm. 23). Dieselbe ‚Diener Gottes'-Formel findet sich auch in Jac. 1, 1; 2 Petr. 1, 1; Jud. 1, 1. Über den Sinn des paulinischen (u. ntl.) δοῦλος ist vielfach diskutiert worden, vgl. besonders K. Holl, Gesammelte Aufsätze 2 (1928) 107; Rengstorf 279; Tellenbach 199f; Curtius 411/3. Über das ntl. δοῦλος in seinen Beziehungen zu klassischen Vorstellungen vgl. A. Deißmann, Licht vom O.[4] (1923) 270/87. Über das Formular der paulinischen Briefe handelt ausführlich Roller; zur Intitulatio vgl. besonders 99/107. Weitgehende Einstimmigkeit herrscht nunmehr darüber, daß es sich keinesfalls um eine reine Unterwürfigkeitsformel handle (so noch Schmitz 16/9). Die D. δοῦλος

'I. X. steht vielmehr in engster Beziehung zum apostolischen Amt u. läßt das hierarchische Autoritätsbewußtsein des Paulus zum Ausdruck kommen. Daß die atl. Vorbilder doch wesentlich Demutsformeln sind, kann diese Tatsache nicht erschüttern. Der deutliche Stolz auf eine besondere Sendung u. ein besonderes Dienstverhältnis tritt in weiteren paulinischen Ingressformeln in die Erscheinung: κλητὸς ἀπόστολος (Rom. 1, 1); κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος Θεοῦ (1 Cor. 1, 1); διὰ θελήματυς 'Ιησοῦ Χριστοῦ (2 Cor. 1, 1); ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ 'I. X. καὶ Θεοῦ πατρός (Gal. 1, 1); ἀπόστολος 'I. X. διὰ θελήματος Θεοῦ (Eph. 1, 1; Col. 1, 1; 2 Tim. 1, 1); ἀπόστολος X.'I. κατ' ἐπιταγὴν Θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν (1 Tim. 1, 1). Die göttliche Berufung kommt hier deutlich zum Ausdruck. Auch aus dem Kontext geht das apostolische Selbstbewußtsein des Paulus manchmal deutlich hervor, zB. aus dem neuen Sinne des Begriffes χάρις; vgl. Bauer, Wb. s. v. χάρις. Einleuchtend ist besonders 1 Cor. 15, 10: ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ σὺν ἐμοί (anders gedeutet von Schmitz 17). Χάρις Θεοῦ wird zwar von Paulus nie als eigentliche D. verwendet; nichtsdestoweniger ist die spätere allbekannte Autoritätsformel ,Dei gratia', wennschon in altorientalischen Formeln wurzelnd, doch wesentlich von dem Gnadenbegriff des Paulus herzuleiten, ebenso wie das päpstliche ,servus servorum Dei' mittelbar im paulinischen δοῦλος wurzelt.

II. Zeit von 100-350. a. Apologeten, Konzilsakten. In den ersten nachchristl. Jahrhunderten finden die paulinischen D. verhältnismäßig wenig Nachfolge. Es mag teilweise, aber nicht entscheidend, an der Überlieferung liegen, eher vielleicht an dem apostolischen Charakter der Formeln. ,Servus Dei' als bischöfliche Selbstbezeichnung begegnet vereinzelt, besonders aber in der interpolierten Tradition, wie in den Briefen der ersten Päpste bei Mansi u. in den unechten Briefen von Melito (,Melitus servus Christi Jesu': PG 4, 1239; ,Melito servus Christi episcopus': ebd. 1231). Der Brief vom Bischof Alexander v. Jerusalem an die Gemeinde von Antiochien (3. Jh.) trägt bei Euseb. (h. e. 6, 11, 3) den Ingress: 'Αλέξανδρος δοῦλος καὶ δέσμιος 'I. X. Vgl. auch im Brief über die Märtyrer von Lyon die Bezeichnung: οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ... παροικοῦντες δοῦλοι X. (ebd. 5, 1. 3; Lit., auch zur Echtheit, bei Knopf, Märtyrerakten[3] 28). Eine Anknüpfung an die apostolische Tradition findet man auch, wenn die Überlieferung echt ist, bei dem Manichäer Felix: ,Manichaeus apostolus Jesu Christi providentia Dei patris' (Aug. c. Fel. lib.: CSEL 25, 801). Endlich sei auch darauf hingewiesen, daß auch Konstantin d. Gr. die ,Dienerformel' vielleicht verwendet hat: δοῦλον ἄντικρυς ἀποκαλῶν καὶ θεράποντα τοῦ παμβασιλέως (Eus. v. Const. 1, 6). – Clemens Rom., besonders aber Ignatius in seinen Briefen haben ein anderes Erbe der paulinischen Formeln aufgenommen u. für die Zukunft fruchtbar gemacht. Es handelt sich um Ausdrücke vom Typus ,Dei gratia', ,Dei voluntate' usw., die allerdings nicht im Titel, sondern im Gruß auftreten: 'Ιγνάτιος . . ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ 'I. X. τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πλεῖστα ἐν 'I. X. καὶ ἐν ἀμώμῳ χάριτι χαίρειν (Eph.); ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ ἐν 'I. X. πλεῖστα χαίρειν (Magn.); καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι (Trall.); ἐν αἵματι 'I. X. (Phil.); ἐν ἀμώμῳ Πνεύματι καὶ λόγῳ Θεοῦ πλεῖστα χαίρειν (Smyrn.). Ähnliche Grußformen treten nachher auch in profanen Privatbriefen christlicher Herkunft auf. – Im Anfang des 4. Jh. wird bereits die göttliche Berufung der Konzilien in ähnlicher Weise formelhaft festgelegt. Das älteste Beispiel liefert das Konzil von Nicaea vJ. 325; es ist zusammengetreten τῆς τοῦ Χριστοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως συναγαγόντος ἡμᾶς (Hardouin 1, 439; Mansi 2, 909). Die in Nicaea versammelten Väter schreiben an die ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Θεοῦ χάριτι 'Αλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ. Das Konzil von Jerusalem vJ. 335 schreibt ebendahin als ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν 'Ιεροσολύμοις Θεοῦ χάριτι συναχθεῖσα (Mansi 2, 1160). Eine Bestätigung finden wir auch später in den Anreden der Kaiser an ein Konzil (vgl. Schmitz 28).

b. Papyrusbriefe. Auch in Privatbriefe aus den ersten christl. Jahrhunderten sind formelhafte Wendungen eingedrungen, durch die der Schreiber seinen christl. Glauben bekundet. Sie treten im Präskript auf, wie es in vorchristlichen Briefen nie der Fall war, u. können gewissermaßen als eine Art D. angesehen werden. Es sind Formeln wie ἐν κυρίῳ, ἐν κυρίῳ Θεῷ, ἐν Θεῷ χαίρειν, also nach der Art von Ignatius. Vgl. ἐν κυρίῳ χαίρειν (PGrenf. 2, 73, 3 [3./4. Jh.]; PSI 208, 1 [3./4. Jh.]; PGiss. 54, 2 [3./4. Jh.]); ἐν κυρίῳ Θεῷ χαίρειν (POxy. 1162, 4 [4. Jh.]); ἐν Θεῷ χαίρειν (PGrenf. 1, 53, 2 [4. Jh.]). Die größte Frequenz findet man um die

Wende vom 3. zum 4. Jh. Phrasen wie σὺν Θεῷ, Θεοῦ θέλοντος, Θεῷ χάρις im Kontext scheiden sich nicht vom heidnischen Usus, sind aber keine D. Vgl. dagegen ἐν κυρίῳ, ἐν κυρίῳ Θεῷ, ἐν Θεῷ ἐρρῶσθαι im abschließenden Gruß, zB. PGiss. 103, 24 (4. Jh.) u. ö.

III. Zeit von 350–600. a. ‚Diener Gottes'. Etwa um die Mitte des 4. Jh. nimmt der Gebrauch von D. mehr u. mehr zu. Diese Erscheinung ist kaum mit dem Asketismus in Verbindung zu bringen (vgl. aber Schmitz 33f); daß ‚servus Dei' vorwiegend eine Mönchsbezeichnung wäre, läßt sich nicht nachweisen. Eher möchte man an die gesteigerte Verwendung eines festgesetzten Zeremoniells u. Titelwesens denken, die seit Diokletian immer mehr hervorgetreten war. Als bischöfliche Titulatur begegnet ‚servus Dei' nicht selten. In der Überschrift von ‚De synodis seu de fide orientalium' vJ. 358 nennt sich Hilarius v. Poitiers ‚Hilarius servus Christi' (PL 10, 479). Ähnlich Eusebius v. Vercellae im Brief an den Bischof Patrophilus (PL 12, 950). Auch Ambrosius v. Mailand nennt sich vereinzelt ‚Ambrosius servus Christi vocatus episcopus' (PL 16, 1189), mit doppelter Anlehnung an Paulus. Vgl. auch Paulinus von Nola: ‚Paulinus servus Christi Jesu' (CSEL 19, 1). – Für Augustinus reicht das einfache ‚servus Christi' nicht mehr aus; als erster nennt er sich ‚Diener der Diener Christi'. Die ersten Beispiele zeigen die Formel ‚Augustinus episcopus servus Christi servorumque Christi' (PL 33, 494 vJ. 411; PL 44, 185 vJ. 412). Eine etwas abweichende Formel des Augustinus lautet: ‚famulus Christi familiaeque eius' (zB. PL 33, 1023). Weitere Proben des Usus bei Augustinus gibt Schmitz 39f. Die seit Gregor d. Gr. festgelegte Formel ‚servus servorum Dei' begegnet also als solche noch nicht bei Augustinus. Die Gesinnung der augustinischen D. geht aus vielen Stellen seiner Schriften hervor, vielleicht am deutlichsten aus den Worten: debet enim qui praestat populo prius intellegere se servum esse multorum. Et hoc non dedignetur: non, inquam, dedignetur servus esse multorum, quia servire nobis non dedignatus est dominus dominorum (G. Morin, Discours inédit de St-Augustin: RevBén 30 [1913] 398; vgl. hierzu Tellenbach 199). Über ähnliche Formeln verschiedener Zeitgenossen des Aug. vgl. Schmitz 40f. – Nach dem Vorbild Augustins wird die D. ‚Diener der Diener Gottes' nachher von Caesarius v. Arles herangezogen, wobei es wohl doch kein Zufall ist, daß C. in seinem Kampf gegen den Semipelagianismus ein begeisterter Nachfolger des Augustin gewesen ist. Sein Brief an die Schwester Caesaria trägt die Intitulatio: ‚Caesarius episcopus minimus omnium servorum Dei famulus ...' (PL 67, 1128). Vgl. auch Eugippius im Prolog seiner Auszüge aus den Werken Augustins: ‚Eugippius omnium Dei famulus' (PL 62, 559), sowie die Briefe des Bischofs Fulgentius v. Ruspe (zB. PL 65, 303). Wir stellen somit fest, daß vor Greg. M. die Formel ‚servorum Dei (Christi) famulus' vorherrschend gewesen ist.

b. ‚Diener der Diener Gottes.' Gregor d. Gr. bezeichnet in der Geschichte der D. einen Meilenstein. Mit ihm ist die D. ‚servus servorum Christi' zum ständigen Titel der Päpste geworden. Wir kennen 18 Schriftstücke des Papstes, die den vollen Titel ‚Gregorius episcopus servus servorum Dei' führen (für die Einzelheiten vgl. Schmitz 121/6; Tellenbach 199f, auch über die unsichere Überlieferung der Regesten). Viel ist darüber spekuliert worden, in welchem Sinne Gregor diesen Titel eingeführt hat. Die Ansicht H. Grisars (Oekumen. Patriarch u. Diener der Diener Gottes: ZKTh 4 [1880] 468f), wonach sich Gregor aus Opposition gegen den vom Patriarchen von Konstantinopel gewählten Titel ‚patriarcha universalis' diese Demutsbezeichnung beigelegt hätte, dürfte sich schon aus chronologischen Gründen kaum verteidigen lassen (darüber ausführlich Schmitz 126/30; Tellenbach 200f). Dass Augustinus das Vorbild gewesen ist, dürfte allerdings feststehen. In Anlehnung an ihn schreibt Gregor: ‚qui quo auctori omnium familiarius serviunt, eo subiecta potius regunt' (PL 75, 665). – Nach Gregor nahmen die meisten Päpste die von ihm eingeführte D. auf; der Locus classicus hierfür ist Johannes Diaconus: cunctisque suis successoribus documentum suae humilitatis ... haereditarium reliquit (PL 75, 87). Regelmäßig ist es jedenfalls seit dem 9. Jh. geschehen. Gleichzeitig bedienten sich aber sowohl Bischöfe wie auch weltliche Fürsten des Titels (Tellenbach 201). Nur im Osten begegnet er selten; in Alexandrien verwendet ihn vereinzelt der Bischof Johannes Eleemosynarius im 7. Jh.: Ἰωάννης ταπεινὸς καὶ ἐλάχιστος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. (H. Gelzer, Leontios v. Neapolis, Leben des hl. Joh. d. B. [1893] 9).

c. ‚Von Gottes Gnaden' u. ä. Während in den östlichen Teilen des röm. Reiches die ‚Dienerformel' weniger Eingang gefunden hat, läßt sich hier eine zunehmende Ausbreitung der Autoritätsformel ‚von Gottes Gnaden' u. verwandter Ausdrücke notieren. Die Portalfigur scheint Gregor. Nyss. zu sein, der sich im Prolog zu seiner Vita des Gregor Thaumat. ‚Gregorius divina gratia Nisenae sedis episcopus' nennt (PG 46, 893). Die griech. Originalfassung der Vita ist zwar verlorengegangen, aber es besteht kaum Anlaß zu bezweifeln, daß die oben genannte Formel auf Gregor. Nyss. selbst zurückgeht (vgl. Schmitz 42/4). Aus den Konzilsakten von Ephesus vJ. 431 geht hervor, daß die Formel ‚von Gottes Gnaden' bereits in die offizielle bischöfliche Titulatur eingedrungen war. An der Spitze der Unterzeichnenden steht Acacius v. Melitene ἐπίσκοπος ἐλέει Θεοῦ, später Gregorius v. Kerasus mit der Prädikation κατὰ Θεοῦ χάριν ἐπ. Die häufigste Formel, von 16 Bischöfen verwendet, war aber ἐλάχιστος ἐπίσκοπος (Mansi 4, 1212f); hier zeigt sich die Schwierigkeit, eine deutliche Grenzlinie zwischen D. u. Demutsformel zu ziehen. Die älteste Belegstelle für das bischöfliche Prädikat ἐλάχιστος dürfte Epiphanius v. Constantia darstellen (Ende d. 4. Jh.); auch hier handelt es sich um ein paulinisches Erbe. Rund ein Jahrhundert später, auf dem Konzil von Kpel vJ. 553, haben sich die Proportionen verschoben: 147 Bischöfe unterzeichnen mit ἐλέει Θεοῦ ἐπίσκοπος, 6 mit χάριτι Θεοῦ ἐπίσκοπος u. nur 7 mit der Humilitätsformel (Mansi 9, 387f). Damit haben D. endgültig Eingang in die Titulatur der orientalischen Geistlichkeit gefunden. – Die D. vom Typus ‚Dei gratia', ‚Dei misericordia' haben sich, wie wir sahen, anfänglich in den östlichen Reichsteilen verwurzelt, sie wandern aber allmählich auch nach dem Westen. Die Formel Felix' II vJ. 356: Felix .. per gratiam Dei .. episcopus (Hardouin 1, 757f) dürfte allerdings eine Interpolation darstellen (vgl. Staerk 161). Aber seit dem Ende des 5. Jh. treten D. dieses Typs in der päpstlichen Titulatur auf, u. zw. vor dem 7. Jh. bei Gelasius iJ. 495/6: Gelasius miseratione divina minister catholicae et apostolicae fidei (Jaffé, Reg.[2] 702); bei Vigilius zB. iJ. 540: Deo iuvante per ipsius gratiam Vigilius episcopus (Mansi 9, 40); bei Pelagius I iJ. 556: Pelagius misericordia Dei episcopus ecclesiae catholicae (Jaffé 942); bei Greg. d. Gr. iJ. 595: Gregorius gratia Dei episcopus (registr. 5, 57a). Schmitz 142/9 untersucht das Verhältnis zwischen ‚servus servorum Dei' u. ‚Dei gratia', vornehmlich in der päpstlichen Kanzlei, u. gibt 150/1 einige Notizen über ‚Dei gratia' als bischöfliche D. im übrigen Westen.

d. Weltliches. Bereits im 3. Jh. spricht sich deutlich die Auffassung aus, daß der röm. Kaiser irgendwie von den Göttern eingesetzt war; vgl. zB. Script. hist. Aug. v. Max. et Balb. 2, 10: di vos principes fecerunt; ebd. v. Maxim. 15, 7: dis faventibus Gordianum (weitere Beispiele bei Ensslin 54). Mit dem Sieg des Christentums mehren sich die Beispiele. Dafür, daß sich Konstantin d. Gr. in einer besonderen Weise als ‚a deo coronatus' betrachtete, gibt es mehrere Belege (vgl. Ensslin 55). Daß er sich auch der ‚Dienerformel' bedient hat, wissen wir indirekt (s. o.). Während des ganzen 4. Jh. tritt diese Erscheinung häufig hervor, wie Ensslin 61/83 gezeigt hat. Was uns aber interessiert, sind die Selbstaussagen der Kaiser über ihr Gottesgnadentum, die also als D. angesehen werden könnten. Theodosius II weist auf seine göttliche Berufung hin mit den Worten: imperium ergo divino nutu sortiti (Mansi 6, 587/8B). Und in seiner Wahlankündigung an den Papst Leo I schreibt Marcianus: ad hoc maximum imperium venimus dei providentia (Leo ep. 73; Mansi 6, 94A; PL 54, 899A). Vgl. auch seine Ansprache an das Konzil von Chalkedon vJ. 451: ubi primum divino iudicio ad imperium sumus electi (Mansi 7, 131/2A). Ausdrücklich beruft sich Leo I auf das Gottesgnadentum in einem Schreiben an Pulcheria vJ. 449: ut fidem in qua renatus per dei gratiam regnat nulla sineret novitate corrumpi (Leo ep. 45,2; Mansi 6, 23A; PL 54, 835A). – Aus dem 6. Jh. gibt es viele Äußerungen der Kaiser, durch die hervorgehoben wird, daß Gottes Gnade ihnen die Herrschaft verliehen hat. Allmählich bilden sich feste D. aus, u. zwar nach dem Typus: ‚In nomine domini nostri Iesu Christi imperator Caesar Fl. Justinianus', oder etwas später: ‚Imperator Caesar Fl. Justinus fidelis in Christo' (Justinus II, Nov. 6 vJ. 570). Hieraus ist dann der byzant. Kaisertitel πιστὸς ἐν Χριστῷ entstanden. Die Geschichte der D., vornehmlich vom Typus ‚dei gratia', bei weltlichen Fürsten im Westen gehört einer etwas späteren Zeit an. Über die Anfänge dieses Usus handeln Schmitz 160/80; Staerk 164/72; Schramm

Tit.; Ensslin 120/1. – Bereits im 6. Jh. wurde es Sitte, in Privatdokumenten seinem Titel die Worte σὺν Θεῷ beizufügen; sie erscheinen häufig in den byzant. Papyri, zB. POxy. 156: Θεόδωρος χαρτουλάριος καὶ σὺν Θεῷ ἀντιγεοῦχος. Auch in Datumformeln wird dieser Zusatz üblich; vgl. zB. POxy. 133: καρπῶν τῆς σὺν Θεῷ πεντεκαιδεκάτης ἐπινεμήσεως.

E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter^2 (Bern 1954) Exk. 2: Devotionsformel u. Demut 411/6. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbM 1943,6. – G. Ghedini, Lettere cristiane (Milano 1923). – L. Levillain, Servus servorum dei: Moyen-âge 40 (1930) 5/7. – K. H. Rengstorf, Art. δοῦλος: ThWb 2, 264/83. – O. Roller, Das Formular der paulinischen Briefe = Beitr. z. Wiss. v. AT u. NT 4, 6 (1933). – K. Schmitz, Ursprung u. Geschichte d. Devotionsformeln = Kirchenrechtl. Abh. 81 (1913). – P. E. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio 1 (1929); Der Titel ‚Servus Jesu Christi' Kaiser Ottos III: ByzZ 30 (1929/30) 424/30. – W. Staerk, Dei Gratia. Zur Geschichte d. Gottesgnadentums: Festschrift Judeich (1929) 160/72. – K. Tallqvist, Konungen med Guds nåde (Helsingfors 1920). – G. Tellenbach, Libertas = Forschungen z. Kirch.- u. Geistesgeschichte 7 (1935) 199/201. *H. Zilliacus.*

Devotus s. Devotio.

Dextrarum iunctio.

A. Nichtchristlich. Im Altertum bot man wie heute die rechte Hand zum Zeichen freundschaftlicher Begrüßung (F. J. Dölger, ACh 5 [1936] 52/5). Dabei wurde dieser Gebärde damals ein tieferer symbolischer Sinn gegeben, als es heute bei konventioneller Begrüßung geschieht (C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer [1890] 27/30). Die rechte Hand war der Fides geweiht (Liv. 23, 9, 3; Sittl aO. 135f; Otto, Art. Fides: PW 6, 2281/6; A. Hägerström, Der röm. Obligationsbegriff [Upps. 1941] 157ff). Für alle menschlichen Beziehungen, in denen Treue geboten u. erwartet wurde, konnte die Darreichung der rechten Hand bzw. die plastische u. malerische Wiedergabe dieser Geste gut als sinnenfällige Illustration dienen, zB. als Darstellung eines Vertragsabschlusses (Tac. ann. 2, 58: renovare dextras; vgl. ThesLL s. v. dexter; Münzen mit solchen Szenen gibt es schon zZ. Alexanders d. Gr.: Roßbach 20_{36}) oder der Ablegung des Fahneneides (P. Hamberg, Studies in Roman Imperial Art [Upps. 1945] 26 fig. 2) oder auch der Aufnahme in die Mysterien (die vom Pater durch d. i. aufgenommenen Mithrasmysten hießen συνδέξιοι; M. Rostovtzeff, Das Mithraeum v. Dura: RM 49 [1934] 205). Personifikation der dauernden einmütigen Gesinnung war die Concordia bzw. im griech. Bereich die *Homonoia. Sie werden oft ‚in figura', oft auch unter dem Symbol der verschlungenen Hände dargestellt (H. Cohen, Médailles impériales 2 [1930] 134; R. S. Poole, Catalogue of the greek coins in the Brit. Mus., Alexandria [1892] 154. 1279, Pl. 30 nr. 1279 u. ö.). Die Szene der d. i. vermag darum verschiedene Vorgänge im Leben zu versinnbilden, u. es ist nicht immer zweifelsfrei festzustellen, welchen genauen Inhalt die Darstellung hat; sie braucht durchaus nicht einen konkreten Akt festzuhalten. Jedenfalls geht die Anwendbarkeit des Bildmotivs weit hinaus über den Sonderfall der ehelichen Fides oder Concordia (Rodenwaldt 14f).

I. Grabreliefs. Im gesamten griech.-röm. Kulturraum findet sich die Szene der d. i. auf Grabdenkmälern als Ausdruck des Abschiednehmens. Denkmäler dieser Art sind sehr häufig anzutreffen (Roßbach 12/4; vgl. für Attika etwa: A. Conze, Die att. Grabreliefs 1/2 [1893/1900] Taf. 45. 47. 48. 50 u. ö.; H. Diepolder, Die att. Grabreliefs des 4. u. 5. Jh. [1931] Taf. 1, 2; 2, 2; 3, 1. 2; 12, 1 u. ö.; Albanien: JhÖInst 21/2 [1922/4] Beibl. 153/5 fig. 69; für den röm. Bereich: CIL 6, 9489; 9, 3339. 3446. 3746 u. ö.; W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] nr. 97. 100. 106 u. ö.; für Gallien: E. Espérandieu, Recueil général [1907] 1, 154 nr. 196; 1, 409 nr. 653 u. ö.; vgl. F. Drexel: RM 35 [1920] 88).

II. Münzen, Gemmen u. Verwandtes. Die Münzprägung der Kaiserzeit hat sich seit der 2. Hälfte des 1. Jh. der d. i. aus verschiedenen Anlässen bedient. Verschlungene Hände mit der Beischrift ‚concordia exercituum' (Cohen aO. 2, 3, 19; H. Mattingly-E. A. Sydenham, The Roman Imperial coinage 2 [1926] Pl. 7, nr. 112/3) zeigt eine Münze Nervas; ‚consensus exercitus' liest man auf einer Prägung Vespasians, auf der zwei Soldaten sich die Hände reichen (Hamberg aO. 24). Die gleiche Gebärde vermochte vorzüglich das gute Einvernehmen zwischen zwei einander folgenden oder gleichzeitig regierenden Kaisern aus-

zudrücken (etwa Münze mit Titus u. Domitian: Mattingly-Sydenham aO. 2, Pl. 4 nr. 58; Poole aO., Pontus 7, 6 Pl. 1 nr. 16; 9, 17, Pl. 2, 1: Caracalla u. Geta, u. ö.). Oftmals haben diese Münzen die Beischrift ,concordia Augustorum' (zB. Konstantinischer Aureus: RivItalNumism 26 [1913] 201f); seit der 2. Hälfte des 3. Jh. tragen solche Prägungen auch die Legende ,amor mutuus', um die Eintracht auch unter den übrigen Mitgliedern des kaiserlichen Hauses zu bezeichnen (Bernhart, Handb. 1 [1926] 87; vgl. etwa Poole aO., Alexandria 117, 1008, Pl. 28 nr. 1008: Antoninus Pius u. Mark Aurel; J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen 2 [1924] 92: Marcus u. Verus; ebd. 2, 167: Carus u. Carinus; 2, 168: Diokletian u. Maximian). Welche von diesen Münzen sich auf den speziellen Adoptionsakt beziehen, läßt sich nicht immer sicher sagen (Mattingly-Sydenham aO. 2, Pl. 12 nr. 217: Trajan u. Hadrian; Beischrift ,fides mutua'; Hamberg aO. 25). Sicher hat es symbolischen Inhalt, wenn der Kaiser der personifizierten Roma die Hand reicht (Mattingly-Sydenham aO. 2, Pl. 13 nr. 264: Roma u. Hadrian), oder wenn Nil u. Tiber die Hände ineinanderlegen (Poole aO., Alexandria 138, 1166f, Pl. 21 nr. 1167). Fides u. Concordia sind in besonderem Maße gefordert bei der intimsten menschlichen Dauerverbindung, der Ehe. Bei der röm. Eheschließung war von den einzelnen Riten kein einziger rechtlich von Belang (M. Kaser, Das röm. Privatrecht [1955] 65f), aber die d. i. war für die Ehepartner wie für die Zuschauer besonders eindrucksvoll, mochte sie nun als Ausdruck des gegenseitigen Treuegelöbnisses oder als die Inbesitznahme der Frau durch den Mann verstanden werden. Die d. i. in dieser bestimmten Form ist Sondergut der röm. Eheschließungsriten u. damit auch der Ehedarstellungen; der griech. Kunst bleibt diese Szene fremd (G. Rodenwaldt, Säulensarkophage: RM 38/9 [1923/4] 11). Im einzelnen vermag man jedoch oft nicht zu entscheiden, ob der einmalige Eheschließungsakt oder die dauernde Treuegesinnung zur Darstellung gebracht werden soll. Viele Münzen mit d. i. beziehen sich auf Ehen der Kaiser oder im kaiserlichen Hause. Von Antoninus Pius (138/61) bis Alexander Severus (222/35) finden sich Münzen dieser Art in fast ununterbrochener Folge (Roßbach 22/7; Antoninus u. Faustina: Cohen aO. 2, 285. 146; Mattingly-Sydenham aO. 3, Pl. 3 nr. 62; Vogt aO. 2, 66; Lucius Verus u. Lucilla: Cohen 3, 216, 13; Marcus u. Faustina: Vogt 2, 80; Commodus u. Crispina: Cohen 3, 389, 3; Caracalla u. Plautilla: Vogt 2, 115; Elagabal u. Gemahlin: Vogt 2, 121f). Zur Darstellung der d. i. auf Münzen vgl. den Index der Kataloge unter Concordia, Homonoia u. Vota publica. Zusammengefügte Hände sowie d. i. von Personen gibt es auch auf einigen geschnittenen Steinen (Roßbach 31/5), selten auch auf Tonlampen u. als Elfenbeinritzungen (Roßbach 35/7).

III. Sarkophage. In der Malerei ist die d. i. mW. nicht dargestellt worden. (In der Domus aurea des Nero gibt es ein Fresko, auf dem Paris u. Helena aufeinander zugehen u. sich die Hände entgegenstrecken, ohne sie bereits zu berühren; Aphrodite steht in der Mitte als Pronuba: F. Weege, Das goldene Haus des Nero: JbInst 28 [1913] 223/5, Abb. 68f; A. v. Salis, Antike u. Renaissance [Zürich 1947] 57f, Taf. 8a; Salis verfolgt das Weiterleben des Motivs in der Renaissance, etwa bei Raffael.) Um so häufiger hat sich die Plastik, besonders an Sarkophagen, um diese Szene bemüht. Eine der schönsten Darstellungen befindet sich auf einem Sarkophag, der in S. Lorenzo fuori le mura steht (Matz-Duhn 3095; Dölger, Ichth. 5, 305; Roßbach 41/7). Hier wird wirklich die Eheschließung dargestellt, weil die Nebenplastik das Hochzeitsopfer bietet; zwischen den Brautleuten steht die Göttin als Pronuba, Juno oder Concordia. Rodenwaldt 14f hat sich dafür ausgesprochen, die Pronuba Concordia u. nicht mehr Juno zu nennen. Für Juno kann man sich nur auf Vergil Aen. 4, 166 u. auf Serv. zu Aen. 4, 59 berufen; die Münzen kennen, wie oben gezeigt, nur Concordia, niemals Juno. Nach Rodenwaldts Meinung wäre die Übernahme der Concordia auf frühe christliche Bildwerke leichter zu begreifen als die der Juno (vgl. die byzantin. Eheringe mit der Beischrift 'Ομόνοια in der Dumbarton Oaks Coll., Handbook [1955] nr. 169. 195). Rodenwaldt hat nicht überall Zustimmung gefunden (vgl. H. U. v. Schoenebeck, Die christl. Sarkophagplastik unter Konstantin: RM 51 [1936] 300_6). Ähnlich ist die Szene auf einem Argonautensarkophag des 2. Jh. (M. Gütschow, Das Museum der Praetextat-Katakombe = AttiPontAc Ser. 3, Mem. 4 [1934/8] 46f [18f]. 91f, Taf. 1, 1; 10). An weiteren ähnlichen Darstellungen seien noch folgende kurz genannt: Rom, Mus. Naz.

(Matz-Duhn 3090; Helbig 2³ nr. 1273); Musensaal des Vatikan. Museums (Roßbach 94/7); Florenz, Uffizien (W. Amelung, Führer durch die Antiken von Florenz nr. 1; Dütschke 3, 62; Roßbach 119/21); Mantua, Mus. civ. (O. Brendel: RM 45 [1930] 205, Taf. 74; Rodenwaldt Taf. 2; Roßbach 153/6); Frascati, Villa Parisi (Rodenwaldt Taf. 1; 3, 4; Roßbach 138f); Poggio a Caiano (Dütschke 2, 401; Roßbach 147/53); Pisa (G. Rodenwaldt, Säulensarkophage: RM 38/9 [1923/4] 14, Abb. 5; Roßbach 167/9); Tipasa (St. Gsell: MélArch 14 [1894] 431/7, Pl. 6; DACL 10, 1901 nr. 9, fig. 7644). Zum Fragment des Sarkophages von Torre Nova vgl. E. Rizzo: RM 21 (1906) 289ff. 398ff; dazu aber J. Sieveking: RM 32 (1917) 168/70.

B. Christlich. Die Szene der d. i. trifft man im Bereich der christl. Kunst auf Sarkophagen, auf dem Grund der Goldgläser u. einigen anderen Gegenständen der Kleinkunst. Als Mosaikdarstellung findet sie sich in S. Maria Maggiore bei der Vermählung des Moses mit Sephora; die Szene spielt vor dem Zelt des Jethro, der die Hände des Brautpaares zusammengibt (Wilpert, Mos. 1, 449; 3, Taf. 17; DACL 11, 1652f, fig. 8249; Berchem-Cl. 28f, fig. 33a). Ähnlich ist ebendort die Vermählung Jakobs mit Rachel dargestellt; das Mosaik ist jedoch in sehr schlechtem Zustand: Berchem-Cl. 21f, fig. 25b.

I. Sarkophage. Der erste, der zu nennen wäre, aus der Villa Savoia, ehemals Ludovisi, hat außer der d. i. den Ehegott Hymenaeus, u. es ist umstritten, ob er dem Ursprung nach christlich ist oder nur später mit christlicher Inschrift versehen wurde (Pelka 98; DACL 10, 1903f nr. 11; Bovini 104f). Aus der konstantinischen Zeit stammen zwei Exemplare mit d. i., die sich thematisch sehr ähnlich sind: a) in der Kirche S. Salvatore in Vescovio (Wilpert, Sark. Taf. 70, 2; 2, 89f; DACL 10, 1904 nr. 13, fig. 7646; F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit [1940] 344 nr. 2; G. Bovini, I sarcofagi paleocristiani [Città del Vat. 1949] 156f, fig. 165); b) im Museum des Campo Santo Teutonico (J. Wittig, Die altchristl. Skulpturen im Museum d. Nationalstiftung am Camposanto in Rom [Rom 1906] 27/9, Taf. 1, 2; Pelka 95 nr. 3; DACL 10, 1903, fig. 7645; Wilpert, Sark. Taf. 70, 3; 2, 89; Gerke 345 nr. 3; Bovini 106). Bei beiden Exemplaren erweist der ‚Gute Hirt' christliche Herkunft; die Pronuba ist eben die Concordia, nicht Juno; darum bestanden keine religiösen Bedenken gegen die Übernahme der Figur (die von Bovini u. Wilpert wegzuerklären versucht werden). Dieselbe Szene der d. i. mit Concordia Pronuba bietet ein Fragment an der Villa Doria Pamphili (Wilpert, Sark. Taf. 86, 2; 2, 128; Pelka 94 nr. 2; DACL 10, 1904 nr. 12; RivAC 4 [1927] 85, fig. 22; Bovini 109; Bovini, Sarcofagi 162f, fig. 164/5). Ein ähnliches Fragment aus Porto besitzt das Lateranmuseum (Wilpert, Sark. 86, 1; 2, 128; Gerke 352 nr. 5). Ebenda befindet sich ein Sarkophag, der sich bis 1888 in der Villa Ludovisi befand u. noch in die konstantinische Zeit gehört (Pelka 93 nr. 1; Wilpert, Sark. Taf. 156; H. U. v. Schoenebeck: RM 51 [1936] 271; DACL 8, 427/9, fig. 6419; Bovini 110; Bovini, Sarcofagi 189f, fig. 204). Das Museum Petrianum birgt aus theodosianischer Zeit einen Sarkophag, der unsere Szene auf der Rückseite bietet (Wilpert, Sark. Taf. 35, 4; 2, 42/4; G. Rodenwaldt, Säulensarkophage: RM 38/9 [1923/4] 34; Gerke, 345, nr. 6; Bovini, Sarcof. 236/9, fig. 254/5). Diesem gleicht ein Sarkophag in der Kathedrale von Ancona (Wilpert, Sark. Taf. 14, 4; H. U. v. Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag u. seine Nachfolge [1935] 66, Abb. 26. 71f; Bovini 107 fig. 2). Vom Beginn des 5. Jh. an wird bei den Darstellungen der d. i. die Figur der Concordia Pronuba ersetzt durch einen Kranz oder ein anderes Symbol. Hier ist zunächst zu nennen ein großer Sarkophag aus Tolentino (Wilpert, Sark. Taf. 94, 1; H. U. v. Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag 62/9; Gerke 354, nr. 1; Bovini, Sarcofagi 242/5, fig. 260); hier hält die Hand Gottes über den Köpfen der Eheleute einen Kranz. Auf einem Fragment eines Strigelsarkophages aus der Villa Albani steht Christus in figura zwischen den beiden Eheleuten, die sich die Hand reichen; er krönt beide (Pelka 107 nr. 1; O. Marucchi: NBull 1902, 183/96, Taf. 10; Wilpert, Sark. Taf. 74, 3; 2, 90f; DACL 10, 1905/6, fig. 7647; Bovini 114; Bovini, Sarcof. 74, fig. 51; ein ähnliches Fragment aus S. Sebastiano bei Wilpert, Sark. Taf. 74, 2). Aus dem Anfang des 5. Jh. stammt auch der sog. Stadttorsarkophag in der Kathedrale von Mantua, der auf der linken Seite ein junges Ehepaar mit d. i. zeigt; zwischen ihm befindet sich eine kleine Figur, wohl der Notarius mit den tabulae nuptiales (Wilpert, Sark. Taf. 74, 5; 2, 91; Schoenebeck aO. 77/82, Abb. 38). In Arles befindet sich noch eine christl. Nachahmung des oben er-

wähnten heidnischen Sarkophages von Tipasa (DACL 1, 2627, fig. 852; E. Espérandieu, Recueil général 1 [1907] 137, nr. 169; F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille [1954] Pl. 1). Bei einem Sarkophagfragment aus Le Puy kann man kaum von d. i. reden (Pelka 99c), da die Braut ihre Linke in die Rechte des Bräutigams (Ehe Josefs mit Maria ?) zu legen scheint (DACL 7, 2661, fig. 6324; 10, 1907 nr. 18).

II. Kleinkunst. Zuweilen findet sich die Szene der d. i. auch auf Goldgläsern. So auf einem Exemplar im Kircherianum (H. Vopel, Die altchristl. Goldgläser [1899] nr. 138; Pelka 95, 4; DACL 10, 1919 nr. 65; R. Garrucci, Vetri ornati di figure in oro [1864] Taf. 26, 11; Bovini 113f). Ferner auf einem anderen Goldglas aus dem Vatikanischen Museum, das zwischen den Köpfen das Monogramm Christi zeigt (Garrucci aO. Taf. 26, 12; Vopel nr. 111; Pelka 96 nr. 5; DACL 10, 1920 nr. 66, fig. 7663; Bovini 114). – Auf einer Münzprägung, die der Vermählung Valentinians III mit Eudoxia (437) gewidmet ist, sieht man Theodosius II als Pronubus in der Mitte (Pelka 97 nr. 6, Taf. 1, 1; DACL 10, 1919 nr. 63, fig. 7661). Die Figur Christi erscheint wieder in der Mitte der Eheleute auf der Kehrseite einer Goldmünze des Marcianus (450/7), heute im Museum in Glasgow (Pelka 108, 3, Taf. 1, 2; Kaufmann, Arch. 629, Taf. 326 nr. 20). Die gleiche Darstellung begegnet auf einem Ring des 6./7. Jh. in der Dumbarton Oaks Collection (The Dumb. O. Coll. Handbook [1955] nr. 176). Die Prägung zeigt Marcianus mit Pulcheria, die von Christus umarmt werden, u. trägt die Umschrift ‚feliciter nubtiis'. Ein Ring, der heute verschollen ist, zeigte die gleiche Szene (DACL 10, 1940 nr. 110, fig. 7685). Zum Schluß ist ein Goldmedaillon in der Dumbarton Oaks Collection zu nennen (Pelka 109, 4; DACL 10, 1915 nr. 60, fig. 7652; zuletzt veröffentlicht von B. Seall: AmJArch 45 [1941] 12/4, fig. 5/6; The Dumb. Oaks Coll. Handb. [1955] nr. 190 m. Abb.); es ist wohl syrischen Ursprungs u. wird dem 8. oder 9. Jh. zugewiesen; es handelt sich um das Mittelglied einer Halskette, deren andere Medaillons Götterbilder zeigen. Eine Silberplatte mit der Darstellung der Vermählung Davids, angeblich aus Cypern, heute im Britischen Museum (DACL 3, 1581, fig. 2914) wird von Wilpert (RivAC 4 [1927] 294/5) zu den modernen Fälschungen gerechnet.

G. Bovini, Le scene della ‚dextrarum iunctio' nell'arte cristiana: BullCom 72 (1946/8) 103/17. – O. Pelka, Altchristliche Ehedenkmäler = Kunstgeschichte des Auslandes 5 (1901). – G. Rodenwaldt, Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst = AbhB 1935, 3, 14/7. – A. Rossbach, Römische Hochzeits- u. Ehedenkmäler (1871).

B. Kötting.

Di certi s. Götter.

Di indigetes s. Götter.

Diaconus s. Diakon.

Diadem s. Herrschaftszeichen.

Diadoche (διαδοχή) s. Traditio.

Diät s. Ernährung.

Diagoras v. Melos s. Atheismus A I (Bd. 1, 866).

Diakon.

A. Christlich. I. Neues Testament. a. Paulinische Gemeinden. Das älteste eindeutige Zeugnis für die Existenz des christlichen D.-amtes findet sich Phil. 1, 1. An dieser Stelle grüßen Paulus u. Timotheus alle ‚Heiligen' in Philippi ‚mit Bischöfen u. Diakonen' (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). Die Formulierung berechtigt zu der Annahme, daß es sich an dieser Stelle um verfestigte Amtsbezeichnungen handelt u. daß die D. zusammen mit den Episkopen, aber diesen beigegeben u. nachgeordnet, die regulären Funktionäre der Gemeinde von Philippi sind (so auch Campenhausen 74, der freilich einschränkend hinzufügt: ‚um Ämter im eigentlichen Sinn u. vollends um sakrale Ämter im Sinne der späteren 'Hierarchie' handelt es sich trotzdem nicht'). Die aus Phil. 1, 1 gezogene Folgerung wird vielleicht bestätigt durch Rom. 16, 1, wo Phoebe als weiblicher ‚D. der Gemeinde von Kenchreae' im amtlichen Sinn bezeichnet sein könnte. Damit ergäbe sich, daß es D. auch in anderen paulinischen Gemeinden gegeben hätte; vgl. aber Sp. 917. – Lietzmann (108/11) hat mit älteren Autoren vermutet, daß auch mit den ‚Sichmühenden' (κοπιῶντες) von 1 Thess. 5, 12, sowie mit dem ‚Austeiler' (μεταδιδούς) u. dem ‚Mitleidvollen' (ἐλεῶν) von Rom. 12, 8

jeweils D. gemeint sind; er nahm ferner an, daß mit dem Charisma der ‚Hilfeleistungen' (ἀντιλήμψεις) von 1 Cor. 12, 28 eine dem D. nötige spezifische Gnadengabe gemeint sei. Wenn diese Deutungen zu Recht bestünden, so würde sich ergeben, daß es D. in mehr oder weniger allen paulinischen Gemeinden u. darüber hinaus (Rom) gegeben hat; zugleich würde gefolgert werden dürfen, daß Aufgabe des D. vor allem die Armenpflege war. Gegen eine Aufteilung der von Paulus angeführten Dienste u. Charismen auf die Ämter erheben sich indessen auch für den, der Campenhausens Grundgedanken nicht teilt, Bedenken (vgl. Camp. 65/72). – In dem Abschnitt 1 Tim. 3, 1/13 werden die Eigenschaften aufgezählt, welche die Kandidaten für die Ämter des Episkopos u. des D. besitzen müssen. Wenn man die beiden Reihen von Qualitäten miteinander vergleicht, fällt auf, daß der D. nicht ‚doppelzüngig' (μὴ δίλογος) u. ‚nicht von schmutziger Gewinnsucht beherrscht' (μὴ αἰσχροκερδῆς) sein darf, daß aber Lehrbegabung nur für den Kandidaten des Episkopenamtes gefordert wird (διδακτικός). Daraus darf man wieder folgern, daß der D. mit materiellen Dingen, insbesondere mit der Fürsorge, aber nichts mit der Wortverkündigung zu tun hat. Es sei angemerkt, daß Harnack (50) u. Lietzmann (115) den Passus 1 Tim. 3, 1/13 für eine Interpolation aus der Zeit des monarchischen Episkopats halten, andere den ganzen Brief in diese Zeit verlegen (zB. Campenhausen 116); ob diese Hypothese der Wirklichkeit entspricht, ist umstritten; die Argumente sind jedenfalls nicht zwingend. – Wichtig ist die Feststellung Lietzmanns (111) u. anderer, daß in den charismatischen Ämtern des ‚Apostels', ‚Propheten' u. ‚Lehrers' jüdische Tradition fortwirkt. Aber für seine Annahme, daß umgekehrt die Ämter des Episkopen u. des D. keine jüdischen Vorläufer gehabt haben, sondern ihren Ursprung hellenistischen Anregungen verdanken, reicht das Beweismaterial m. E. nicht aus. Die Untersuchungen der letzten Jahrzehnte haben immer deutlicher gezeigt, daß die Praxis u. die Institutionen auch der heidenchristl. Gemeinden viel stärker im jüdischen Bereich wurzeln, als man früher gemeint hat; also ist Vorsicht am Platze. Aus Campenhausens Untersuchungen scheint deutlich zu werden, daß der Impuls zur Ämterbildung nicht von den heidenchristlichen, sondern von den judenchristlichen Gemeinden ausgegangen ist. Die Amtsbezeichnungen ‚Episkopos' u. ‚D.' sind zweifellos dem griech. Vereinsleben der Zeit entnommen (vgl. unten B IIa); für die Herkunft der Ämter selbst ist daraus nichts zu entnehmen. Weil der D. in den griech. Vereinen im allgemeinen der Funktionär ist, der für die Verpflegung bei den Gemeinschaftsmählern zu sorgen hat, darf man vermuten, daß der christl. D. in der Gemeinde eine ähnliche Aufgabe versah.

b. Urgemeinde. Die kirchliche Tradition führt die Entstehung des D.amtes auf die Act. 6, 1/6 erzählte Bestellung der ‚Sieben' zurück. Schon für Irenaeus ist dieser Zusammenhang selbstverständlich (haer. 1, 26, 3 = 1, 23 H.; 3, 12, 10 = 3, 12, 13; 4, 15, 1 = 4, 26, 1). Für die Festigkeit dieser Tradition ist kennzeichnend die Anordnung in cn. 15 des Konzils von Neocaesarea vJ. 314: auch wenn eine Stadt sehr groß ist, sollen nur 7 D. bestellt werden, weil nach der Apg. die Apostel selbst diese Zahl gewählt haben (wiederholt vom Concil. Trullan. II vJ. 692 cn. 16; vgl. auch Cypr. ep. 3, 3: diaconos .. post ascensum domini in caelos apostoli constituerunt). – Die neuere Forschung sieht es dagegen meist keineswegs als erwiesen an, daß die ‚Sieben' von Act. 6, 1/6 Diakone im Sinne von Phil. 1, 1 u. Tim. 3, 1/13 gewesen sind. Zur Erläuterung folgendes: Nach dem Bericht der Apg. werden die Zwölf alarmiert durch eine Beschwerde der hellenistischen, d. h. griechisch sprechenden Mitglieder der Urgemeinde über die Vernachlässigung ihrer Witwen beim ‚täglichen Dienst' (διακονία καθημερινή, d. h. bei der Verteilung der Almosen für jeden Tag der Woche; vgl. Gaechter 134). Die Zwölf lassen durch die ‚Menge der Jünger', d. h. durch die Gesamtgemeinde, sieben wohlbeleumundete Männer wählen, die ‚voll des Hl. Geistes u. der Weisheit' sein müssen; diese sollen in Zukunft den ‚Tischdienst' (διακονεῖν τραπέζαις) besorgen, damit die Zwölf frei werden für das ‚Gebet u. den Dienst am Wort' (τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου). Warum gerade "sieben" Männer gewählt werden sollen, ist aus dem Bericht der Apg. nicht zu ersehen. Das Nächstliegende ist wohl, daß die Apostel den Gewohnheiten des jüdischen Soziallebens folgen. In der Tat finden wir im spätjüdischen Palästina an der Spitze der kleineren Stadtgemeinden Siebenmänner-Kollegien (die parnasim; vgl. unten BIb). Andere haben vermutet, daß sieben

Männer gewählt werden sollten, weil man für jeden Wochentag einen besonderen Funktionär haben sollte oder weil es in der Urgemeinde damals sieben Versammlungshäuser oder sieben Armenbezirke gegeben habe; das alles ist wenig wahrscheinlich (vgl. Seidl 20; Leder 15_1; Baumgarten). Sicher ist, daß die von der Gemeinde gewählten sieben Männer sämtlich griechische Namen trugen, also wohl zu der beschwerdeführenden hellenistischen Gruppe gehörten. Ihnen legten die Apostel unter Gebet die Hände auf. Was nun im Bericht der Apg. für den Zusammenhang des ‚Siebeneramtes' mit dem Diakonat zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß das Wort διακονία bzw. διακονεῖν dreimal vorkommt. Aber dieses Argument verliert an Beweiskraft, wenn man bedenkt, daß ‚Dienst' u. ‚Dienen' überhaupt zentrale Begriffe des Evangeliums u. des jungen Christentums gewesen sind (vgl. *Knecht; Reicke glaubt, die spätere liturgisch-karitative Doppeltätigkeit der D. schon auf die Urgemeinde zurückführen zu müssen, da Act. 2, 42 ‚Gemeinschaft' [nach R. soviel wie ‚Spende'] u. ‚Brotbrechen' als miteinander verbunden erschienen; hier ist aus der Stelle doch wohl mehr herausgelesen, als sie hergeben kann). Umgekehrt spricht mehreres gegen den Zusammenhang des ‚Siebeneramtes' u. des Diakonats. Erstens die Art u. Weise, wie die Sieben ausgesucht u. bestellt werden: von den Kandidaten wird Geistesfülle u. Weisheit verlangt; sie werden von der ganzen Gemeinde gewählt; die Apostel legen ihnen unter Gebet die Hände auf. Das alles scheint ein größeres Gewicht des Amtes vorauszusetzen, als dem D.amt zugeschrieben werden kann. Gegen den Zusammenhang spricht zweitens der Umstand, daß die Sieben nach Wahl u. Weihe nicht bloß, ja nicht einmal in erster Linie, den Armendienst versehen, sondern predigen u. taufen, vielleicht sogar, abgesehen von der Geistmitteilung, alle Funktionen vornehmen, die für die Mission sowie die Begründung u. Betreuung einer Gemeinde nötig sind (vgl. Act. 8, 14. 40; 9, 31). Daher scheint die Amtsvollmacht der Sieben weit über der der D. zu liegen. Man kann drittens auch noch darauf hinweisen, daß Lukas, der doch von den paulinischen Gemeinden her die Amtsbezeichnung D. kennen muß, sie auf die Sieben niemals anwendet, was vor allem Act. 21, 8 auffallend ist. Alles dies rechtfertigt wohl die Hypothese, daß die Sieben nicht mit den D. identisch sind, sondern mit jenen Funktionären, die später in der Apg. als ‚Presbyter' bezeichnet werden, u. daß die Sieben unter diesen Funktionären jene Gruppe darstellen, die sich unter der Aufsicht der Zwölf um die seelsorgliche u. karitative Betreuung der griechisch Sprechenden bemüht (vgl. Farrer 138/43; Rengstorf 630; Gaechter 38/57). Beiläufig bemerkt, zwingt der Bericht der Apg. wohl dazu, eine organisatorische Zweiteilung der Urgemeinde in eine aramäisch u. eine griechisch sprechende Gruppe mit jeweils eigenen Funktionären anzunehmen (Rengstorf aO.; Gaechter 150/2; E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum u. im NT [1951] 76). – Da demnach Act. 6, 1/6 als ein sicheres Zeugnis für die Geschichte des D.amtes nicht angesprochen werden kann u. Phil. 1, 1 u. 1 Tim. 3, 1/13 usw. keine präzisen Aufschlüsse über die Amtsobliegenheiten der D. vermitteln, muß abschließend festgestellt werden, daß wir über Ort u. Umstände der Begründung des Amtes gar nicht, über die ursprünglichen Funktionen nur vage unterrichtet sind; immerhin dürfte sicher sein, daß schon in den paulinischen Gemeinden die Sorge für die materiellen Dinge u. die Armenpflege zum Ressort des D. gehört haben.

II. Nachapostolische Zeit u. zweites Jh. Auch in dieser Periode findet sich nirgendwo eine zusammenhängende Darstellung dessen, was der D. in der Gemeinde zu tun hat u. wie er bewertet wird; aber aus vielen Mosaiksteinchen läßt sich doch ein ungefähres Bild des damaligen D. gewinnen. Es ist Sache der Gemeinde, erklärt die Didache, die Episkopen u. die D. zu wählen (15, 1). Diese von der Gemeinde gewählten Episkopen u. D. haben es freilich schwer, so erfährt man gleichzeitig, sich neben den unmittelbar von Gott, nicht von der Gemeinde berufenen Charismatikern, den ‚Propheten' u. ‚Lehrern', im Ansehen der Gemeinde zu behaupten. Denn die Charismatiker sprechen, wenn sie wollen, das Eucharistiegebet, u. zw. ohne jede Bindung an feste Richtlinien (10, 7; manche Forscher meinen freilich, daß in Kap. 10 vom Tischgebet die Rede sei); erst recht halten die Charismatiker natürlich auch in absoluter Freiheit den Wortgottesdienst. Dem gewählten Amtsträger bleibt also nur die technische Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten u. insbesondere die Armenfürsorge; eine liturgische Tätigkeit können sie nur dann ausüben, wenn keine Charismatiker auftreten

(15, 1f; vgl. dazu 1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11). Diese Umstände bringen gelegentlich die Gemeindeangehörigen auf den Gedanken, man könne die gewählten Episkopen u. D. auch wieder abberufen, wie das im Vereinsleben möglich u. üblich ist. Demgegenüber betont die römische Gemeinde durch den Mund ihres Presbyters Clemens, die Apostel hätten in allen von ihnen auf der Missionsreise besuchten Städten geeignete Personen mit Zustimmung der dortigen Gemeinden als Episkopen u. D. eingesetzt (1 Clem. 41, 3f). Wenn nach deren Tod die Gemeinden neue Episkopen u. D. wählen, bedeute diese Wahl nur eine Präsentation; den Besitz des Amtes selbst u. der damit verbundenen Vollmachten vermittle nur die Handauflegung derer, die ihrerseits durch die Handauflegung der Apostel oder der von diesen Bestellten in die Erbfolge aufgenommen worden seien (ebd. 44, 3). In diesem Zusammenhang werden der Hohepriester, die Priester u. Leviten des AT schon mit den Funktionären der Gemeinde in Parallele gesetzt (ebd. 40, 5). Dies deutet darauf hin, daß nicht bloß die Episkopen bzw. Presbyter, sondern auch die D. liturgische Funktionen zu versehen haben. Außerdem wird darauf hingewiesen, daß es wie im AT so auch jetzt einen gottgewollten Unterschied zwischen Klerikern u. Laien gibt (ebd.); Episkopen bzw. Presbyter u. D. bilden also den Klerus. – Vor oder in den Tagen des Ignatius ist in Antiochien u. anderswo im Osten durch den Übergang von der kollegialen zur monarchischen Gemeindeleitung aus der alten Zweiheit Bischof–Diakon eine Dreiheit Bischof–Presbyter–Diakon geworden (Ign. Magn. 2; 6, 1; Trall. 3, 7). Der D. ist sowohl dem Bischof wie dem Presbyterkollegium nachgeordnet (Magn. 6, 2). Aber auch dem D. eignet hohe Würde: er setzt den Dienst Christi in der Gemeinde fort (ebd. 6, 1). Darum ist der D. von den Gläubigen wie Christus zu ehren (Trall. 3, 1; vgl. Smyrn. 8, 1; Polyc. 6, 1). Der D. ist nicht Diener von Speise u. Trank im Rahmen der Mysterien, sondern Diener der Gemeinde Gottes (Trall. 2, 3); damit soll wohl darauf hingewiesen werden, daß der D. neben seiner technisch-kultischen Aufgabe, der Verantwortung für die Gemeindeagapen u. die Armenspeisung noch eine höhere Obliegenheit hat: den Dienst an der Gemeinde schlechthin. Daß der D. auch den ‚Dienst am Worte Gottes' mit dem Bischof teilt, ist vielleicht Philad. 10, 2; Smyrn. 10, 1 angedeutet. Ignatius fühlt sich mit den D., die ihn begleiten u. unterstützen, besonders verbunden (Magn. 6, 1; Eph. 2, 1; Magn. 2). Im Auftrage der Gemeinde machen die D. gelegentlich Reisen (Philad. 10, 1; 11, 1; Eph. 2, 1 usw.). – Polykarp betont, daß die D. nicht im Dienst von Menschen, sondern im Dienst Gottes u. Christi stehen; sie müssen frei sein von Doppelzüngigkeit u. von Geldgier (μὴ δίλογοι [vgl. 1 Tim. 3, 8], ἀφιλάργυροι [vgl. αἰσχροκερδεῖς 1 Tim. 3, 8]), mitleidvoll (εὔσπλαγχνοι [vgl. ἐλεῶν Rom. 12, 8]) u. sorglich (ἐπιμελεῖς) sein (ep. 5, 2). Sie haben also auch in der Umwelt Polykarps noch mit materiellen Dingen u. mit der Armenfürsorge zu tun. Wenn Polykarp die Forderung erhebt, die jungen Männer müßten sich den Presbytern u. D. unterordnen (ep. 5, 3), so zeigt sich, daß die D. wohl auch mit disziplinären oder seelsorglichen Aufgaben befaßt sind. – Aus Herm. sim. 9, 26, 2 wird klar, daß die D. in Rom die Gemeinde- u. Armenkasse verwalteten, die schon damals als Besitztum der Witwen u. Waisen betrachtet wurde. Wenn Herm. vis. 3, 5, 1 bzw. 3, 9, 10 auf Spannungen zwischen den Amtsträgern in Rom hingedeutet wird, könnte man vermuten, daß bereits damals die Schlüsselstellung der D. in Rom jene Schwierigkeiten heraufbeschworen hat, von denen die jüngeren Texte so nachdrücklich sprechen. Justin teilt mit, daß die D. im Anschluß an die Liturgiefeier den abwesenden Gemeindemitgliedern ihren Anteil an den eucharistischen Gaben bringen (apol. 67, 5).

III. Kirchenordnungen des dritten Jh. Erst die Kirchenordnungen des 3. Jh. vermitteln je für ihren Ursprungs- u. Geltungsbereich einen gewissen Überblick über den Aufgabenbereich des D. u. zeigen zugleich, wie das Amt eingeschätzt wird. Hippolyt stellt in seiner ‚Apostolischen Überlieferung' Vorschriften für die Weihe des D. zusammen (9 [15/18 Dix]). Während die Kandidaten für das Presbyterkollegium in der Weise ordiniert werden, daß Bischof u. Presbyter gemeinsam ihnen die Hände auflegen, wird die Handauflegung beim D. durch den Bischof allein vorgenommen. Grund nach Hippolyt: der D. gehört nicht wie die Presbyter zum klerikalen Ratskollegium, sondern ist nur für den Dienst des Bischofs da, dessen Aufträge er auszuführen hat (9, 3/8; an dieser Stelle ein bemerkenswertes Ringen um die Klärung der Stellung des D.). Im Weihegebet selbst heißt

es, daß der D. der Ekklesia dienen solle u. daß der vorzüglichste Akt dieses Dienstes das rituelle Herantragen der Opfergaben sei, die dann von dem geweihten Hohepriester dargebracht würden (9, 11; auch bei Justin. apol. 65, 2; 67, 5 wird das προσφέρειν von Brot u. Wein als wichtiger ritueller Akt eigens hervorgehoben, aber ohne daß der D. als der dafür zuständige Funktionär ausdrücklich genannt würde). Dementsprechend wird bei der Schilderung der Eucharistiefeier gesagt, daß die D. die Opfergabe (προσφορά, oblatio) herbeibringen (offerre), über die dann der Bischof u. die Presbyter während des Eucharistiegebetes gemeinsam die Hände ausgebreitet halten (4, 2 [6 D.]). Die weiteren Anweisungen Hippolyts zeigen, soweit der teilweise schwankenden Textüberlieferung zu trauen ist, daß der D. bei der Brechung des eucharistischen Brotes beteiligt ist u. daß er auch die konsekrierten Gaben austeilt, soweit der Bischof nicht imstande ist, das selbst zu tun (24 [43f]); ferner daß der D. mit den Täuflingen ins Wasser geht (21, 11 [35 D.]); daß er sich um die Kranken zu kümmern u. Krankheitsfälle dem Bischof zu melden hat, damit dieser unter Umständen die Kranken selbst besuchen kann (30 [52]); daß er in Notfällen die Krankensalbung vornehmen kann (26, 14 [49]); daß er in Abwesenheit des Bischofs oder eines der Presbyter bei der Privatagape präsidiert u. dann auch das Brot segnen darf (26, 11 [48]); daß er bei der vom Bischof selbst geleiteten Agape, wenn die Dunkelheit hereinbricht, das Licht rituell hereinzubringen hat (26, 18 [50]; *Lucernarium). Zur Unterstützung der D. werden, wenn nötig, Subdiakone bestellt, die aber keine Ordination erhalten, sondern einfach ernannt werden (14 [22]). – Die syrische Didaskalie ist der Meinung, daß den Leviten des AT die Diakone, Witwen u. Waisen des NB entsprechen (9 [45 Flemming = 86 Connolly; man fragt sich, ob die Hinzufügung der Waisen nicht auf einem Überlieferungsfehler beruht). Leitung u. Betreuung der Gemeinde liegen nach der Darstellung der Didaskalie eindeutig in den Händen von Bischof u. D. (9. 11 u. ö. [46. 59 Fl. = 90. 109 C.]). Die Presbyter sind als beratendes Kollegium dem Bischof beigegeben, von dem sie auch bestellt werden (9 [50 Fl. = 96 C.]); sie werden mit dem Apostelkollegium in Parallele gesetzt (9 [45f Fl. = 88/90 C.]). Dagegen repräsentieren bezeichnenderweise Bischof u. männlicher u. weiblicher D. die Trinität (9 [45 Fl. = 88 C.]). Anderswo wird der Bischof als der Moses, der D. als der Aaron der Gemeinde bezeichnet (9 [47 Fl. = 92 C.]). Bischof u. D. sollen wie Eine Seele in zwei Körpern sein (16 [86 Fl. = 148 C.]). Einmal heißt es, daß der D. Mund, Herz u. Seele des Bischofs sein solle (11 [59 Fl. = 109 C.]). Der Laie hat sich mit seinen Anliegen zunächst an den D. zu wenden; dieser berichtet dem Bischof bzw. führt den Laien zu diesem selbst (9 [46 Fl. = 90 C.]). Die Zahl der D. soll der Größe der Gemeinde entsprechen (16 [86 Fl. = 148 C.]). Für den Dienst bei den Frauen sind weibliche D. zu bestellen (16 [85 Fl. = 14/8 C.]. Auswahl u. Bestellung der D. ist Sache des Bischofs (16 [84 Fl. = 146 C.]). Über die Ordination der D. läßt die Didaskalie nichts verlauten, freilich auch nichts über die Ordination der Presbyter. Zu Beginn des Gottesdienstes hat ein D. als Türhüter an der Pforte des Gotteshauses zu stehen, der andere nimmt die Opfergaben der Gläubigen in Empfang (vgl. 9 [45f Fl. = 88 C.]) u. überwacht sie; der letztere hat auch darauf zu achten, daß jedes Gemeindemitglied den ihm zustehenden Platz einnimmt (12f [68f Fl. = 119f C.]). Aus diesen Anweisungen ergibt sich, daß auch kleine Gemeinden wenigstens zwei D. haben müssen. Während der Opferfeier selbst befinden sich beide D. (bzw. D.gruppen) im Altarraum (12 [68 Fl. = 119 C.]). Vor dem Eucharistiegebet soll ein D. auf Geheiß des Bischofs mit lauter Stimme rufen: ‚Ist hier jemand, der irgend etwas gegen seinen Nächsten hat?' (11 [66 Fl. = 117 C.]). Daß die Verteilung der ‚göttlichen Speise' Sache der beiden D. bzw. D.gruppen sei, nimmt Achelis im Kommentar zur Flemmingschen Ausgabe (287) auf Grund von Didasc. 12 (68, 27 Fl. = 120, 6 C.) an; das ist indessen bloße Hypothese; der Text sagt darüber nichts. Die Verteilung der (aus überschüssigen Opfergaben, eigentlichen Almosen u. Erträgnissen des Gemeindebesitzes stammenden) Unterstützungen für D., Witwen, Waisen, Arme, Kranke, Fremde usw. nimmt der Bischof selbst vor (8. 14 [39. 41. 75 Fl. = 78. 81. 131 C.]), aber durch Vermittlung des D.; denn von den Kandidaten für das Amt des D. wird gefordert, daß sie nicht auf schmutzigen Gewinn erpicht sind (16 [86, 1 Fl. = 148, 11 C.]; vgl. 1 Tim. 3, 8; Didasc. 16 [84 Fl.] gehört nicht hierher, vgl. die richtige Übersetzung 146 C.). Unter

den Dienstleistungen der männlichen u. weiblichen D. wird besonders betont die Betreuung von alten u. kranken Gemeindemitgliedern (16 [86, 5 Fl. = 130, 18 C.]); dabei sollen sich die D. nach dem Vorbild Christi nicht schonen (16 [86 Fl. = 130 C.]). Bischof u. D. haben Anrecht auf einen Anteil an dem, was den Witwen bei den Privatagapen von dem jeweiligen Stifter aufgetischt wird; u. zw. hat der Bischof Anspruch auf eine vierfache Portion, der D. auf eine doppelte; wenn jemand auch die Presbyter mit bedenken will, soll er ihnen das Gleiche geben wie den D. (9 [46, 8/20 Fl. = 90, 1/16 C.]). Der Subdiakon scheint dem Rang nach noch unter dem Lektor zu stehen (Connolly XLIIf zu Didasc. 9 [50, 3 Fl. = 96 C.]).

IV. Spätere Quellen. Die Nachrichten der Folgezeit fügen dem bisher gewonnenen Bild noch manchen wichtigen Zug ein. Das Material soll hier in systematischer Ordnung zusammengestellt werden. – Außer der Amtsbezeichnung ‚Diakonos' bzw. ‚Diaconus' ist auch die Bezeichnung λευίτης oder ‚levita' beliebt (Beispiele: Athan. hist. Arian. 41 [PG 25, 741B]; PsAmbros. quaest. 101 [CSEL 50, 193 Souter]; ILCV 1195, 1; 1196, 1. 8; 1231, 5; 1233, 1; 1235, 2; 1236, 1 [levita sacratus]; 1237, 4; Sacram. Gelas. 97 [149 Wilson]). Zur Rechtfertigung der Bezeichnung vgl. Hieron. ep. 146, 2 aE. Daneben kommt gelegentlich die Bezeichnung ‚Herold' vor (Gregor. Nyss. v. Macr. 409, 6 Callahan = PG 46, 995; Theodor. Mopsuest. s. cat. 5 [25 Rücker]; Commod. instr. 2, 35, 5; zu beachten ist, daß im Osten auch der Lektor gelegentlich als Herold bezeichnet wird, zB. Conf. Cypr. et Iustinae 12 [110 Raderm.]). In den Papyri sollen Bezeichnungen wie ‚D. u. Krankenpfleger', ‚D. u. Ökonom', ‚D. u. Notar' wohl auf das Ressort des betr. D. hinweisen (deutlich Preisigke, Wb. 3, 108: ‚Aaron, Diakon u. Kanzler des ehrwürdigen Klerus dieser Stadt'; vgl. den ‚diaconus regionarius' in Rom), während in anderen Fällen der Zusatz eher auf den bürgerlichen Beruf des betr. D. zu passen scheint (das Material bei Preisigke, Wb. 3, 399f). – Die divergierenden Bestimmungen über die Stellung des Diakonats in der klerikalen Ämterlaufbahn des Westens hat L. Duchesne in seiner Ausgabe des Liber Pontificalis 1, 190f zusammengestellt. Nach Zosim. pp. ep. ad. Hesych.: PL 56, 572f bleibt der, welcher im Kindesalter in den Klerus eingetreten ist, bis zum 20. Lebensjahr Lektor; dann ist er 4 Jahre Akoluth oder Subdiakon; schließlich muß er wenigstens 5 Jahre D. sein, ehe er befördert werden kann. Aber von den normalen Interstitien wird oft dispensiert. Der Magier Cyprian wird am 8. Tage nach der Taufe Lektor, am 25. Tage Hypodiakonos u. Ostiarius, am 50. Tage D., am Jahrestag der Taufe Presbyter (Conf. Cypr. et Iustinae 12 [110 Raderm.]). Auf der Ephesinischen Synode vom J. 449 wird Klage darüber geführt, daß ein Bischof einen Knaben zum D. geweiht hatte (125 Flemming). – Unter den Eigenschaften, die der D. besitzen soll, wird immer wieder die ‚Freiheit von Geldgier' (ἀφιλαργυρία) genannt; vgl. Harnack, Miss. 181. Etwa seit 300 erwartet man im Westen vom D., daß er sich, wenn er schon verheiratet ist, des ehelichen Verkehrs enthält (Concil. Illiber. cn. 33; Siric. ep ad Himer. 7 [PL 13, 1132]; Concil. Tolet. vJ. 400 cn. 1). Wie bescheiden man sich die allgemeine u. theologische Bildung ländlicher D. vorstellen muß, können die von Deißmann, LO 188/91 besprochenen koptischen Ostraka aus der Zeit um 600 zeigen: die Kandidaten haben bis zur Weihe ein Evangelium oder 25 Psalmen u. ähnliches auswendig zu lernen, sie können also lesen; aber ihr Gesuch an den Bischof muß ein Presbyter für sie schreiben (über verheiratete u. schreibunkundige D. in den Papyri einiges bei W. Ensslin: RhMus 75 [1926] 426). – Den Weiheritus schildert im Osten das Testamentum Dom. 1, 38 (90f Rahmani): nur der Bischof legt dem Kandidaten die Hände auf; dabei spricht er eine Geistepiklese, in der für den Kandidaten Sanftmut u. Liebe zu den Waisen u. Witwen erfleht u. als eine seiner Aufgaben das ‚offerre' erwähnt wird. Ähnlich die westlichen Weiheformulare (Sacram. Leon. 951 M. = 120f F.; Sacram. Gelas. 1, 22f. 95 [26/29. 144 Wilson]; Sacr. Gregor. 4 [8f Lietzm.]); unter den hier für die Kandidaten erflehten Tugenden fallen auf ‚auctoritas modesta' u. ‚castitas'. Das Sacram. Gelas. kennt ein ‚natale consecrationis diaconi', also eine liturgische Begehung des Jahrestags der D.weihe (61, 97 [149 Wilson]). – Während cn. 15 der Synode von Neocaesarea vJ. 314, das Testam. Dom. 1, 34 (83 Rahm.) sowie die römische u. spanische Kirche nach Euseb. h. e. 6, 43, PsAmbr. comm. in 1 Tim. 3, 12f (PL 17, 497) u. Prudent. perist. 2, 18; 5, 157 nur sieben D. je Gemeinde kennen, hat die Kirche von Kpel wenigstens im 6. Jh. eine weit größere Zahl (Just. Nov. 3, 1; Soz. h.

e. 2, 15). Vgl. Harnack, Miss. 849_3. 854. 862. – Problematisch war wohl stets das Verhältnis der D. zu den Presbytern. Die enge Zusammenarbeit der D. mit den Bischöfen verlieh ihnen starken Einfluß u. verleitete sie nicht selten dazu, sich mit den Presbytern auf die gleiche Stufe zu stellen (vgl. Hieron. ep. 146, 1; PsAmbros. quaest. 101 [CSEL 50, 193 Souter]; F. Prat, Les prétentions des diacres romains au IVe siècle: RechScRel 3 [1912] 463/75). Das Konzil v. Nicaea betont in cn. 18, daß die D. niedrigeren Ranges seien als die Presbyter. Das Konzil v. Laodicea erklärt in cn. 20, daß sich die D. nicht vor den Presbytern setzen dürfen u. zu warten haben bis die Presbyter sie auffordern, sich niederzulassen. Nach den Statuta eccl. ant. cn. 20 darf der D. in der Presbyterversammlung nur auf Aufforderung reden. Gelas. ep. 14, 8 erklärt, daß dem D. ein Sitz im Presbyterium, d. h. auf der Priesterbank des Altarraums nicht zustehe. Vgl. Hieron. ep. 146, 2: ‚Auch in Rom sitzen in der Kirche die Presbyter, während die D. stehen; ich glaube freilich gelegentlich gesehen zu haben, daß infolge der allmählichen Zunahme der Mißbräuche in Abwesenheit des Bischofs ein D. unter den Presbytern saß u. daß er bei häuslichen Gastmählern über Presbyter Segensgebete sprach.‘ Während gewöhnlich erklärt wird, daß der D. der Gehilfe des Bischofs sei (vgl. Conc. Neocaesar. cn. 18; bemerkenswert die Diakone des Petrus bei PsClem. hom. 16, 1 [1, 218 Rehm]), heißt es in den Statuta eccl. ant. cn. 37, daß der D. der ‚minister‘ sowohl des Bischofs wie der Presbyter sei (nach B. Botte: RechThéolAnc 11 [1939] 223 ff wären die Statuta die Reformschrift eines afrikanischen Presbyters). Aus Cypr. ep. 5, 2 ergibt sich, daß in Karthago auch den Presbytern D. liturgisch assistieren konnten. – Der D. ist geradezu der Geschäftsführer der Gemeinde: er hat für Kranke, Witwen, Waisen, Katechumenen, Sünder, Gefangene, Fremde u. für die Toten zu sorgen; er ist außerdem für die Disziplin beim Gottesdienst verantwortlich (Test. Dom. 1, 34 [80f R.]). Als Besucher u. Betreuer eingekerkerter Glaubensgenossen erscheint der D. Passio Perp. 3, 7; 6, 7; 10, 1; Cypr. ep. 15, 1 u. ö. Er hat dem Bischof ständig über den seelischen u. leiblichen Zustand der Gemeinde zu berichten (PsClem. hom. 3, 67); mit dem Bischof gemeinsam ist er also der Wächter über den sittlichen Hochstand der Gemeinde (vgl. Cypr. ep. 4, 3). Seine Spezialaufgabe ist die Verwaltung u. Auffüllung der Gemeindekasse, die als Eigentum der Witwen u. Waisen gilt (Cypr. ep. 50; 52, 1f; Can. apost. 22, 2: die D. sollen die Reichen zu Spenden nötigen). In Rom sind die administrativen u. karitativen Aufgaben der Gemeinde schon im 3. Jh. so groß geworden, daß Bischof Fabian die Gemeinde in 7 Regionen einteilt, von denen jede durch einen der 7 D. geleitet wird (Catal. Liberianus: L. Duchesne, Liber Pontif. 5; Harnack, Miss. 851; vgl. *Regionen; daß es auch in Karthago eine solche kirchliche Regioneneinteilung gegeben hat, ist sicher, aber nicht, ob auch dort 7 Regionen bestanden u. jede einen D. als Leiter hatte; vgl. das Material bei H. Leclercq: Art. Carthage: DACL 2, 2, 2270f). Das Kollegium der D. war in Rom so einflußreich, daß es nach dem Tode Fabians eine Zeitlang die Gemeinde geleitet zu haben scheint (Harnack, Miss. 850). Im 4. Jh. scheint bei der Weihe eines Presbyters das Leumundszeugnis der D. eine ausschlaggebende Rolle gespielt zu haben, worüber sich Hieron. ep. 146, 2 entrüstet; er führt seinerseits das hohe Ansehen der römischen D. auf ihre geringe Zahl, die geringere Geltung der römischen Presbyter auf ihre Vielzahl zurück. Auch außerhalb Roms scheint gelegentlich ein D. oder ein D.kollegium eine Gemeinde geleitet zu haben (vgl. Konzil v. Elvira cn. 77). Die wichtige Aufgabe, welche die D. in einer großen Gemeinde zu erfüllen haben, verlangt, daß sie aus ihrer Mitte den geeignetsten zum ἀρχιδιάκονος (πρωτοδιάκονος, archidiaconus) wählen (zB. MAMA 4, 321; Hieron. ep. 146, 1; ILCV 1194, 2; 1195, 1; 1196, 8; 1197, 2f; 1198; Harnack, Miss. 852; mit der Entstehungsgeschichte des Archidiakons befaßt sich speziell Leder, ohne freilich immer nüchternes Urteil zu beweisen). Der Erzdiakon ist gewöhnlich der erste Anwärter auf das Bischofsamt (Harnack, Miss. 850). Hieron. ep. 146, 2 aE. deutet an, daß das Einkommen der römischen D. höher ist als das der Presbyter. – Neben den administrativen u. karitativen Aufgaben haben die D. in beträchtlichem Umfang auch liturgische Pflichten zu versehen. Bei der Taufe hat der D. die Kandidaten zur Taufe zu führen u. ihre Namen aufzurufen; so wenigstens in Alexandrien (Timoth. Alex. resp. can. 11 [Pitra, Iuris eccl. gr. hist. 1, 640]). Die Taufe selbst darf er in Rom nur mit besonderer Ermächtigung des Bischofs spenden (Gelas. ep. 14, 7); ebenso

in Nordafrika schon nach Tert. bapt. 17, 1. Bei der Eucharistiefeier hat der D. den Altar u. die Altargeräte herbeizuschaffen (PsAmbros. quaest. 101, 3 [CSEL 50, 195 Souter]; vgl. dazu J. Braun, Der christl. Altar 1 [1924] 69f). Er hat ferner die Opfergaben in Empfang zu nehmen u. zu ordnen; daher bekommt der für die Bereitung der Opfergaben bestimmte Raum neben dem Altarraum der Gotteshäuser des Ostens den Namen ‚Diakonikon' (Testam. Dom. 1, 19 [23 Rahm.]; für den Westen vgl. die freilich späte bildliche Darstellung eines Opferganges bei Th. Klauser, Eine rätselhafte Exultetillustration aus Gaeta: Corolla L. Curtius [1937] 168/76). Im Osten hat man zunächst Bedenken, dem D. die Austeilung der eucharistischen Gaben zu überlassen (Concil. Nicaen. cn. 18); später ist es Aufgabe des D., den Gläubigen den Kelch zu reichen, während der Bischof das Brot austeilt (Const. Apost. 8, 13, 15; Joh. Mosch. prat. 219 [PG 87, 3109 C]). Im Westen wollen die reformerischen Statuta eccl. ant. diese Funktion dem D. nur im Notfall zugestehen (cn. 38; Harnack, Miss. 852_1); praktisch hatte aber der D. wohl früh u. überall die Kelchkommunion auszuteilen (Cypr. laps. 25; Aug. s. 304, 1). Gelegentlich nehmen sich die D. heraus, die Eucharistie selbst zu vollziehen; dagegen schreitet das Konzil von Arles vJ. 314 mit cn. 15 u. das Konzil v. Nicaea mit cn. 18 ein. Bei dem der Eucharistiefeier voraufgehenden Wortgottesdienst haben die D. vor allem das Evangelium zu verlesen (zB. Hieron. ep. 147, 6; V. Alypii Stylitae 11 [157, 20f Delehaye; vgl. Hanssens 209/227). Über den ganzen Verlauf sowohl des Wortgottesdienstes wie der Eucharistiefeier erstreckt sich eine andere wichtige Funktion des D.: er ist der ‚Ansager', der ‚Herold' der christl. Kirche. In dieser Eigenschaft hat er durch entsprechende Formeln zur Aufmerksamkeit u. Stille, zum Aufstehen, zum Knien, zum Weggehen usw. aufzurufen (Stellensammlung bei J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 1 [1948] 501_{15}; vgl. noch Test. Dom. 1, 35 [83f R.]; weiteres *Praeconium); er hat die ‚nomina offerentium' zu verkünden (Hier. comm. in Ez. 18 [PL 25, 175]; in Jer. 2, 11 [PL 24, 755]), die Intentionen des Fürbittengebets, der ‚diakonalen Litanei', anzusagen (Test. Dom. 1, 35 [85f Rahm.]) u. die nächste liturgische Feier bekanntzugeben (*Festankündigung). – Eine merkwürdige Aufgabe ist dem D. in der aethiopischen Liturgie zugewiesen: bei der eucharistischen Epiklese hat er die Herabkunft des Hl. Geistes durch leises Pfeifen akustisch zu verdeutlichen (vgl. S. Euringer: Orientalia Christiana 33 [Rom 1934] 74 Anm. 94). – Aus der alten Funktion des D. als Lichtbringer entwickelt sich seine Aufgabe, am Vorabend des Auferstehungstages das Lob des Lichtes, das ‚praeconium paschale', zu singen u. den cereus paschalis zu weihen (vgl. Eisenhofer 538f); dabei hat der D. Gelegenheit, seine Formulierungs- u. Gesangskunst zu produzieren. Daß der D., wenigstens in kleineren Gemeinden, auch sonst als Psalmensänger usw. auftrat, verraten die Inschriften ILCV 1194, 9f; 1195, 1f. – Die liturgische Tracht des D. ist, wohl seit dem 4. Jh., die ‚tunica dalmatica', eine etwa in konstantinischer Zeit in Mode gekommene, üppigere Form der Tunica, welche die D. unter dem Einfluß eines größeren Repräsentationsbedürfnisses zu tragen angefangen hatten (vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung [1907] 249/55). Daß diese Dalmatik weiß war, ergibt sich aus Gregor. Tur. glor. confess. 60: albentinum diaconorum turba. Vor Aufkommen der Dalmatik haben die D. wohl eine gegürtete leinene Tunica getragen, wie sie dem ‚Dienenden' anstand (im lat. Test. der Pass. Perp. 10, 2 wird von einer weißen, mit calliculae geschmückten tunica discincta gesprochen; der griech. Text spricht von einem gegürteten weißen Kleid; vgl. auch Test. Dom. 1, 34 [83 R.]). Ihr Insigne wurde das ‚Orarion' bzw. die ‚Stola', hervorgegangen wohl aus dem ‚lorum' des ihnen verliehenen staatlichen Ranges (vgl. hierzu Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte [1948] 17/19). Die älteste bisher bekannte Darstellung eines D. mit Orarion ist das in der Basilika in Sueida im Hauran gefundene Mosaikbild des D. Sergios aus dem 5. Jh.; Sergios trägt eine gelbliche, aber wohl weiß zu denkende, ungegürtete weite Tunica, also keine Dalmatik, darüber ein weißes Orarion u. in der rechten Hand einen Leuchter mit brennender Kerze; er ist also bei seiner Lucernarium-Funktion dargestellt (oben Sp. 895; A. Parrot: RevBibl 43 [1934] 97/104; richtigstellend G. de Jerphanion: Orientalia Chr. 34 [1934] 192/5; Abbildung auch DACL 15, 2, 1616f). Zwei D. in Dalmatik sieht man auf dem großen Mosaik mit der Darstellung Justinians im Chor von S. Vitale in Ravenna aus dem 6. Jh.; der eine trägt ein reich-

geschmücktes Evangelienbuch, der andere ein Weihrauchfaß, keiner ein Orarion (abgebildet zB. Berchem-Cl. 154). Auch der D. Septimius auf dem Stirnwandmosaik in der Venantius-Kapelle beim Lateranbaptisterium in Rom trägt ein Evangelienbuch, aber wieder kein Orarion (7. Jh.; Abb. Berchem-Cl. 201). Dagegen taucht das Orarion wieder auf auf dem Brustbild eines mit dem Evangelienbuch ausgerüsteten D. in einem Mosaikmedaillon im linken Seitenschiff von H. Demetrios in Saloniki (7./8. Jh.; Abb. bei Ch. Diehl-M. Le Tourneau-H. Saladin, Les monuments chrétiens de Salonique [Paris 1918] pl. 30/32). Man könnte erwägen, ob die D. nicht vielleicht ihr Orarion stets ablegen mußten, wenn sie mit dem Bischof zusammen auftraten. – Über die weiblichen D. vgl. *Diakonisse.

B. Nichtchristlich. Da Ursprung u. anfängliche Funktionen des D. im Dunkel bleiben, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, welche von außen kommenden Einflüsse die Entstehung u. erste Entwicklung des Amtes mitbestimmt haben. Das im folgenden skizzenhaft zusammengestellte Material soll daher nur einen Überblick darüber vermitteln, was zur religions- u. kulturgeschichtlichen Erklärung von Name u. Amtstätigkeit des D. sowie der ‚Sieben' in Betracht gezogen werden muß. Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß die nachstehend anzuführenden nichtchristlichen Ämter, namentlich die heidnischen, nicht nur die Anfänge, sondern auch die spätere Ausgestaltung des D.amtes im 2. bis 4. Jh. beeinflußt haben können. Aus dem mitgeteilten Material dürfte sich ergeben, daß alle entwickelten Kultgemeinschaften des Altertums neben dem leitenden Kultbeamten (Priester) eine Reihe von weiteren Funktionären besaßen, unter denen einer, wie der christl. D., eine bevorzugte Stellung u. Verantwortung innehatte, die ihn nahe an den leitenden Beamten (Priester) heranrückte u. zu dessen bevorzugten Gehilfen machte.

I. Jüdisches. a. Levit. Im Zeitalter Jesu ist ‚levi' bzw. ‚Levit' der Amtsname der nicht zu den Nachkommen Aarons gehörigen männlichen Mitglieder des Stammes Levi, denen der niedere Tempeldienst oblag (Gesenius s. v. levi; R. Meyer, Art. Levites: ThWb 245/7, dort weitere Lit.). Zu diesem niederen Tempeldienst gehörten die Reinhaltung des Tempelbezirks u. seines Inventars, der Wach- u. Polizeidienst, die Beschaffung u. Zubereitung der Opfermaterie, die Schlachtung der Opfertiere, die Verwaltung des Tempelschatzes, die Wahrnehmung des Herolddienstes sowie die Besorgung des liturgischen Gesanges u. der kultischen Musik (hierzu Bousset, Rel. 105; Strack-B. 2, 64d. 77). Der Dienstbeginn der Leviten scheint zwischen dem 20. u. 30. Lebensjahr gelegen zu haben; das Ende der Dienstzeit fiel wohl in das 50. Lebensjahr. Während die Priester ordiniert u. dabei auch in ihre Amtskleider eingekleidet wurden, wurden die Leviten nur ‚gereinigt' u. dem Heiligtum geweiht. Nur die Sänger trugen die leinene priesterliche Gewandung, aber erst seit dem Jahre 62 nC. Die Leviten waren in 24 Dienstklassen eingeteilt. Jede Klasse hatte einen Vorsteher. Auch den Leviten stand der Zehnte zu. Zum Ganzen Schürer, Gesch. 2[4], 291/97; F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde (1940) 313/6.

b. Parnasim. Zur Zeit Jesu lagen in den Städten Palästinas bürgerliche Verwaltung u. Rechtsprechung in den Händen eines Siebener-Ausschusses. Die entscheidenden Zeugnisse sind die folgenden: Jos. ant. 4, 8, 14: ‚Es sollen in jeder Stadt sieben tugendhafte u. Gerechtigkeit liebende Männer den Vorstand bilden' (vgl. Dtn. 16, 18; Jos. ant. 4, 8, 38; b. Jud. 2, 20, 5); pMeg. 3, 74 a, 16: ‚Die Drei von der Synagogengemeinde sind wie (d. h. vertreten) die Synagogengemeinde u. die Sieben von der Bürgerschaft sind wie die Stadt selbst' (vgl. Strack-B. 4, 1, 145, 7b); pMeg. 26a spricht von Zuständigkeiten der ‚sieben Besten der Stadt' (Strack-B. 4, 1, 145, 6i). Dieses Siebenmänner-Kollegium hieß bei den Juden ‚parnasim' von parnes, ernähren, regieren; vgl. J. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum s. v.; Gaechter 149f.

c. Synagogenaufseher. Dem Synagogenvorsteher (*Synagoge) stand ein Gehilfe zur Seite, der Lc. 4, 20 als ὑπερέτης, Gehilfe, bezeichnet wird; die aramäische Bezeichnung ist ḥazzan, Aufseher. Er hatte beim Gottesdienst die Schriftrolle aus dem Thoraschrein zu entnehmen u. nach Gebrauch wieder dort niederzulegen. Ferner rief er die vom Synagogenvorsteher als Vorbeter u. Leser vorgesehenen Personen, sowie die Priester zur Erteilung des Segens auf. Wenn die Gemeinde mit Amen zu akklamieren hatte, gab er ein Zeichen. Er hatte auch gewisse Bekanntmachungen in der Synagoge auszurufen. Am Vortage des Sabbats mußte er den Sabbat

durch ein Trompetensignal ankündigen. Auch als Lehrer scheint er, wenigstens in kleineren Gemeinden, tätig gewesen zu sein. In jeder Synagoge hat es wahrscheinlich mindestens 2 ḥazzanim gegeben. Die Belege bei Strack-B. 4, 1, 147/9. 157. 238; S. Krauß, Synagogale Altertümer (1922) 121/31; Schürer, Gesch. 2[4], 515. Einen Zusammenhang des D.-Amtes mit dem Amt des ḥazzan bestreitet kategorisch J. Frey, Corpus inscriptionem Iudaicarum (1936) CIV f. Vgl. dagegen Epiphan. haer. 30, 11, 4 (1, 346, 15/17 Holl): ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς (Ebionäer) διακόνων ἑρμηνευομένων.

d. Almosenpfleger. Ein Kollegium von mindestens drei Personen besorgte in der spätjüdischen Gemeinde die sehr entwickelte Armenpflege, die sich besonders der Witwen u. Waisen annahm (Belege bei Strack-B. 2, 643). Wenn die Armenpfleger gelegentlich als parnasim bezeichnet werden, so deutet das wohl darauf hin, daß die Almosenpfleger an dem betreffenden Ort mit den Mitgliedern des Gemeindevorstandes identisch waren. Wöchentlich einmal wurden die Almosen eingezogen und in den ‚Korb' (quppah) gelegt. Die Almosenverteilung selbst erfolgte am Vorabend des Sabbats, u. zw. so, daß jedem Armen außer Kleidern Speisen für 14 Mahlzeiten gereicht wurden; auf jeden Tag entfielen also 2 Mahlzeiten. Außerdem gab es eine tägliche Almosenverteilung für nichtortsansässige Arme; die Vorräte hierfür wurden in einem besonderen Fonds verwaltet u. besonders eingezogen. Belege u. Einzelheiten bei Strack-B. 2, 643/47; J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu 2, 1 (oJ.) 46f. Über die spätjüdische Armenpflege u. ihre Beziehungen zum Ursprung des Diakonats will sich demnächst K. H. Rengstorf in einer Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen äußern. – Die Texte vom Toten Meer scheinen kein dem christl. Diakonat vergleichbares Amt zu kennen.

II. Hellenistisches u. Römisches. a. Diakonos. Das Wort διάκονος wird häufig gebraucht, nämlich überall da, wo zum Ausdruck gebracht werden soll, daß eine Person in einem Dienstverhältnis zu einer anderen steht, ohne doch deren Sklave zu sein. Aber nur ganz selten erscheint das Wort als technische Bezeichnung für einen Vereinsfunktionär mit dienenden Aufgaben. Die in Betracht kommenden Stellen aus Inschriften u. Papyri hat Poland gesammelt; Lietzmann hat die Texte vermehrt u. erneut gründlich untersucht. In einer Beamtenliste von Troizen aus dem 3. Jh. vC. werden genannt 2 Schriftführer (γραμματεῖς), 1 Herold (κέρυξ), 1 Diakonos u. 3 ‚Hausburschen' (παῖδες; IG 4, 824). Eine andere Liste aus dem gleichen Ort u. der gleichen Zeit nennt den Diakonos hinter dem Koch (μάγειρος; IG 4, 774). Den gleichen Befund zeigen akarnanische Inschriften aus dem 1. Jh. vC. u. eine Inschrift aus Magnesia (IG 9, 1, 486f; AM 27 [1902] 334; O. Kern, Die Inschriften von Magnesia [1900] 109). Damit ist zu vergleichen Athen. 10, 420c, wo der Diakonos zwischen Weinschenk u. Koch erscheint. Demnach war der Diakonos im technischen Sinne wahrscheinlich ursprünglich der Tischdiener, der die Speisen beim Mahl der Körperschaft oder des Kultvereins aufzutragen hatte (Lietzmann 107). Die ‚Genossenschaft der Diakone', welche in Ambrakia dem Serapis, der Isis u. weiteren ägyptischen Gottheiten eine Inschrift weiht, war vielleicht das Kollegium der zu dem betreffenden Kultverein gehörigen Diakonoi (CIG 2, 1800; Lietzmann 107 glaubt, hier einen ‚Kellnerverein' konstatieren zu sollen). Ein Kultverein der Meter in Kyzikos hat 5 Diakonoi (AM 10 [1885] 203). Nach zwei Listen aus Metropolis in Lydien steht an der Spitze des Kultpersonals der Zwölfgötter ein Priester, dem eine Priesterin sowie eine weibliche u. zwei männliche Diakonoi beigegeben sind (CIG 2, 3037). Man darf vermuten, daß der ursprüngliche Tischdiener in vielen Kultgemeinschaften allmählich zu einem höheren Funktionär geworden ist, der für die Vorbereitung der Kultmahlzeiten verantwortlich war u. auch sonst den Priester unterstützte. – Von den technischen Verwendungen des Wortes διάκονος außerhalb des Vereinslebens ist im vorliegenden Zusammenhang besonders bemerkenswert die Bedeutung ‚Krankenwärter' (Aristid. Rhet. 48, 38 Keil).

b. Hierokeryx u. ä. Sowohl in den griech. wie in den italischen Stadtkulten gab es einen Funktionär, der die bevorstehenden Feste bei einer vorausgehenden Feier oder auf dem Marktplatz ankündigte u. zur Teilnahme einlud (*Festankündigung), der beim Gottesdienst die Anwesenden aufforderte, die kultisch korrekte Haltung einzunehmen, zu akklamieren oder zu schweigen (*Praeconium), der beim Opfer u. bei der Eidesleistung assistierte, in der Volksversammlung das Gebet sprach usw. Einzelheiten bei P. Stengel, Die

griech. Kultusaltertümer (1920) 50. 179; J. Oehler, Art. Keryx: PW 11, 349/57; E. Pottier u. E. Saglio, Art. Praeco: DS 4, 608/10; C. Schneider, Art. Praeco: PW 22, 1, 1195f. – Einige bemerkenswerte Beispiele seien hier angeführt: In Milet wird im 3. Jh. vC. das Schuljahr für die freien Knaben mit einem Kultakt eingeleitet, dem sich die Vereidigung u. Wahl der Lehramtskandidaten anschließt. Bei diesem Kultakt spricht der Hierokeryx ein Segensgebet; anschließend hat er gemeinsam mit den Priestern den Eid der zur Wahl stehenden Lehrer abzunehmen (B. Laum, Stiftungen in der griech.-röm. Antike 2 [1914] nr. 129. 34/44). Bei einer Kultprozession in Gubbio ruft der Träger der ‚virga imperatoria' die Teilnehmer mit einer stereotypen Formel zum Umgang bzw. zum Nachhausegehen auf; die Formel lautet: ‚itote, Iguvini' (Tab. Iguvinae VI B, 62ff: F. Buecheler, Umbrica [1883] 22; von F. J. Dölger, ACh 6 [1940/50] 130/2 zum ‚Ite missa est' des christl. D. in Parallele gesetzt). Bei der Kultfeier der Ploiaphesia liest der Grammateus der Isis-Gemeinde von Kenchreai von einer hohen Kanzel herab u. gegen das Volk gewendet aus einem Ritualbuch Segensgebete für Kaiser, Senat, Ritterschaft, das gesamte Volk, Seeleute u. Schiffer vor; er schließt mit einer in der Überlieferung korrumpierten Entlassungsformel, auf die das Volk mit Segensrufen antwortet (Apul. met. 11, 17; vgl. Dölger aO. 124/30).

c. Pastophoros. In den Tempeln des hellenistischen Ägyptens haben unter den Funktionären neben den eigentlichen Priestern die παστοφόροι allem Anschein nach das höchste Ansehen genossen. Otto meinte in ihnen ‚Priester niederer Ordnung' sehen zu müssen (P. u. T. 1, 97). Die von ihm später (Hierod. 20) herangezogenen Zeugnisse scheinen aber zu zeigen, daß die Pastophoroi eine den christl. D. verwandte, nicht eigentlich priesterliche Mittelstellung innerhalb des Tempelpersonals innehatten. Sicher ist, daß sie sich zu Kollegien zusammenschlossen (Otto, P. u. T. 98). Zu ihren Amtsobliegenheiten gehörte besonders die Obhut über den Tempelbezirk; vielleicht ist die Betreuung der als παστοφόρια bezeichneten Wohnräume für Priester u. sonstige Funktionäre ihr besonderes Ressort gewesen (Otto, Hierod. 24). Ihre Amtsbezeichnung wurde früher aus ihrer angeblichen Aufgabe, bei den Prozessionen Gottesschreine (παστοί ?) zu tragen, abgeleitet; diese Deutung läßt sich nicht mehr aufrecht erhalten, ohne daß aus der Beziehung zu den παστοφόρια eine befriedigende Erklärung zu gewinnen wäre. Aus einem vor 205 vC. geschriebenen Brief ergibt sich, daß ein Pastophoros einem Priester beigegeben war, der seinen Tempel auf einer Priestersynode in Alexandrien zu vertreten u. dem König ‚Lebenssträuße' im Namen seines Heiligtums zu überreichen hatte (Otto, Hierod. 24).

d. Neokoros u. a. Die großen heidnischen Heiligtümer hatten neben den Priestern eine Reihe untergeordneter Funktionäre, in der die Gruppe der Neokoroi bzw. Zakoroi besonderes Interesse verdient. Die Träger dieser Titel hatten ursprünglich wohl für die Säuberung des Heiligtums zu sorgen sowie die Türen zu öffnen u. zu schließen. Dann aber wird ihre Stellung allmählich immer wichtiger. Sie verwalten das Archiv u. die Weihegeschenke, sie können gelegentlich auch die Priester beim Opfer vertreten. Ihre ursprünglichen subalternen Funktionen gaben sie an die Hypozakoroi ab. Unter den Neokoroi eines größeren Heiligtums erhält der Ranghöchste den Titel Archineokoros. Der Priester kann sich manchmal den Neokoros selbst auswählen. Auch weibliche Neokoroi sind bezeugt. Grundlegend ist W. Buechner, De Neocoria, Diss. Gießen (1888). Vgl. ferner E. Beurlier, Art. Neocorus: DS 4, 1, 455/59; P. Stengel aO. 51f; K. Hanell, Art. Neokoroi: PW 16, 2422/28; vor allem aber jetzt Otto, Hierod. 36/42. Die Griechen pflegten auch die jüd. Leviten als Neokoroi zu bezeichnen; daher auch Philo fuga 94. In der Kaiserzeit ließen sich vielfach Städte das Neokorat eines bei ihnen bestehenden Kaisertempels verleihen.

e. Calator. Der Calator ist ursprünglich wohl ein Sklave gewesen, der sich in der Nähe des Herrn aufhielt, um auf Befehl denjenigen zu rufen, den der Herr zu sprechen wünschte (Paul. Fest. 34, 1). Später haftete die Bezeichnung C. vor allem an den Gehilfen, welche die Mitglieder der Priesterkollegien Roms sich zur persönlichen Dienstleistung beim Kult aus der Reihe ihrer Freigelassenen attachierten. Am besten sind wir über die Calatores der Arvalbrüder unterrichtet. Die vornehmste Calatorengruppe war das Kollegium der ‚calatores pontificium et flaminum'. Aufgabe der Calatores war wohl im wesentlichen die Assistenz beim Opfer sowie die Bereitstellung u. Bergung der Opfergeräte.

Einzelheiten bei Wissowa, Rel. 497. 519; vgl. auch P. Samter, Art. Calatores: PW 3, 1335f.

E. Barnikol, Das Diakonenamt als das älteste Leib- u. Seelsorge vereinende Amt der Gemeinde (1941). – E. Baumgarten, Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem: BiblZ 7 (1909) 49/53. – H. W. Beyer, Art. διακονέω κτλ.: ThWb 2, 81/92. – W. Brandt, Dienst u. Dienen im NT = Ntl. Forschungen 2, 5 (1931). – H. Freiherr von Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht = Beiträge z. hist. Theol. 14 (1953). – G. Dix, The Ministry in the early Church A. D. 90/410: K. E. Kirk, The Apostolic Ministry (Lond. 1947; unzugängl.). – L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik² (1933), Reg. – A. M. Farrer, The Ministry in the New Testament: K. E. Kirk, The Apostolic Ministry (Lond. 1947 unzugängl.). – P. Gaechter, Die Sieben: ZKTh 72 (1952) 129/66. – J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus 3 (Rom 1932), passim. – A. Harnack, Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (1910); Miss., Reg. s. v. – E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, übers. v. A. Harnack (1883); dazu Harnack, Miss. 841/860. – H. Janssen, Kultur u. Sprache. Zur Geschichte der Alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertull. bis Cyprian, Diss. Nijmegen (1938) 96ff. – J A. Jungmann, Missarum sollemnia³ (1952), Reg. – G. W. H. Lampe, Some Aspects of the New Testament Ministry (London 1949). – H. Leclercq, Art. Diacre: DACL 4, 1, 138/746. – P. A. Leder, Die Diakonen der Bischöfe u. Presbyter u. ihre urchristlichen Vorläufer, Untersuchungen über die Vorgeschichte u. die Anfänge des Archidiakonats = Kirchenrechtl. Abhandlungen 23/24 (1905). – W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten 1, 2 (1905. 1908); Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten = AbhM NF 29 (1949). – H. Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte: ZwissTheol 55 (1914) 97/153. – B. Reicke, Diakonie, Festfreude u. Zelos = Uppsala Univ. Arsskrift 1951, 5, 25/32. – K. H. Rengstorf, Art. ἑπτά: ThWb 2, 623/31. – J. Schütz, Der Diakonat im NT, Diss. Mainz (1952). – J. N. Seidl, Der Diakonat in der Kathol. Kirche, dessen hieratische Würde u. geschichtliche Entwicklung (1884). *Th. Klauser.*

Diakonie.

A. Westen. I. Ursprung u. Eigenart. Diakonien sind nicht, wie Panvinio gemeint hat, im Zusammenhang mit der Aufteilung Roms in 7 kirchliche *Regionen (3. Jh.) geschaffene karitative Zentren der Regionardiakone. Sie sind ebensowenig letzte Ausläufer der byzantinischen Verwaltung, wie Lestocquoy dachte. Sie sind vielmehr Wohlfahrtsanstalten, die christlicher Sinn in den Nöten des untergehenden Römerreiches ins Leben gerufen hat. Voraussetzung ist einerseits die Einbeziehung des Bischofs in die kommunale Verwaltung, zu der auch die res frumentaria (*Frumentatio) gehört, im Zeitalter Justinians I (Cod. Just. 1, 4, 26). Voraussetzung ist andererseits der große mustergültig verwaltete Grundbesitz der Kirche, der sie u. ihre Caritas mit innerer Notwendigkeit mehr u. mehr an die Stelle der versagenden staatlichen Ordnung u. Getreideversorgung (annona) treten läßt (*Domäne). Die Gotenkönige bedienen sich in der Verwaltung der res frumentaria der Bischöfe (Cassiod. var. 9, 5; 12, 27); der Papst löst praktisch seit Justinian I den Annonapräfekten ab. Mit der staatlichen annona konkurriert die kirchliche diaconia mit der Einschränkung, daß letztere Armendienst ist. – Sache u. Name haben einen Vorläufer in den ägyptischen Klöstern, in denen Joh. Cassianus seine Erfahrungen gesammelt hat. Was Mönchsarbeit erübrigt, oder auch von Gläubigen geschenkt wird, dient durch die diaconia der Erfüllung sozial-karitativer Aufgaben (coll. 21, 8: decimas frugum diaconiae pendere; 10: in diaconiae electione; 1: diaconiae praesidere; 9: in diaconiae dispensatione succedere; 18, 7: diaconiam fratribus deferre). Bei Gregor I liegt die Eigenart der Diakonie in ihren Grundlinien vor. In ep. 5, 25 beauftragt er seinen Notar, den Vollstrecker eines in Pesaro zugunsten der Armen gemachten Testaments in seiner Absicht, aliquid in diaconia quae ibidem constituta est emere, tatkräftig zu unterstützen, ut ea quae mercedis in intuitu piis causis relicta sunt te concurrente sine cuiusquam possint impedimento compleri. In ep. 10, 8 tadelt er den praefectus praetorio von Italien, weil er die gebräuchlichen staatlichen Getreidelieferungen an die Diakonie von Neapel gesperrt hat (quod annona atque consuetudines diaconiae, quae Neapolim exhibetur, eminentia vestra subtraxerit). In ep. 11, 17 bestellt er an einem ungenannten Ort einen Johannes religiosus mensis pauperum et exhibendae diaconiae praeponendum; dabei ordnet er an: ut de hoc quod ad mensas pau-

perum vel diaconiae exhibitionem percepisti sive subinde perceperis erogandum, nulli umquam hominum quolibet modo seu ingenio cogaris ponere rationem vel aliquam debeas molestiam sustinere. In der Bezeichnung des Amtes als Tischdienst (vgl. Act. 6, 2) kommt das mit dem alten Armenpflegeramte, dem Diakonat, Verbindende, in der Charakterisierung des Amtsträgers als religiosus (vgl. ep. 4, 27) u. in der Privilegierung der Diakoniemittel das von jenem trennende Neue klar zum Ausdruck. Kirche, Staat u. Bürgerschaft zeigen sich in gleicher Weise an der Einrichtung interessiert. Wie Neapel u. Pesaro werden auch andere Städte ihre Armenspeisung gehabt haben; Rom wird deshalb noch fehlen, weil der Lateran, der Sitz der Zentralverwaltung, mit dem Papst als dispensator der reichen Patrimonialeinkünfte, denselben Zweck erfüllte (13, 22. 23; die Liste aller städtischen Armen im päpstlichen Palast Eus. h. e. 6, 43, 11; Mart. Clementis 3 [PA 2, 30 Funk]; Joh. Diac. v. Greg. M. 2, 30 [Pl 75, 98]; Lib. Pont. v. Nicol. I [2, 161 Duch.]; das Volksfest der Diakonien vor dem Papste: Lib. Cens. 2, 171f Fabre-Duch.). Im 7. Jh. tritt statt der Diakonietätigkeit die Diakonieanstalt in den Vordergrund.

II. Nachweisbare Diakonien. a. Rom. In Rom begegnen uns solche klosterähnliche Gebilde, monasteria diaconiae, als Objekte päpstlicher Wohltätigkeit unter Benedikt II (684/85), Johann V (685/86), Konon (686/87) u. Gregor II (715/31; Lib. Pont. 1, 364. 367. 369. 465). Bis Hadrian I (772/95) ist die Zahl der D. auf insgesamt 16 angewachsen (Lib. Pont. 1, 504). Durch Neugründungen an S. Adriano u. Ss. Cosma e Damiano schafft Hadrian die mittelalterliche Normalzahl 18. Der älteste Gesamtkatalog der stadtrömischen Kirchen u. Klöster findet sich in der Vita seines Nachfolgers Leo III (795/816, Lib. Pont. 2, 18ff, mit allen uns bekannten Verzeichnissen bequem zusammengestellt bei Chr. Hülsen, Le chiese di Roma nel medio evo [Firenze 1927] 3ff u. 545ff). Hier werden folgende röm. Diakonien genannt: 1. S. Agathae (S. Agata dei Goti). – 2. S. Archangeli (S. Angelo in Pescheria). Kirchenbauinschrift des Theodotus (Oheim u. Erzieher Hadrians I: Lib. Pont. 1, 486): holim dux, nunc primicerius sanctae sedis Apostolicae et pater eius benerabilis diaconiae (vJ. 755 oder 770; vgl. Lib. Pont. 1, 514 Note 2; H. Grisar, Analecta Romana 1 [Roma 1899] 173ff u. Taf. 3, 5). – 3. S. Bonifacii (Ss. Bonifacio ed Alessio). – 4. Ss. Cosmae et Damiani. Gründungsbericht in der Vita Hadriani I (Lib. Pont. 1, 509). – 5. S. Eustachii. Schenkungen Gregors II (Lib. Cens. 1, 352 nr. 57; 353 nr. 63). – 6. S. Georgii (S. Giorgio in Velabro). Reliquienübertragung durch Papst Zacharias (741/52; Lib. Pont. 1, 434). – 7. S. Hadriani. Wie nr. 4. – 8. S. Luciae in Orphea (S. Lucia in Selci). – 9. S. Luciae in septem vias. – 10. S. Maria Antiqua. Inschrift des Theodotus (vgl. nr. 2): primus defensorum et dispensator aus der Zeit des Papstes Zacharias in der Seitenkapelle der hl. Quiricus u. Julitta (Wilpert, Mos. Taf. 179. 182). – 11. S. Mariae in Ciro (S. Maria in Aquiro). Gregor III (731/41): basilicam sanctae Dei genetricis quae appellatur Acyro, in qua antea diaconia et parvum oratorium fuit, eam a fundamentis longiorem et latiorem construxit atque depinxit (Lib. Pont. 1, 419f). – 12. S. Mariae in Cosmedin. Kirchenerweiterungsbau durch Hadrian I (Lib. Pont 1, 507); Schenkungsinschrift der Brüder Eustathius (dux .. huic sanctae .. diaconia dispensatorem) u. Georgius (gloriosissimus) im Portal der Kirche (G. B. Giovenale, La basilica di S. Maria in Cosmedin [Roma 1927] 62f u. Taf. 45; Lestocquoy 278). – 13. S. Mariae in Dominica. – 14. S. Mariae in Via Lata. – 15. Ss. Nerei et Achillei. – 16. Ss. Sergii et Bacchi. Kirchenumbau durch Hadrian I (Lib. Pont. 1, 512). – 17. Ss. Silvestri et Martini (S. Martino ai Monti). – 18. S. Theodori. – 19. S. Viti (Ss. Vito, Modesto e Crescenzia). – Die alten Titelkirchen unter nr. 15 u. nr. 17 können nur vorübergehend Diakoniekirchen gewesen sein; nr. 3 wird Ende des 10. Jhs. Abtei u. scheidet aus; nr. 10 wird Mitte des 9. Jhs. durch S. Maria Nova (S. Francesca Romana) abgelöst; neu hinzu treten: S. Maria in Porticu (S. Galla) u. S. Nicolaus in Carcere. An St. Peter nennt der Katalog: 1. S. Mariae foris porta beati Petri oder in caput portici (Vergrößerung durch Stephan II [752/57; Lib. Pont. 1, 441]; Erneuerung durch Hadrian I [Lib. Pont. 1, 505f]); 3. S. Martini; 4. S. Silvestri (wie nr. 1); nicht mehr rangiert in der Liste eine fünfte, nur unter Gregor III als von ihm vergrößert bezeugte diaconia Ss. Sergii et Bacchi (Lib. Pont. 1, 420).

b. Neapel. In Neapel lassen sich nachweisen: 1. S. Andreae ad Nidum. Grabschrift des Theodimus, römischen Regionarsubdiakons, Rektors des Patrimoniums in Neapel u. Dis-

pensators der Diakonie (Baronius, Ann. eccl. 9, 1740 col. 6; A. S. Mazochii, Dissertatio historica de cathedralis ecclesiae Neapolitanae semper unicae variis diverso tempore vicibus [Neapoli 1751] 253); Zeit Gregors II (Lib. Pont. 1, 400. 411, Note 17). Identisch mit der bei Hadrian I ep.: PL 98, 413; MG Epist. 3,620 genannten namenlosen diaconia iuris sanctae nostrae (= Romanae) ecclesiae in Neapel? – 2. S. Januarii ad Ulmum. Gründung des Bischofs Agnellus v. Neapel im letzten Viertel des 7. Jh.: Hic fecit basilicam intus civitatem Neapol. ad nomen sancti Januarii martyris, in cuius honorem nominis diaconiam instituit, et fratrum Christi cellulas (Mönchszellen) collocavit, delegans ab episcopio alimonias ducentorum decem tritici mediorum cum ducentas decem vini hornas perennis temporibus per uniuscuiusque successionem annualiter largiri. Sed et pro labandis curis bis in anno, nativitatis et resurrectionis Domini anni circulum exsequendum, saponem dari sancivit. Sic itaque usque hodie (MG Scr. rer. Lang. 418; H. Achelis, Die Bischofchronik = AbhL 40, 4 [1930] 55, 69; Mazochius aO. 252f). – 3. Ss. Johannis et Pauli. Bauinschrift eines Θεόδωρος ὕπατος καὶ δουξ für Kirche u. Diakonie vJ. 721 oder 736 (Mazochius aO. 253).

c. Cremona. In Cremona stiftet 686 der Archipresbyter von S. Maria zusammen mit seinen Brüdern ein oraculum, ut ibi fit exenodochium ut diaconia in suscepcione infirmorum et perecrinorum (C. Troya, Codice diplomatico Longobardo 3 [Napoli 1853] nr. 351; vgl. W. Schönfeld, Die Xenodochien in Italien u. Frankreich im frühen MA: SavZ Kan 43 [1922] 35); die Echtheit dieser u. aller Cremoneser Urkunden bei Troya wird bestritten von L. Schiaparelli, Note diplomatiche su i più antichi documenti Cremonesi (Papsttum u. Kaisertum, P. Kehr z. 65. Geburtstag dargebracht [1926] 59ff).

d. Lucca. In Lucca stiftet 729 der Archipresbyter Sigemund mit seinen Brüdern ein oraculum ubi et diaconia in susceptione peregrinorum fieri exoptant (Troya aO. 3, 476). Diese Stiftung geschieht wie die Cremoneser mit Zustimmung des Bischofs; beide bleiben in der Gewalt der Stifter; als Rechtsnachfolger bestimmt die Cremoneser Urkunde die Kirche, die Luccheser die Brüder oder deren Erben, inibi persona Deo dilecta ordinare, qui ipsam elymosina distribuat.

III. Organisation. Päpste, Bischöfe, hohe Beamte, Laien gründen u. schenken. Für die einzelnen Rechtsvorgänge bildet die päpstliche Kanzlei Formulare aus; Lib. Diurn. nr. 88 Sickel: Bestellung eines Dispensators, Anrede: tuae religiositati; 95: Übertragung der Nutznießung eines fundus, Anrede: tuae magnitudini; 98: Verleihung der immunitas loci, Anrede: reverentissime frater. Man stiftet pro intercessionem animae suae et remedium omnium peccatorum, pro remedio anime suae, pro sua sempiterna memoria, ob meorum veniam delictorum, um Armen, Pilgern, Fremdlingen, Kranken zu helfen. Die durch das rätselhafte lusma diaconiae (nur Lib. Pont. 1, 509: ut de reditum eorum crebro lusma diaconiae perficientes pauperes Christi refocillentur; Lib. Diurn. nr. 95: quando lusma perficitur in eadem diaconia) ausgedrückte Aufgabe erklärt sich mit Duchesne wahrscheinlich als Sorge für die Reinlichkeit, als Armenbad (vgl. die Verbindung von Diakonie u. Bad in den von Hadrian I an St. Peter erneuerten Anstalten: et constituit, ut per unamquamque ebdomadam, quinta feria die, cum psallentio a diaconia usque ad balneum pergerent, et ibidem dispensationem per ordinem pauperibus consolari atque elemosina fieri; die Sorge für Bäder zum Gebrauch der Armen u. Pilger an St. Peter überhaupt unter Hadrian I: Lib. Pont. 1, 503. 510; unter Leo III: Lib. Pont. 2, 28; die Seifenstiftung des Agnellus in Neapel). Die Kirche erzieht die Betreuten auch zur Dankbarkeit gegen Gott u. ihre Wohltäter. Mit jeder Diakonie ist, wenn sie nicht an einer schon bestehenden Kirche gestiftet wird, wenigstens ein Oratorium verbunden. Als ursprüngliche Diakonieoratorien dürfen wir von den stadtrömischen Diakonien mit mehr oder weniger Sicherheit die nr. 2. 5. 11. 12. 13. 14. 16. 18. 19 ansprechen. In ihnen entwickelt sich ein regelmäßiges gottesdienstliches Leben (Eustathius-Inschrift an S. Maria in Cosmedin: de bero diptico presbyter qui pro tempore fuerit faciens quodtidiana missa accipiat a patre solidos III; Ordo Rom. 1, 4 [PL 78, 939; u. Grisar, Analecta 1, 219]: den zum Stationsgottesdienst kommenden Papst erwarten similiter et presbyter tituli vel ecclesiae ubi statio fuerit, una cum maioribus domus ecclesiae Romanae vel patre diaconiae [si tamen illa ecclesia diaconiae fuerit] cum subdito sibi presbytero et mansionario...; ähnlich Ordo Rom. 2, 1. 969; Baronius, Martyrol. Rom. [Rom 1630] 465

überliefert aus einem alten Rituale von S. Eustachio die Oration für den Stifter). Die Diakonieleitung hat der dispensator oder pater (Lib. Diurn. nr. 88: über Kirche, Kloster u. Diakonie); sein Personal bilden die diaconitae (Eustathius-Inschrift; Lib. Diurn. nr. 95), ihm untersteht auch der Presbyter, der den Gottesdienst versieht. Ihrem Zweck entsprechend entstehen die Diakonien in den bevölkerten Stadtteilen, fast die Hälfte der stadtrömischen liegt um den Palatin, den Sitz der byzantinischen Regierung, vom Forum Romanum bis zum Tiberufer, dem Sitz der Annonaverwaltung hin. Sie fügen sich in kein Regionssystem, weder in das staatliche, noch in das kirchliche ein. Im Gegensatz zu den mehr peripherisch gelegenen Titelkirchen suchen sie das Innere der Stadt. Man setzt sie in die nutzlos gewordenen öffentlichen Bauten hinein, die Diakoniekirchen tragen durchweg Spoliencharakter. S. Maria in Cosmedin ist in eine Porticus der späten Kaiserzeit im Komplex der statio annonae, S. Teodoro in die horrea Agrippiana hineingestellt. Auch topographisch gesehen sind die Diakonien die Erben der staatlichen Versorgung. Zugleich liegt darin ein wesentliches Moment der Weiterentwicklung. Die karitative Aufgabe, der die Diakonien ihren Ursprung verdanken, verliert mit der Zeit notwendig ihre brennende Bedeutung, umgekehrt bleiben u. wachsen die seelsorglichen Bedürfnisse. So kommt es, daß im Laufe des 8. Jh. die Diakoniekirche an Bedeutung die Diakonieanstalt überflügelt. Die Oratorien werden zu Kirchen ausgebaut. Paul I (757/67) läßt die Gebeine der Märtyrer aus den Katakomben per titulos ac diaconias seu monasteria et reliquas ecclesias übertragen (Lib. Pont. 1, 465). Während der vorhadrianische Sprachgebrauch Kirche u. Anstalt unterscheidet, heißt von da ab diaconia die Diakoniekirche (Lib. Pont. 1, 504. 507. 509. 510. 512. 514). Die Diakonien treten als geschlossene Gruppe neben die Titelkirchen u. vollenden das äußere Bild der christlich gewordenen Hauptstadt. Bei der überragenden Bedeutung Hadrians I für die Geschichte der Diakonien möchte man vermuten, daß er auch den letzten Schritt getan, die Verbindung von Diakonie u. Diakon vollzogen hat.

B. Osten. Um die Herkunft des Gedankens der D. aus dem ägyptischen Mönchtum zu unterbauen (vgl. oben A I), sind die neueren Arbeiten seinem Fortleben in der Ostkirche sorgfältig nachgegangen. Die Resultate sind nachstehend zusammengefaßt. Bei der Größe des Raums ist das Ergebnis ausgesprochen dürftig, besonders für die Hauptstädte. Bei der Vielgestaltigkeit christlicher Caritas finden sich natürlich Parallelen zu Rom u. Italien in der Herkunft (Zuwendungen aus der staatlichen Annona an die Diakonie des Metanoia-Klosters) u. in der Verwendung der Mittel (die Sorge für die Reinlichkeit auch in Kpel). Aber auch der Unterschied tritt schärfer hervor: Im Orient ist die Diakonie an das Kloster gebunden u. bleibt darum außerhalb der Städte, die Bindung an eine Kirche ist die Ausnahme; in Italien begegnen uns die klosterähnlichen für sich bestehenden Diakonien ausnahmslos in den Städten.

I. Ägypten. Erhalten ist die Beitragsliste einer Diakonie von Komos Apollonopolis Heptakomias, deren Rendant vom Ortsbischof bestellt wird, aus dem 5. Jh. (A. v. Frutaz, Una diaconia diocesana in Egitto: Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg 2 [Rom 1949] 71/4). Vielleicht aus der gleichen Zeit stammen die gleichlautenden Inschriften auf zwei Stücken des Silberschatzes von Luksor: Δούλη θεοῦ Εὐλογία Ποτάμων ἀνέθηκεν ἐκ διακονίας (vgl. Rom. 15, 31; Joh. Cass. coll. 18, 7) πραιποσίτου πρεσβυτέρου διὰ Γρηγορίου (Kaufmann, Arch. 547. 578). Diakonien sind ferner bezeugt für mehrere Klöster der Thebais u. im Metanoia-Kloster bei Alexandrien, u. zw. für die Zeit von etwa 522 bis nach 585 durch Papyri von Aphroditopolis (zusammengestellt bei Marrou 124).

II. Palästina. Der Schluß einer Mosaikinschrift in den Kirchenruinen von Gerasa εὐδοκίᾳ Θεοῦ συνέστη ἡ διακονία ἐν μηνὶ Ἀρτεμισίῳ ἰνδικτιῶνος ιγ ἔτους χχζ, d. i. 627=565 unserer Zeitrechnung (J. W. Crowfoot, Churches at Jerash = Brit. School of Arch. Jerusalem. Suppl Pap. 3 [Lond. 1931] 13/16).

III. Konstantinopel. Ein Zeugnis bei Joh. Ephes. h. e. 2, 15f (um 571).

O. Bertolini, Per la storia delle diaconie romane nell'alto medio evo sino alla fine del secolo VIII.: Archivio della Soc. rom. di Storia patria 70 (1947) 1/145. – L. Duchesne, Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge. 2. Les titres presbytéraux et les diaconies: MélArch 6 (1887) 236/43. – A. Kalsbach, Die Umwandlung des heidnischen in das christliche römische Stadtbild: Scientia Sacra, Festgabe Kardinal Schulte (1935) 79/84. – H. Leclercq, Art. Rome. Particularités. 4. Diaconies: DACL 14, 3009/12. – I. Lestocquoy,

Administration de Rome et diaconie du VIIe au IXe siècle: RivAC 7 (1930) 261/98. – H. I. Marrou, L'origine orientale des diaconies romaines: MélArch 57 (1940) 95/142. – O. Panvinio, Le sette chiese Romane (Rom 1570). – R. Vielliard, Recherches sur les origines de la Rome chrétienne (Mâcon 1941) 110/22.

A. Kalsbach.

Diakonisse.

A. Christlich. I. Frauendienst in der Frühzeit. Bei der sozialen Stellung des weiblichen Geschlechts in der griech.-orientalischen Kulturwelt konnte die alte Kirche eines Frauendienstes nicht entbehren. Wahrscheinlich schrieb Paulus deshalb schon 1 Tim. 3, 11 bei Aufzählung der Erfordernisse für das Amt des *Diakons: ‚Desgleichen sollen die Frauen ehrbar, nicht verleumderisch, nüchtern, in allem zuverlässig sein' (in diesem Sinne verstand die Stelle Joh. Chrys. hom. 11 in ep. 1 ad Tim. 3, 11 [PG 62, 553]. Doch ist das Pauluswort ohne Einfluß geblieben). Wenn Paulus Rom. 16, 1f Phoebe eine διάκονος der Gemeinde von Kenchreae nennt u. von ihr sagt, sie sei vielen u. auch ihm selbst eine Helferin (προστάτις) geworden, so will er damit nur Phoebes Verdienste ehren, ihr aber nicht eine feste kirchenamtliche Stellung nachsagen. Nur einmal begegnet uns ein Amtsname, nämlich Plin. ep. 96, 8: ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur. Schon Clem. Alex. strom. 3, 53, 3 identifiziert die Apostelfrauen, die Gehilfinnen (συνδιάκονοι) ihrer Männer bei der Missionierung, ebenso Orig. in Rom. 10, 17 (7, 428f. L.) die Phoebe mit der Witwe von 1 Tim. 5, 3/16. Dieser Text stellt das Gesetz für den altchristlichen Frauendienst dar, das die stärksten Nachwirkungen ausgeübt hat. Thema des ganzen Abschnitts ist die ‚wirkliche Witwe' (ἡ ὄντως χήρα), sind die inneren u. äußeren Bedingungen, unter denen die Kirche ihr gegenüber eine Versorgungspflicht anerkennt. Diese vor allem ist Inhalt des τίμα von v. 3 (vgl. 1); damit ist aber der Inhalt des τίμα nicht erschöpft, weil Paulus diese Witwe zugleich als Ideal christlicher Lebensführung zeichnet. So haben die Gemeinden überall den Apostel verstanden u. danach in der Pflege u. Hochschätzung des Witwenstandes gehandelt (θυσιαστήριον θεοῦ: Polyc. ep. ad Phil. 4, 3; χῆραι: Ign. ad Smyrn. 13, 1; Clem. Alex. paed. 3, 97, 2; Orig. or. 28, 4; in Lc. hom. 17 [121, 4 R.]; Herm. vis. 2, 4; Euseb. h. e. 6, 43, 11 [Corneliusbrief]; χηρικὰ συστησάμενος: PsClem. hom. 11, 36, 2; Const. Apost. 3, 1, 2; 3, 2, 1; 8, 25, 2; χορὸς καὶ τάξις: Joh. Chrys. hom. in 1 Tim. 5, 9; προσέταξε: Epiph. haer. 79, 4; τάγμα τῶν χηρῶν: PsIgn. ad Phil. 15, 1 [2, 122 F.]; πρεσβύτιδες: Epiph. aO.; locus viduarum: syr. Didasc. 3, 1, 2; 3, 2, 1; viduatus: Tert. virg. vel. 9; ordo: Tert. ad ux. 1, 7; exh. cast. 13; PsClem. recogn. 6, 15; secta: Tert. monog. 11). Ebensowenig legen die Witwen ein Gelübde ab; die syr. Didasc., Orig. u. Tert. bezeugen nur ein privates. Die Witwe, welche die paulinischen Bedingungen erfüllt hat, hat ein Anrecht auf Aufnahme (Orig. in Joh. 32, 12, 131). Ihre Aufgabe in der Gemeinde ist die konsequente Fortsetzung ihres Vorlebens; nur erweitert sich der Wirkungskreis von der Familie auf die Gemeinde: sie betet für alle, sie wird zur privaten Hausseelsorgerin bzw. Missionarin, Erzieherin der Waisen, Besucherin der Kranken u. eventuell der Gefangenen; auf Grund von 3 Reg. 17, 7ff (Witwe von Sarepta) u. Lc. 2, 36 (prophetische Witwe Anna) gilt sie als Geistträgerin; alles aber immer innerhalb der von Paulus dem weiblichen Geschlecht gegenüber dem Lehr- u. Taufamt des Mannes gezogenen Grenzen. Diesen Viduat hat man im Orient als Amt gewertet (ministerium: Orig. in Rom. 16, 1. 2; PsClem. recogn. 6, 15), das seinen Platz in der kirchlichen Ämterhierarchie hat (syr. Didasc. 3, 11, 5: neque episcopus nec presbyter nec diaconus nec vidua; beachte die Anordnung des Stoffes im Buch 3; Clem. Alex. paed. 3, 97 rechnet die Witwen zu den ἐκλεκτὰ πρόσωπα; von ecclesiasticus honor spricht Origenes in Is. hom. 6, 3 bzw. von ἐκκλησιαστικὴ τιμή derselbe in Joh. 32, 12 bzw. von ecclesiastica dignitas in Lc. hom. 17, mit Sonderpflichten wie Bischof, Presbyter u. Diakon or. 28, 4; zählt zu den ordines s. o.). Freilich ist der Viduat nicht klerikal (anders bei dem Montanisten Tert. monog. 11f).

II. Spätere Ordnung. Diese ideal-praktische Lösung des Frauendienstes wird auf die Dauer unhaltbar. Weniger wegen der Mißstände u. Übergriffe, die sich bei einer so freien Organisation einstellen mußten u. von denen die syr. Didaskalie zu berichten weiß, weniger auch wegen der Übertreibungen im Gnostizismus u. Montanismus. Unhaltbar wird diese Lösung vielmehr, weil der aszetische Gedanke, der bei Paulus eine Bedin-

gung neben anderen war, immer mehr in den Vordergrund rückt. Schon früh läßt man die Jungfrau an den materiellen Vorteilen des Viduats partizipieren (Ign. ad Smyrn. 13, 1: τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας; Tert. virg. vel. 9); Orig. in Lc. hom. 17 u. Tert. ad ux. 1, 7 benutzen den Viduat zur Propaganda des aszetischen Ideals. Was in der syr. Didask. nach Abtrennung des Amtes vom Viduat übrigbleibt, ist die Aszetin; in den Const. Apost. ist diese Entwicklung vollendet, indem ihr Verfasser nicht weniger als fünfmal (2, 26, 3. 8; 2, 57, 12; 3, 6, 4; 3, 15, 5) die Witwe der Vorlage in Witwe u. Jungfrau auflöst; das Gelübde allein macht die Witwe (3, 1, 2). Seit dem 3. Jh. gehört der Viduat in die Geschichte der Aszese. Weil diese aus der Gemeinde drängte, während man des Amtes in der Gemeinde bedurfte, kommt es gleichzeitig mit der Ausbildung des niederen Klerus auch zur Neuordnung des Frauendienstes. Dabei ist man verschiedene Wege gegangen.

a. Syrien. Im Gebiet der syr. Didask. schafft man in einer gewissen äußerlichen Parallele zum Diakonat des Mannes das Amt der Diakonisse. Ebd. 3, 12, 1 heißt es: qui tibi placent ex populo universo, eos eligas ac diaconos constituas, virum, ut curet res multas necessarias, mulierem ad ministerium feminarum; 3, 13, 1: secundum multitudinem ecclesiae (sufficientes) erunt. Wie wenig diese Parallele besagt, beweist die Berufung nicht auf 1 Tim. 3, 11, sondern auf die nichtamtlichen ‚dienenden Frauen' von Mt. 27, 55 u. die eindeutige Feststellung des Conc. Nicaen. cn. 19: ‚sie empfangen auch keine Handauflegung, so daß sie durchaus zu den Laien gerechnet werden.' Der Bischof bedarf der D. zunächst als Taufhelferin, die den weiblichen Körper vor der Taufhandlung salbt u. die Getaufte über die christliche Lebensführung belehrt (3, 12, 2. 3); sodann hat er sie nötig, um die Verbindung mit den Christinnen in den heidn. Häusern zu pflegen u. durch sie die weiblichen Kranken versorgen zu lassen (3, 12, 1. 4; Epiph. haer. 79, 3; expos. fid. 21). Diesem noch unfertigen Amt gibt das 4. Jh., die Blütezeit der D., seine endgültige Gestalt. Die Const. Apost. schränken 6, 17, 4 das ‚ex populo universo' der Vorlage auf die keusche Jungfrau u. ‚die nach erster Ehe verwitweten Frauen ein'; sie unterdrücken die dürftige Lehrtätigkeit, d. h. den letzten Rest der alten Ordnung; sie finden auch ein amtliches biblisches Vorbild in den atl. Tempelfrauen; sie fügen zum Tauf- den Türdienst, gestehen aber keine Befugnisse in der liturgischen Versammlung zu (2, 57, 10; 8, 28, 6; 8, 20; das Weihegebot nimmt nur auf den Türdienst Bezug; PsIgn. ad Antioch. 12: τὰς φρουροὺς τῶν ἁγίων πυλώνων). Weil den D. die Vermittlung zwischen den Frauen u. Bischof u. Diakon obliegt, fällt ihnen die Aufsicht über das ganze weibliche Geschlecht im vollen Umfang des kirchlichen Gemeinschaftslebens zu, den Gottesdienst allein ausgenommen (3, 19; 2, 26, 6: ἄνευ τῆς διακόνου μηδεμία προσίτω γυνὴ τῷ διακόνῳ ἢ τῷ ἐπισκόπῳ; 3, 8, 1: über der Witwe stehend; in der Kommunionordnung 8, 13, 14 an der Spitze vor Jungfrauen u. Witwen). Die D. wird jetzt durch Handauflegung u. Gebet des Bischofs zu ihrem Amte bestellt. Erste Zeugen dafür sind Basil. ep. 199, 44 (PG 32, 729: τῆς διακόνου τὸ σῶμα ὡς καθιερωμένον οὐκέτι ἐπιτρέπομεν ἐν χρήσει εἶναι σαρκικῇ) u. Epiphanius (Hier. ep. 51, 2): numquam autem ego ordinavi diaconissas. Das Weiheformular (Const. Apost. 8, 20) steht unmittelbar nach dem des Diakons u. ist diesem parallel, verleiht aber keinerlei Anteil am διακόνου ἔργον; Subdiakon, Lektor, Cantor, D. sind die Gehilfen der Diakone (8, 28, 5. 8).

b. Geltungsbereich der Canones eccl. apost. Im Bereich der Canones eccl. apost. vollzieht man die Trennung innerhalb eines personell eingeschränkten Viduats. Nur drei Witwen sollen bestellt werden, davon zwei für die alten vidualen Aufgaben, Gebet u. Charisma (21, 1: προσμένουσαι τῇ προσευχῇ ... καὶ πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις), die dritte für Krankenpflege u. Vermittlung (21, 2: μία δὲ παρεδρεύουσα ταῖς ἐν ταῖς νόσοις πειραζομέναις ... τὰ δέοντα ἐπαγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις; 28); der Taufdienst ist nicht genannt. Trotz der Dürftigkeit der Aufgabe der dritten Witwe heißt nur diese διακονία (24 u. 28) u. sie selbst εὐδιάκονος (21, 2); es wird sogar 1 Tim. 3, 8, d. h. das Gesetz des Diakons, auf sie angewendet. Dadurch rückt sie näher an den Diakon als ihre syr. Kollegin. Infolgedessen erhebt sich bei ihr um so mehr die Frage auch nach der letzten Konsequenz, der Teilnahme am Altardienst; sie wird gestellt u. verneint (24/28). Wenn unsere Quelle nach Ägypten gehört (dieses rein viduale Amt paßt vorzüglich zu Clem. Alex. u. Origenes), so haben weder die Ägypt. Kirchenordnung noch die Canones Hyppolyti die Neuerung mitgemacht.

– Die Rolle, welche die Const. Apost. gegenüber der syr. Didask. spielte, spielt gegenüber den Canones eccl. Apost. das Testamentum D. n. J. Chr. Auch hier haben wir die Verselbständigung des Amtes in der Dreizahl (1, 34 [83 R.]). Die Amtsträgerin ist hier die mit einer Fülle von Vorschriften bedachte aszetische u. charismatische (1, 40 [97]: utpote quae a spiritu visitatur) Witwe der alten Ordnung (viduae habentes praecedentiam sessionis: 1, 19 [27]; 34 [83]; 2, 4 [119]; viduae: 1, 23 [37. 47]; 40 [95]; presbyterae: 1, 35 [87]; 2, 19 [141]; viduae canonicae: 1, 23 [37]). Aber die Witwe übt von den Funktionen der D. vor allem die Taufhilfe aus (2, 8 [129]); andere Funktionen der D. sind in der seelsorgerischen Aufgabe dieser Witwe in einem viel höheren Grade erfüllt; ihre Tätigkeit erstreckt sich vor allem auch auf den innerkirchlichen Raum (2, 4 [119]). Die Parallele zum Diakonat des Mannes ist hier sehr stark: sie haben bei der Feier der Liturgie ihren Platz zur Linken des Bischofs wie die Diakone sich zu seiner Rechten befinden (1, 23 [27]); sie kommunizieren nach den Diakonen (1, 23 [47]); ihre Weihe erfolgt allerdings ohne Handauflegung, nach der diakonalen (1, 41 [99]). Andererseits ist die Aszese dieser Witwen so sehr auf Weltabgeschiedenheit ausgerichtet, daß neben ihnen noch D. für unwesentliche Hilfsdienste bestehen können (der Aufenthalt dieser D. apud portam domus dominicae: 1, 19 [27]; während des Opfers unter dem Klerus: 23 [37]; vgl. 35 [87]; sie kommunizieren an der Spitze der Frauen: 23 [47]; überbringen kranken Frauen die Osterkommunion: 2, 20 [143]; unterstehen dem Diakon u. der Witwe: 1, 36 [91]; 1, 40 [97]). Gegen die praecedentia sessionis in ecclesia, d. h. gegen den Einbruch des weiblichen Geschlechtes in das Heiligtum wendet sich cn. 11 der Synode von Laodicea (zwischen 343 u. 381): περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ, καθίστασθαι. Die D. als amtliche Taufhelferin läßt sich bei den Monophysiten u. Nestorianern bis ins 7. Jh. verfolgen, bei den ersteren in der farblosen Form der Didasc. syr., bei den letzteren in der vidualen des Testam. Dom. Vgl. für die Monophysiten Jak. v. Edessa: H. Denzinger, Ritus Orientalium (1863/67) 1, 22; zur Krankenpflege ebd. 1, 120; vgl. 187. Für die Nestorianer vgl. Maruthas v. Maipherkat, pseudonicänische Can. 41: O. Braun, De s. Nicaena synodo (1898) 87; Patriarch Isoyahb III bzw. I: G. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie (1903) 94ff; Georg I: O. Braun, Das Buch der Synhados (1900) 342. Klösterliche Bedürfnisse sind es, die ihr bei den Monophysiten eine kräftige Nachblüte verschaffen. Schon Rabulas v. Edessa verordnet: monachi absque presbytero et moniales absque diaconissa ne pergant ad synaxes; ut enim presbyter monachis, ita et diaconissa monialibus praeest in divinis officiis (Pinius 5 § 22); sie spendet ihren Mitschwestern u. den Kindern bis zum vollendeten 4. Lebensjahr die Kommunion ex theca, nie vom Altar, legt Weihrauch auf u. liest Epistel u. Evangelium in der communis congregatio mulierum, also im außerliturgischen Gottesdienst usw. Alle ihre Rechte sind suspendiert, falls ein Priester oder Diakon anwesend ist, dem die Sorge für das Heiligtum zusteht (Severus v. Antiochien; Joh. v. Tela; Jakob v. Edessa [Denzinger 1, 64. 119f; 2, 71]); denn sie ist nicht diaconissa altaris, sed mulierum aegrotantium, non propter altare ordinatur, sed propter ecclesiam duntaxat. Ein so geartetes Amt hat man leichtverständlich schon früh mit dem der Äbtissin in Personalunion verbunden (Severus v. Antiochien aO.). Parallelität u. Abgrenzung zum Diakonat bringen die Weiheformulare verschieden zum Ausdruck; das monophysitische durch Überreichung der Diakonalstola, Verpflichtung auf ein bestimmtes Heiligtum, aber Vollzug der Weihe in porta, non intra altare (Severus: Denzinger 2, 71), das nestorianische durch Entlehnung seines ersten Gebetes aus der Diakonatsweihe u. Vollzug im diaconicum, also innerhalb der Altarschranken, tempore sacramentorum, aber non per modum chirotoniae, sed benedictionis (Denzinger 2, 261f). – Groß-Armenien hat die D. abgelehnt, die Katholikoi Narses u. Isaak Magnus verbieten jede weibliche Taufhilfe (Denzinger 1, 22); die Nationalsynode v. Dovin (vJ. 527) erneuert in ihrem cn. 17 (Hefele-Leclercq 2, 2, 1079) dieses Verbot.

c. Byzanz. Byzanz bestellt seine D. im wesentlichen zum Taufdienst (Nov. Just. 6, 6; Balsam. ad interrog. Marci 35), also als kirchliche Beamtinnen (diaconissa ecclesiae: Cod. Just. 1, 3, 53; Nov. 123, 30 u. 37; λειτουργία: Chalc. cn. 15; ἐκκλησιαστικὴ ὑπηρεσία: Nov. 123, 30; Matth. Blast. synt. alph. lit. Γ, 11). Sie vertreten einen vom Klerus wie von den aszetischen Gruppen klar geschiedenen eige-

nen, wie die anderen bevorrechteten Stand (Cod. Theod. 16, 2, 27: consortium; Nov. Just. 6, 6: ἱερὰ τάξις; 123, 28: ἐκκλησιαστικὴ τάξις). Die kaiserliche Gesetzgebung rechnet zum Klerus Presbyter, Diakon, Subdiakon, Lektor, Cantor (Nov. Just. 5, 8; 22, 42; 123, 19). Nennt sie die einzelnen Weihegrade, so schiebt sie die D. nach dem Diakon ein (Cod. Just. 1, 3, 20 [vJ. 434]; Nov. 3 praef. u. 1. u. 2; 6 Titel; vgl. Conc. Trull. cn. 14). Bedient sie sich der Gesamtbezeichnung, so wird sie noch besonders aufgeführt (Cod. Just. 1, 3, 45: κλήρῳ ἢ μοναστρίοις ἢ ἀσκητρίαις ἢ διακονίσσαις; Nov. 123, 21; 123, 37; Nov. 3 praef.; 3, 1: hier die einzige Ausnahme, indem in die 425 vorhandene Gesamtzahl der Kleriker an der Hauptkirche die 40 Diakonissen eingerechnet sind; 131, 13; Soz. h. e. 8, 23 über Nikarete; Conc. Trull. cn. 48). Nach Cod. 1, 3, 53; Nov. 6, 6; 123, 30 ist die für sich lebende D. die Regel, die einer Gemeinschaft angehörende die Ausnahme (vgl. noch Balsamon zu Conc. Trull. II cn. 48). Phoebe ist die erste D. gewesen, 1 Tim. 5 die gesetzliche Regelung (Cod. Theod. 16, 2, 27; Cod. Just. 1, 3, 9; Conc. Trull. cn. 40). Seit Conc. Chalced. cn. 15 ist das Mindestalter auf 40 Jahre reduziert (Conc. Trull. II cn. 14. 40; Nov. Just. 6, 6: 50 Jahre; Nov. 123, 13). Χήρα bedeutet praktisch die Witwe, aber auch die Jungfrau. Die griechische Ordinatio diaconissae zeigt in Aufbau u. Zeremoniell (Verbindung mit der Liturgie, Handauflegung, Anlegen der Diakonalstola unter dem Schleier, Übergabe des Kelches ohne Vollmacht ihn auszuteilen) offenkundig ihre Verwandtschaft mit allen anderen bisher genannten Weiheformularen (vgl. J. L. Assemani, Codex Liturg. 11 [1763] 115; im Auszug bei Matthaeus Blastares aO.). Doch enthält der Ritus ein wichtiges Novum in der Neubestimmung der Weihe: ancillae tuae, quae vult seipsam tibi consecrare ministeriique diaconici gratiam adimplere. – Das Amt der Frau ist immer mit der Verpflichtung zur Ehelosigkeit verbunden gewesen. Die Funktion der Taufhilfe verliert im Laufe der Zeit notwendig ihre Bedeutung. Wenn man das Amt nicht abschaffen wollte, mußte die Weihe zu einer besonderen Form der feierlichen Gelübdeablegung werden; diese ist an sich u. weil die Stellung der D. exponierter u. deshalb gefährdeter war, ehrenvoller als der Eintritt in ein Kloster (die Gefährdung bestand im Agapetentum; vgl. Soz. h. e. 7, 16; Nov. Marcians 5 [vJ. 455]; Cod. Just. 1, 3, 53; Nov. 6, 6; 123, 30; *Syneisakte). Die Weihe wird vielfach zu einer Auszeichnung für die vornehme Damenwelt (Olympias: Joh. Chrys. ep. 1/17; Soz. h. e. 8, 9; Pentadia: Joh. Chrys. ep. 94, 104, 185; Sabiniana: id. ep. 14; Pallad. hist. Laus. 41). Das griech. Formular nennt das Gelübde an erster Stelle, vor dem Amte.

d. Westen. Der Westen kennt bis Ende des 4. Jh. kein Frauenamt. Dann glaubt man bei der Exegese von 1 Tim. 3, 11 von einem wirklichen weiblichen Diakonat zu wissen, den man dem Montanismus bzw. dem Priszillianismus zuschreibt, u. den der Ambrosiaster u. ein Konzil zu Nîmes vJ. 394 cn. 2 bekämpfen (Hefele-Leclercq 2, 1, 93: in ministerium feminae leviticum videantur adsumptae; vgl. Gelas. pp. ep. 11, 26 vJ. 494 [376 Thiel]). Von einem ähnlichen Mißbrauch meldet ein gallisches Bischofsschreiben von ca. 511 aus der Brétagne (et missas adhibitis mulieribus in sacrificio divino, quas conhospitas nominastis, facere praesumatis: L. Duchesne, Lovocat et Catihern: Revue de la Brétagne et de la Vendée 6, 7 [Nantes 1885] 8 ff; J. Friedrich, Über die Canones der Montanisten bei Hieron. = AbhM 1895, 2, 207 ff; A. Jülicher, Ein gallisches Bischofsschreiben des 6. Jh. als Zeuge für die Verfassung der Montanisten: ZKG 16 [1896] 664 ff). Wenn ein Anonymus aus der ältesten Zeit der irischen Kirche berichtet: mulierum administrationem et consortia non respuebant bzw. abnegabant mulierum administrationem separantes eas a monasteriis (Haddan-Stubbs, Councils 2, 2 [Oxf. 1878] 292), so handelt es sich wohl mehr um ein Zeugnis über das Syneisaktentum. – Bei der Exegese von 1 Tim. 3, 11 u. 5, 9. 11, sowie von Rom. 16, 1 weiß man aber auch von der byzantinischen D. u. ihren Aufgaben (A. Souter, Pelagius's expositions of thirteen epistles of St. Paul 2 [Cambr. 1926] 487. 494. 121; Statuta eccl. ant. 12). Diese byzantinische D. hat es vereinzelt auch unter der griech. Bevölkerung Italiens gegeben; so wird bezeugt 539 eine Theodora zu Pavia (ILCV 1238), eine Ausonia zu Doclea (ebd. 1239), eine Eufimia, Verlobte des Erzbischofs Sergius, 753 in Ravenna (Lib. Pont. eccl. Rav.: MG Scr. rer. Lang. 377; vgl. Conc. Trull. II cn. 48). Diese richtige Auffassung erklärt, warum Bischof Medardus v. Noyon die hl. Radegunde, die Gattin des blutbefleckten Chlotar I manu superposita

consecravit diaconam (V. s. Radeg. 12 [MG Scr. ant. 4, 2, 41]). Hiermit ist auch der Hintergrund der Konzilsbeschlüsse von Orange vJ. 441 u. von Epaon vJ. 517 aufgehellt (vgl. Conc. Araus. I cn. 26: Diaconae omnimodis non ordinandae; si quae iam sunt, benedictioni quae populo impenditur, capita submittant; cn. 27: viduitatis servandae professionem coram episcopo in secretario habitam imposita ab episcopo veste viduali indicandam. Raptorem vero talium, vel ipsam talis professionis desertricem merito esse damnandam; Conc. Epaon cn. 21: Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus, sola eis poenitentiae benedictione, si converti ambiunt, imponenda; vgl. Conc. Orleans vJ. 533 cn. 17 u. 18). In allen diesen Fällen handelt es sich um eine im Westen sonst ungebräuchliche feierliche Form des vidualen Gelübdes, das einzige, was im frauenamtlosen Westen von der griech. D.-Weihe übrigbleiben konnte. Eine Glosse definiert ganz richtig die D. als eine Art Äbtissin für das ganze weibliche Geschlecht (Fr. Maassen, Glossen des kanon. Rechts aus dem karoling. Zeitalter = SbW 84 [1876] 274): abbatissa, quae XX annis a Pauli iussu diminutis per manus impositionem ab episcopo ordinatur non ante XL. annum, ut instruat omnes christianas feminas fide et lege Dei. Der abendländische Ordo ad diaconam faciendam zeigt in seinem Zeremoniell, besonders in der Form der Stolaübergabe, seine Abhängigkeit von Byzanz, unterscheidet sich aber selbstverständlich durch den rein vidualen Charakter der Gebete (M. Hittorp, De divinis officiis [1568] 144f; vgl. M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge 1 [1931] 596 s. v. diacona). Anna, die Tochter Phanuels, u. die paulinische Witwe als Taufhelferin (quique deinceps per apostolicam intentionem sanctarum huius ordinationis manibus foeminarum sexus ipsius adolescentulas ac iuniores instrui cum sancti chrismatis visitatione iussisti) sind die Vorgängerinnen der zu Weihenden; die Bedeutung der Weihe wird klar, wenn es heißt: suscipere dignare .. huius famulae tuae arduum et laboriosum, nec satis discrepans a perfecta virginitate propositum. – Sicherlich veranlaßt durch die Nähe der γυναῖκες bei den διάκονοι 1 Tim. 3, 11, findet man eine letzte Deutung: viduadiacona bzw. diaconissa ist die Gattin des Diakons, die mit der Weihe ihres Mannes ebenfalls die Verpflichtung zur Ehelosigkeit auf sich nehmen muß. Vgl. die Votivinschrift des Römers Dometius diac. u. seiner Schwester Anna diac. an den hl. Paulus (C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Epigraphik [1917] 294); ferner das Verbot der Ehe mit einer presbytera, diacona u. monacha durch die röm. Synode vJ. 721 (Harduin 3 [1863] cn. 1/3; vgl. cn. 14f; erneuert 743 cn. 5 [MG Conc. 2, 1, 13. 31]); Verpachtung aus dem patrimonium Campaniae unter Gregor II: Matronae religiosae diaconissae eiusque filiis ac nepotibus (Fabre-Duchesne, Liber Censuum 1 [1910] 352 n. 61). Man vergleiche auch den Grabstein der Leta presbitera, cui benefecit maritus aus Tropea in Kalabrien (ILCV 1192; Greg. M. dial. 4, 11; ep. 9, 197), u. die Inschriften mit einer episcopa (ILCV 1121 aus Terni in Umbrien; Inschrift u. Bild der Theodora episcopa in der Zenokapelle an S. Prassede in Rom). Den 799 von Paderborn zurückkehrenden Leo III holt ganz Rom cum sanctimonialibus et diaconissis et nobilissimis matronis seu universis feminis ein (Lib. Pont. 2, 6 Duch.). Im J. 1053 macht eine Constantia diacona eine Schenkung an das Kloster S. Martino bei S. Peter (L. Schiaparelli, Le carte antiche dell'archivio capitolare di S. Pietro: Archivio Soc. Rom. di Storia Patria 24 [1901] nr. 15). Nach Ordo Rom. 9, 3 (PL 78, 1005) werden die feminae diaconissae et presbyterissae am Tage der Priesterweihe in S. Peter benediziert. Die Päpste Benedikt VIII, Johann XIX u. Leo IX bestätigen dem Bischof von Porto das Privileg der Konsekration von Presbytern, Diakonen, Diakonissen, Subdiakonen im transtiberinischen Stadtviertel (PL 139, 1621; 141, 1121; 143, 602; vgl. das ähnliche Privileg Johanns XIX für Silva Candida in St. Peter u. in der Leostadt: PL 141, 1056). Gallien hat denselben Sprachgebrauch; so episcopa (Conc. Turon vJ. 567 cn. 14 [MG Conc. 1, 125]); presbytera (ebd. cn. 20 [128]: presbiter cum sua presbiteria aut diaconus cum sua diaconissa aut subdiaconus cum sua subdiaconissa; Conc. Autisid. cn. 21 [181]: presbytero ... cum presbytera); die Tochter des hl. Remigius von Reims Hilaria wird diacona genannt (PL 65, 969/74; echt?), ebenso Ermengundis, Schwester des Verduner Diakons Adalgisel-Grimo (Trierer Zs. 7 [1932] 81). – Für die amtlose, aber durch eine Weihe ausgezeichnete abendländische Frau kann es schließlich kein großer Schritt bis zur Stellung

einer Äbtissin gewesen sein, wenn sie das Leben in einer Gemeinschaft wählte. Daher haben wir beide Titel bei Ida v. Remiremont im 8. Jh. (Neues Archiv 19 [1894] 66). Die Verbindung beider Titel ist im 10. Jh. häufig in Rom (P. Kehr, Italia pontificia 1, 121 n. 3; L. M. Hartmann, Ecclesiae S. Mariae in Via lata tabularium 1 [1895] nr. 1. 2. 4. 9. 14). Sie wird zuletzt noch für Capua in der V. s. Nili abb. bezeugt (ASS Sept. 7, 330). Die Geschichte der D. im Westen endigt mit den unklaren Vorstellungen Attos v. Vercelli (PL 134, 113/15), Abälards (1, 134. 555 Cousin) u. des Kardinals Roland (J. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts [1893] 700), sowie mit einem vorübergehenden Wiederaufleben bei den Katharern (J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des MA 1 [1890] 186 u. 203f). – Das für die Entwicklung weniger wichtige Material, besonders die Inschriften, blieb hier unberücksichtigt. Gute Quellensammlung: J. Mayer, Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia = FlP 42 (1938).

B. Nichtchristlich. Die Const. Apost. verweisen im Gebet für die Weihe der D. darauf, daß Gott für das atl. Bundeszelt Frauen als Türhüterinnen bestellt habe (8, 20; vgl. dazu 1 Sam. 2, 22; Ex. 38, 8). Im Spätjudentum gilt für die Taufe weiblicher Proselyten die Bestimmung: ‚Eine Frau bringen Frauen bis an den Hals ins Wasser' (bab. Jebam. 47b Bar.; Gerim 1, 8; Strack-B. 1, 110f). Danach scheint es, daß die frühchristl. Institution der D. jüdische Einrichtungen weiterführte. Daß auch in den heidn. Kulten weibliche Hilfsfunktionäre nicht ungewöhnlich waren, darf man aus den Monumenten entnehmen (vgl. zB. die Denkmäler Bilderatl. 9/11 [1926] 169. 170. 171. 184/88).

H. Achelis, Art. D.: Herzog-H. 4³ (1898) 616/20. – A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der D. bis zu ihrem Erlöschen: RQS Suppl. 22 (1926); dazu JbLw 11 (1931) 277f. – H. Leclercq, Art. D.: DACL 4, 1, 725/33. – J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt u. im Urchristentum (1954) 201/11. – A. J. Chr. Pankowski, De diaconissis (1866). – J. Pinius, Tractatus de ecclesiae diaconissis: ASS Sept. 1 (1746) I/XXVIII. – K. H. Schafer, Die Kanonissenstifter im deutschen MA = U. Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen 43/44 (1907); Kanonissen u. D., die kanonische Äbtissin: RQS 24 (1910). – C. Ziegler, De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae (1678). – L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche (1902).

A. Kalsbach.

Dialektik s. Logik.

Dialog.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten 929; b. Mesopotamien 934; c. Israel 937. II. Griechen 938. III. Lateiner 943. – B. Christlich. I. Apologetische D. 945. a. Griechen 946; b. Lateiner 947. II. Theologische D. 949. III. Philosophische D. 951. IV. Biographische D. 953. V. Biblische D. 954.

Der Wortbedeutung nach ist ein D. (διάλογος, latein. Entsprechungen: altercatio, sermo) ein Gespräch zwischen zwei oder mehr Personen (vgl. Isid. et. 6, 8, 2). Das mediale Verb διαλέγομαι bedeutet: mit jemand reden, sich unterhalten, diskutieren; dann auch Prosa schreiben im Gegensatz zu Verse machen. Ein D. könnte demnach ein beliebiges Prosawerk sein. Als literarische Gattung wird D. jedoch enger gefaßt. Die meisten D., die uns aus dem Altertum erhalten sind, haben die Form von Unterredungen in Prosa über ethische, philosophische oder historische Themen. Sie werden in einer bestimmten Situation unter individuell gezeichneten Gesprächsteilnehmern gehalten, von denen manchmal einer das Gespräch überlegen führt. Die besten D. wurzeln im Nährboden eifriger Diskussion, wie sie in Zeiten großer geistiger Auseinandersetzungen zu entstehen pflegt. Öfters mögen sie wirkliche Gespräche wiedergeben, meist sind sie reine Fiktion. Nur selten werden auch Abhandlungen als D. bezeichnet, wie zB. die philosophischen Schriften Senecas. In einem solchen Fall geht der Verfasser wie in der *Diatribe vor, d. h. er läßt an gewissen Stellen seines Traktats farblose Wesen zu Worte kommen. – Die literarische Gattung des D. ist vom D. des Theaters natürlich scharf zu trennen (über Berührungen vgl. Andrieu). Ein Theaterstück, sei es Tragödie oder Komödie, ist dazu da, von Schauspielern auf der Bühne aufgeführt u. vom Publikum mit Auge u. Ohr aufgenommen zu werden. Ein literarischer D. dagegen ist zum Lesen da; das dramatische Element ist ihm nicht wesentlich. Trotzdem gibt es D., die fast den Eindruck eines Theaterstückes erwecken, so lebendig folgen sich Frage u. Antwort. In andern spricht nach einer lebhaften Einleitung ein Einziger weiter, wobei er nicht nur das Problem darlegt, sondern es auch allein abhandelt, so daß man die Gegenwart der anderen Teilnehmer fast vergißt, bis sie gegen

Schluß noch einmal auftauchen, um dem Sprecher ihren Beifall zu bezeugen. Der antike D. kann auf die mannigfaltigste Art komponiert werden; auch in der Wahl des Themas ist der Autor verhältnismäßig frei. Da der klassische D. aus Sokrates' besonderer Art des Philosophierens hervorgegangen ist u. von Platon sogleich auf seinen Höhepunkt geführt wurde (über griech. Vorläufer Schmidt-Stählin 3, 1, 219/21), ist er bei Griechen u. Römern jahrhundertelang eine bevorzugte Form für philosophische Erörterungen gewesen, nur zeitweise von neuen Formen in den Hintergrund gedrängt. Auch als literarkritische u. historische Themen hinzukamen, blieb der Charakter des D. durchaus ernster Natur. Erst Lukian verwandte ihn im klassischen Raum für Satiren u. Parodien. – Äußerungen zur künstlerischen Form des D. finden sich bei folgenden nichtchristlichen Autoren: Plato Protag. 338a; ders. Theaet. 143b/c (vgl. Cic. disp. Tusc. 1, 4, 8); Aristot. poet. 1, 7ff (1447b); Diog. Laert. 3, 48ff; Cic. ad fam. 9, 8, 1; ad Att. 13, 19, 4. – Die christl. Schriftsteller der Spätantike haben sich der literarischen Form des D. mit Eifer u. Erfolg bedient; dabei haben ihnen Aristoteles u. Theophrast, vor allem aber Platon als Muster vorgeschwebt (vgl. Basil. ep. 135, 1; Socr. h. e. 3, 16); es scheint nicht, daß ihnen das Buch Job als Vorbild dieser Literaturgattung etwas bedeutet hat. – Zum D. in anderen Literaturgattungen vgl. *Deipnonliteratur, *Diatribe, *Grabschrift, *Symposion.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Dem philosophischen D. der Griechen geht ein langer Gebrauch dieser literarischen Form in den altorientalischen Literaturen voraus. Ein Überblick darüber ist im Rahmen einer Gesamtskizze des antiken D. instruktiv, weil im Alten Orient, insbesondere in Ägypten, wo es formvollendete D. gab, einerseits die Entstehung des Genus aus dem Alltagsgespräch u. andererseits seine vorphilosophische Benutzung zur Abhandlung bedeutsamer Lebensprobleme anschaulich vor Augen tritt.

a. Ägypten. In Ägypten heben die in den Gräbern bildlich wiedergegebenen Alltagsszenen, deren sich der Tote im Jenseits u. die Nachlebenden in der Kultkapelle erinnern wollen, vom AR an typische Situationen heraus. Die öfters beigefügten Inschriften mit Wechselreden erlangten durch die Aufzeichnung als eine Lektüre für die Grabbesucher u. durch häufige Wiederholung der Vorwürfe literarischen Charakter; im Unterschied zu dialogischen Grabinschriften griech.-römischer Zeit, die nur periphere Bedeutung hatten, stehen diese hier im Mittelpunkt des Interesses ihrer Zeit. Die von Reden begleiteten Vorgänge gehören dabei nur der Sphäre der Bauern, Handwerker usw. an, welche Land- u. Hausarbeiten verrichten oder Gebrauchsgerät herstellen (P. Montet, Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'ancien Empire [Strasb. 1925]). Die künstlerische Notwendigkeit, einzelne Bilder in antithetische Gruppen zu zerlegen, was öfters dem Zweitaktrhythmus der Arbeit entsprach, führte zur Bevorzugung zweier zusammenarbeitender Partner, deren Reden einen D. bildeten (A. Erman, Reden, Rufe u. Lieder auf Grabbildern des AR = AbhB 1918, 15; P. M[ontet], Conversations and calls on the walls of the tomb of Kaipurê: The Univ. Mus. Bull. [Philad.] 7, Univers. of Pennsylvania [1939] 26/30; Nachweis des dialogischen Charakters: H. Junker, Zu einigen Reden u. Rufen auf Grabbildern des AR = SbW 221, 5 [1943], besonders 6/13). Daß der D. seinen Ausgang vom Gespräch des Volkes nahm, wird durch die Übertragung typischer Alltagsszenen in die religiöse Literatur bestätigt. Das ‚Fährmannsgespräch', in welchem sich Ferge u. Fährgast vor der Überfahrt, hier natürlich der ins Jenseits, über Anrecht auf Beförderung bzw. über die Hinderungsgründe auseinandersetzten, wurde dadurch, daß der Fährgast für die heilsnotwendige Reise sein zauberkräftiges ‚Wissen' zu erkennen gab, zu einem beliebten Text der Totenliteratur, dessen Besitz u. Lektüre dem toten Eigentümer auf magische Weise selbst nützte (Totenb. c. 99; G. Roeder, Urkunden zur Religion der Ägypter [1923] 220; vgl. H. Kees: Miscellanea Berolinensia [1950] 77/96). Eine ähnliche Textgruppe der Totenliteratur bilden die D. des Toten mit den Türhütern der Unterwelt bzw. mit den belebt gedachten Teilen der Tür, welche nur auf die richtige Parole Einlaß gewähren (Totenb. c. 125, Schluß; G. Roeder aO. 278/80; vgl. auch Ch. Maystre-A. Piankoff, Le livre des portes [Cairo 1935]). Im Totenbuch erscheint der D. auch als Rahmen für mythologische Aussagen. So reden Thot u. Atum miteinander wegen der Bestrafung des aufrührerischen ersten Menschengeschlechtes u. in einem anderen Götter-

D. planen Osiris u. Atum den Weltuntergang (Totenb. c. 175; H. Kees, Ägypten = Religionsgeschichtl. Leseb. 10 [1928] nr. 39f; vgl. G. Lanczkowski, Zur ägyptischen Religionsgeschichte des MR 1 = Das Gespräch zwischen Atum u. Osiris: Zs. RelGeistesgeschichte 5 [1953] 222/31). Es scheint, daß der D. des Menschen mit Gott um die Unzulänglichkeit der Schöpfung, den seit Ende des AR die ‚Auseinandersetzungsliteratur' behandelt, hier in den mythischen Bereich übertragen ist (vgl. E. Otto, Der Vorwurf an Gott [1951]). In den Weisheitslehren seit dem MR, welche zeitgenössische Lebensprobleme in prälogischem Vorgehen abhandeln, ist als Gesprächspartner des belehrenden ‚Vaters' der ‚Sohn' vorausgesetzt, wenngleich die Fiktion eines solchen D. nur in der Weisheit des Anii (18. Dyn.) konsequent durchgeführt ist (E. Suys, La sagesse d'Anii [Rom 1935]; A. Volten, Studien zum Weisheitsbuch des Anii [Kopenh. 1937/8]); bei dem fragmentarischen Charakter der Überlieferung kann man annehmen, daß andere D. dieser Art verloren sind. Schon im MR bzw. kurz davor, in einer Epoche weltanschaulicher Auseinandersetzungen (H. Junker, Geschichte der führenden Völker: Die Ägypter [1933] 79f), war der D. in der weltlichen Literatur zu besonderer Beliebtheit gelangt (G. Lanczkowski, Reden u. Schweigen im ägypt. Verständnis: O. Firchow, Ägyptol. Studien [1955] 192f). In der fragmentarischen ‚Weisheit des Chacheperreseneb' klagt ein Mann über den Umsturz im Lande im Zwiegespräch mit seinem Herzen (A. Erman, Die Literatur der Ägypter [1923] 149/51). Der einzige, völlig erhaltene D. der Auseinandersetzungsliteratur, den man zugleich für einen literarischen Höhepunkt halten muß, ist das ‚Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele' (der ‚Lebensmüde' ist in Wirklichkeit wohl ein Sterbenskranker; vgl. A. Hermann: OLZ 1939, 345/52), worin beide um die rechte Einstellung zum Lebensausgang miteinander ringen (Text: A. Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele = AbhB 1896; Übersetzung u. Kommentar: A. Scharff, Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele = SbM 1937, 9; zur Beurteilung vgl. E. Otto: Handbuch der Orientalistik 1, 2 [Leid. 1952] 112/4). Auf die Existenz einer weitergreifenden D.-Literatur im MR läßt auch die Erzählung von den ‚Klagen des Bauern' schließen, in welcher ein ungerecht Behandelter im Gespräch mit anderen um Wahrheit u. Recht streitet. Der auf einer Reise um sein Hab u. Gut Gebrachte widersetzt sich im Wechselgespräch zunächst dem räuberischen Domänenbeamten u. vertritt seine Sache dann auch gegenüber dem sich allerdings nur spärlich äußernden Oberherrn, den er durch neun Klagereden zu überzeugen sucht. Steht hier deutlich der D. der Prozeßverhandlung im Hintergrund, so zeigt die an Artistik grenzende Schönrederei mit der Verwendung blumiger Bilder doch den hochliterarischen Charakter (Übersetzung: Erman, Lit. 157/75; vgl. E. Otto aO. 116f). Von der Mannigfaltigkeit der den D. nahestehenden Buchliteratur des NR zeugt etwa Pap. Anastasi I (Zeit Ramses II), wo zwei gelehrte Schreiber ihren Streit um den Rang ihres Wissens u. Könnens einmal nicht mündlich, sondern brieflich austragen. Der stark satirisch gefärbte Text berührt die D.form insofern, als Hori die Beweise, die sein Gegner Amenemope für seine Qualitäten anführte, wiedergibt u. auf sie in direkter Rede antwortet (A. H. Gardiner, Literary Texts of the New Kingdom 1 [1911]; Erman, Lit. 270/94). – Eine andere Gruppe bilden die Gespräche zwischen König u. Gott, welche großen Tempelbildern, vor allem des NR, beigeschrieben sind. Dabei sind u. a. Hatschepsut u. Thutmosis III, später auch Sethos I, Ramses II usw., im Zwiegespräch mit Amun-Re, Ptah u. a. vorgeführt. Der Pharao rühmt sich seiner Leistungen für den Gott u. das Land, während dieser die von ihm gespendeten Wohltaten aufzählt. Manchmal spricht der König von sich in kühnen poetischen Bildern oder sucht ruhmredig mit seinen Taten aufzutrumpfen (H. Kees: Handb. d. Orientalistik 1, 2 [Leiden 1952] 66f). Die antithetischen, öfters streng symmetrischen Bilder von König u. Gott verdeutlichen die Dualität der Partnerschaft, wobei die auf den monumentalen Wänden öffentlich dargebotenen Beischriften trotz der kultischen Umgebung den Besuchern eine literarische Lektüre bedeuteten (Beispiele auch K. Sethe, Urk. der 18. Dyn. 292/4. 565/7). Diesen D. stehen Gespräche von Göttern untereinander nahe, wie zB. diejenigen in der Geburtslegende der Königin Hatschepsut, wo außer den Gesprächen des Amun u. des Thot mit der Mutter, die Götter D. unter sich führen (Sethe aO. 216/34; Übersetzungen bei J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt 2[2] [Chicago 1923] § 193/212).

Ob diese Göttergespräche einmal agiert wurden, wobei die erzählenden Teile der Legende die verbindende Ansage gebildet hätten, ist nicht zu entscheiden. Auch für diesen Fall gilt, daß diese D.-texte durch die epigraphische Aufzeichnung für den Tempelbesucher einen Lesestoff bildeten. – Der D. hat in Ägypten schließlich auch in der Fabel u. in der Tiergeschichte eine Rolle gespielt. Verschiedentlich zeigen Ostrakonzeichnungen des NR Paare ungleichartiger Tiere im Redegestus (zB. Berlin. Mus. Aeg. Inv. nr. 3315: Ente u. Katze; nr. 21443: Löwe u. Affe; vgl. E. Brunner-Traut, Ägyptische Tiermärchen: ZÄgSpr 80 [1955] 12/32). Dem entsprechen demotische Tier-D. ptolemäisch-römischer Zeit (Demot. P. Leiden I, 384 = G. Roeder, Ägypt. Erzählungen u. Märchen [1927] 302/11). Besonders profiliert ist hier etwa das Gespräch zwischen ,Gehör- u. Gesichtsgeier' über den wechselseitigen Vernichtungskampf in der Tierwelt, mit dem Ausblick auf die Moral, daß Tötung Vergeltung nach sich zieht. Wir wissen ferner von Pflanzen-D., in denen der ,Rangstreit der Bäume', der als Gespräch auch in der Liebespoesie auftrat, eine Rolle spielte (R. Würfel: Wissenschaftl. Zs. der Univers. Leipzig 1952/3, 74/6; zu mesopotamischen Parallelen vgl. unten). Schließlich ist in diesem Zusammenhang die ,Fabel vom Kopf u. den Gliedern des Körpers' zu erwähnen (Erman, Lit. 224f), die in ihrer dialogischen Form an die alte Auseinandersetzungsliteratur erinnert (J. Spiegel: Handb. d. Orientalistik 1, 2, 136), während ihre Quintessenz, die gesprächsweise erörterte Frage nach dem Verhältnis des Teiles zum Ganzen, eine lange Reihe von literarischen Äußerungen nach sich zog (W. Nestle, Die Fabel des Menenius Agrippa: Klio 21 [1927] 350/60; oben Bd. 3, 443). – Die vorstehend aufgeführten schlichten literarischen Gebilde bieten mit ihrer ablesbaren Moral gleichsam die Philosophie der einfachen Leute. Der D. kehrt damit in Ägypten immer wieder dorthin zurück, von wo er ausgegangen ist u. zeitlos seinen Sitz hatte: zum Gespräch des Volkes. Vom ägyptischen Fabel-D. führt wegen seiner Lebensnähe u. Konstanz nicht nur ein Weg zur Fabelliteratur der klassischen Welt, für welche zB. Eudoxos von Knidos ägypt. ,Hundegespräche' (κυνῶν διάλογοι: Diog. Laert. 8, 3, 89) vermittelt hatte (ägyptische, nicht griechische Priorität u. keine mesopotamische Mitwirkung bei den klassischen Fabeldialogen vertritt F. W. v. Bissing, Eudoxos v. Knidos' Aufenthalt in Ägypten u. seine Übertragung ägypt. Fabeln: FuF 25 [1949] 225/8); es führt auch einer zur koptischen Volksliteratur, wo zB. der Rangstreit zweier naturhafter Partner etwa in dem christl. D. zwischen Himmel u. Erde seine Fortsetzung findet (Brit. Mus. kopt. Ms. 127: W. Crum, Catal. of the Coptic Mss. in the BM [London 1905]). Auf eine ähnliche dialogische Behandlung in Ägypten dürfte der in der klassischen Literatur öfters berührte Rangstreit zwischen Nil u. Regen zurückgehen (S. Sauneron, Un thème littéraire de l'antiquité: le Nil et la pluie: BullInstFrArchOr 51 [1952] 41/8). Inwieweit auch der gehobene D. über Ägypten hinaus weitergewirkt hat, ist nicht sicher zu sagen. Für eine Beziehung zumindest des Buches Job zu ägypt. Literatur wird immerhin gerade die D.form ins Feld geführt (S. Morenz: Handb. d. Orientalistik 1, 2, 198f. 210), wie auch für Plato, gegenüber den außereuropäischen Anregungen strikt verwerfenden Beurteilungen (zB. J. Kerschensteiner, Plato u. der Orient [1945]), zwar nicht so sehr im Inhalt seiner Philosophie als in Formfragen neuerdings wieder eine stärkere Anlehnung an seine ägypt. Erfahrungen für möglich gehalten wird (vgl. K. Svoboda, Plato et l'Égypte: Archiv Orientální 20 [1950] 28/38); zB. zeigt die Durchsetzung vor allem der frühen D. Platos mit volkstümlichen Ausdrücken eine deutliche Verwertung des Volksgesprächs, das auch in altägypt. D. eine Rolle gespielt hatte (vgl. H. Reich, der Mimus [1903] 388/99). Die Rückführung des griech. D. auf den indischen (C. Fries: RhMus 82 [1933] 145/61) ist dagegen auf jeden Fall unmöglich (Friedländer, Platon 1, 190f; 1², 174f).

b. Mesopotamien. Der D. als literarische Form ist auch im alten Zweistromland verwendet worden, dabei schon als Darstellungsschema für sumerische Mythen, in denen jeweils zwei Götter, Heroen oder Könige, um ihren Rang streiten. Im Gegensatz etwa zur Kain-Abel-Episode des AT, welche man hiermit in Vergleich gebracht hat, scheint zu diesem Genre ein friedlicher Ausgang des Streitfalls zu gehören. – Im ,D. des Dumuzi mit Enkimdu' will der Sonnengott Utu seine Schwester Inanna mit dem göttlichen Hirten Dumuzi verheiraten, die ihn aber zugunsten des göttlichen Bauern Enkimdu zurückweist.

Im Streitgespräch mit dem Rivalen kehrt Dumuzi seine Qualitäten hervor, stimmt Inanna anscheinend um u. bringt sie zum Bruch mit dem Bräutigam. Friedfertig überläßt Enkimdu dem Hirten die Braut u. gestattet ihm sogar, seine Herden auf seinen Ländereien zu weiden; zur Hochzeit geladen, bringt er den beiden auch noch Geschenke. Eigenartig ist bei dieser D.-Kunst die Verwendung verschiedener Dialekte durch die Sprechenden (männliche Götter reden sumerisch, Inanna in dem von Frauen gesprochenen Emesa-Dialekt), wodurch eine Zuweisung der direkten Reden an die einzelnen Personen überhaupt erst möglich ist (S. N. Kramer: J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament [Princet. 1950] 41f; nach der Erklärung bei H. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen, Frühlicht des Geistes [1954] 183/6 wird nicht der Hirt, sondern der Bauer Sieger). – Ein Rangstreit zweier Brüder ist der sumerische D. zwischen Emesch u. Enten; in diesem Fragment bleiben die Unterschiede der beiden Sprecher unklar. Das Streitgespräch findet wiederum vor einem Schiedsrichter, hier dem Luftgott Enlil, statt, u. wieder geht der Rangstreit friedlich aus (S. N. Kramer, Sumerian Mythology [Philad. 1944] 49/51). – Durch Weingenuß entsteht ein ähnlicher Streit zwischen dem Hirten Lahar, dem Repräsentanten des Viehs, u. dem Bauern Aschnan, dem Vertreter des Korns; im Zwiegespräch tut jeder sich groß u. verkleinert den andern. Vom fehlenden Schluß ist nur zu erkennen, daß die Götter Enlil u. Enki vermittelt haben, das Ganze also wieder gut ausgegangen ist (ebd. 53f). Diesem auch einfach ,Rind u. Korn‘ genannten D. stehen sumerische Zwiegespräche zwischen Tieren, Pflanzen u. unbelebten Gegenständen nahe, welche sowohl als Fabeln wie als Stücke der Weisheitsliteratur angesehen wurden; in dialogischem Gespräch befinden sich hier u. a. Vogel u. Fisch, Baum u. Schilfrohr, Spitzhacke u. Pflug, Silber u. Bronze (ebd. 15; vgl. H. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen aO. 182f). In diesen Zusammenhang gehört auch die akkadische Fabel von der Dattelpalme u. der Tamariske, worin sich die beiden Bäume hinsichtlich ihres größeren Wertes für Menschen u. Götter gesprächsweise zu überbieten suchen u. der Fruchtbaum siegreich gewesen zu sein scheint (E. Ebeling, Die babylonische Fabel u. ihre Bedeutung für die Weltliteratur [1927]; vgl. R. H. Pfeiffer: Pritchard aO. 410f). Den naiven Überbietungstopos geben die beiden wesentlich höher stehenden babylonischen D. aus der nur in Spuren erhaltenen ,pessimistischen‘ Literatur auf. Der eine D. ist das ,Gespräch eines Pessimisten mit seinem Freund‘ über die Sinnlosigkeit der bürgerlichen Ordnung, ja der ganzen Welt u. mithin der Götterverehrung. Die poetische Kunstform besteht hier aus 27 akrostichischen Elfzeilern, deren ungerade Ziffern die Rede des Nihilisten, u. deren gerade diejenige des widersprechenden Freundes darstellen (R. H. Pfeiffer aO. 438/40; ältere Behandlungen B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 431, wo die D.form aber noch nicht erkannt ist; ferner E. Ebeling bei Greßmann, Texte 287/91; zur Beurteilung von Form u. Gehalt vgl. B. Landsberger, Die babylonische Theodizee: ZsAss 43 [1936] 32/76). Ein ähnliches akkadisches Gespräch eines Leidenden mit seinem Freund aus der Zeit um 1600 vC. hat J. Nougayrol veröffentlicht (RevBibl 59 [1952] 239/50). Diesen Texten steht der berühmte D. zwischen Herr u. Diener nahe, der ebenfalls die Auffassung von der Fragwürdigkeit aller irdischen Bemühungen zum Ausdruck bringt. Denn in den elf viergliedrigen Abschnitten stimmt der Diener mit überzeugenden Begründungen jeweils einem Plan des Herrn zu, weiß aber ebenso überzeugende Gegengründe anzuführen, sobald der Herr den Plan fallenläßt. Unternehmungen wie Ausfahrt, Tafelfreuden, Jagd, Krieg, Aufruhr, Frauenliebe, Götterverehrung u. Fürsorge für Volk u. Land usw. werden auf diese Weise im Zwiegespräch relativiert u. ihres Sinnes beraubt vorgeführt (Pfeiffer aO. 437f mit Lit.; es liegt neuassyrische u. neubabylonische Abschrift eines älteren Textes vor). Dieser wahrscheinlich wohl einer eigenen Literaturgattung zugehörige D. zeigt, wie von der literarischen Form des Gespräches her im alten Zweistromland ein Weg zu sophistischer Dialektik geführt hat, sofern man in dem Text nicht eine ,humorvolle Darstellung des Kadavergehorsams‘ (C. Kuhn: Theol. Rundsch. 21 [1953] 300f) oder gar ,eine Satire auf den Schwächling in autoritativer Stellung‘ erblickt (E. A. Speiser: Journ. Cuneiform Studies 8 [1954] 98/105). Letzter zusammenfassender Überblick über das Gebiet bei A. Kuschke: ThLZ 1956, 2, 69/76. – Ohne daß hier die Frage angeschnitten werden kann, ob u. inwieweit

ägyptische u. mesopotamische Literaturwerke in der D.-Verwendung vielleicht einzelne griech. u. lat. Autoren beeinflußt hätten, macht die seit Jahrtausenden bei den Kulturvölkern des Ostmittelmeer-Gebietes u. des Alten Orients geübte Handhabung zumindest die Disposition hierfür auch in der Literatur einer Nachfolgekultur verständlich. Abgesehen von etwaigen direkten Einwirkungen bleibt auch noch zu untersuchen, inwieweit ähnliche Züge im D. einerseits altorientalischer, anderseits klassischer bis christlicher Zeit auf allgemein-menschlichen bzw. der literarischen Form inhärenten Anlagen beruhen (über das Gespräch als ,natürliche Form des Philosophierens' vgl. M. Dessoir, Die Kunstformen der Philosophie: Univ. Rede Berlin [1928] 8f; ferner G. Ipsen, Gespräch u. Sprachform: Blätter für Dt. Philosophie 6 [1932] 56/74; zur Bedeutung des Spielelements der Kultur für die Entstehung des D. vgl. J. Huizinga, Homo ludens[3] [1938] 240/53).

c. Israel. Eine dem altorientalischen u. dem griechischen D. etwa entsprechende Form kommt auch in der Literatur der Juden vor, jedoch nur ausnahmsweise. Bei den vielen in die atl. Bücher eingestreuten Gesprächen ist das Gespräch der Gottesmänner mit Gott deutlich als der Ausdruck des ,immerwährenden D. zwischen Israel u. Jahwe' (M. Buber) zu erkennen (von hier aus gesehen, überzeugt es, wenn G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Rel.[2] [1956] 485 das ,Gebet' als solches wesenhaft als D. bezeichnet). Vertritt zB. Moses als Sprecher vor Gott das Volk Israel, so vermittelt Gott, wo er nicht wie zu Abraham, Moses usw. in persona redet, seine Botschaft an dieses durch den Mund der Propheten. Vielleicht ist der im religiösen Leben der Juden sich ständig neu ergebende Gesprächsvorgang die Ursache dafür, daß der D. einer nur für sich selbst, nicht für ganz Israel sprechenden Einzelperson mit Gott nur als Ausnahme, u. dabei sehr spät, literarisch in die Erscheinung tritt. Zweifellos kannten die Juden das literarische Zwiegespräch bei den Ägyptern u. Babyloniern (G. Hölscher, Das Buch Hiob = HdbAT 1, 17[2] [1952] 4). Wo sie es aufgreifen, tritt es uns sogleich vollentwickelt in einem Werk von außerordentlicher Schönheit entgegen, im Buch Job. In seiner jetzigen Gestalt stammt es aus der Zeit zwischen 400 u. 200 vC., die Urschrift wohl aus der Zeit zwischen 500 u. 450. Das Werk gehört zur Lehrdichtung, für welche die D.form in Israel eine Neuerung war. Die Rahmenerzählung ist in Prosa geschrieben, der D. selbst in Versen. Darin setzt sich der Autor mit der überlieferten Auffassung vom Leid als einer Strafe für begangene Sünde auseinander, ohne aber die Schuld am Versagen der Schöpfung nach Art des Alten Orients dem Schöpfer zuzuschieben. In den Gesprächen zwischen Job u. seinen Freunden wird die Frage nach dem Leid von den verschiedensten Seiten her beleuchtet (dabei Färbung der Urschrift durch spätere Redaktoren; vgl. Hölscher aO. 6f). Aber erst Jahwes Antwort an Job gibt auch die Antwort des Verfassers, nämlich, daß Gottes Weisheit u. Macht das Begreifen des Menschen übersteige, u. daß dieser sich voller Vertrauen vor ihm beugen müsse (außer Hölscher aO. vgl. ferner A. Robert u. A. Tricot, Initiation Biblique[3] [Paris 1954] 181/5; reiche Bibliographie 278; zum künstlerischen Aufbau der Einzelteile vgl. Irvin). Mit der frommen Ergebung in Gottes Willen geht das Buch Job über die altorientalische Behandlung der Theodizeefrage, etwa seitens der Babylonier, hinaus, u. die Bedeutung der bereits in Ägypten anklingenden Unerforschlichkeit Gottes, die sie für die leidgeprüften Menschen hat, wird hier klarer. Unter Berufung auf den Job-D., können die Rabbis, welche in dem Text keinen heilsgeschichtlichen Ereignisbericht, sondern nur eine literarische Fabel erblickten (B. B. 15a), die Meinung vertreten, daß nur durch das Gewissen des Einzelnen, Gott zu haben, möglich sei (Num. R. 14, 2). Der Job-D. hat anscheinend weder im Spätjudentum noch im spätantiken Christentum eine unmittelbare Nachfolge gefunden, wofür die Ursachen noch zu ermitteln sind. Wenn in der apologetischen u. theologischen Diskussion Israels späterhin auch D. erscheinen, so handelt es sich um die Verwendung hellenistischer Darstellungsformen (vgl. Z. Frankel, Zur Geschichte der jüd. Religionsgespräche: MonatsschrGeschWiss Jud 4 [1855] 161/81. 205/50. 447/54; ferner Schoeps).

II. Griechen. Die ersten aufgezeichneten D. der Griechen, von denen wir genauere Kunde haben, stammen von den Schülern des Sokrates: von Phaidon v. Elis; von dem Begründer der kynischen Schule Antisthenes; von Aristippos, dem Gründer der Schule der Kyrenaiker; von Eukleides, dem Begründer

der Schule der Megariker; u. von den beiden jüngeren Stilpon v. Megara u. Herakleides Pontikos. Die D. des letzteren behandelten zT. historische u. naturwissenschaftliche Themen. Sie müssen etwas ins Phantastische gegangen sein. – Von Xenophon haben wir noch die D. ‚Oikonomikos' über die Kunst, Haus u. Besitz gut zu verwalten, den ‚Hieron' über die Pflichten des Fürsten u. das ‚Symposion', das zusammen mit Platons gleichnamiger Schrift den Ausgangspunkt für eine Sonderart des D. gebildet hat, die συμπόσια Σωκρατικά. Durch seine überlegene Kunst stellt Platon alle früheren u. späteren Verfasser von D. in den Schatten. Wir haben das Glück, all seine D. heute noch zu besitzen. Hinzu kommen etwa zehn weitere unter seinem Namen überlieferte, die apokryph oder zumindest sehr verdächtig sind. Gerade durch ihren Abstand von den echten ermöglichen sie uns ein Urteil über jene. Es gibt 28 echte D., von denen allerdings einige noch umstritten sind. Die moderne Sprachstatistik hat sie in drei (oder nach K. Ritter: Hermes 70 [1935] 1/30, in vier) Perioden seines Lebens ordnen können. An den Anfang von Platons Schriftstellerei gehören Apologie, Kriton, Protagoras, Laches, Charmides, Euthyphron, Ion, Gorgias, ferner Alkibiades u. gr. Hippias, Lysis. Eine zweite Gruppe umfaßt dann Menon, Menexenos, Euthydem, Kratylos, Symposion, Phaidon u. den Staat, eine dritte Gruppe Phaidros, Theaitetos, Parmenides (vielleicht Alk. 1) u. die spezifischen Altersdialoge Philebos, Sophistes, Politikos, Timaios, Kritias u. die Gesetze. Inwieweit die platonischen D. wirkliche Gespräche wiedergeben oder literarische Fiktion sind, läßt sich nur nach sorgfältiger Untersuchung der einzelnen D. beantworten; denn es gehört zur künstlerischen Form des D., dem Leser glaubhaft zu machen, daß die dargestellte Unterredung wirklich stattgefunden habe. Das erreicht der Künstler durch die Illusion des Lesers, er sei Zeuge dieses vor ihm ablaufenden Gesprächs (Cic. Lael. 1, 3). Bei den dramatischen D. rollt das Gespräch in einem Zuge in direkter Rede vor ihm ab. Bei den erzählenden, die Platon in seiner mittleren Periode bevorzugt hat, weist er in der Rahmenerzählung genau nach, über welche Mittelsmänner die Kenntnis von dem Gespräch zu dem gelangt sei, der es wiedererzählt. Mit höchster Kunst spielt Platon mit den verschiedenen Etappen; es ist ein dauerndes Näher- u. Fernerrücken des eigentlichen Gesprächs u. seiner Teilnehmer. Im Symposion gibt es vier Ebenen: 1. die dramatisch gegebene Erzählung des Apollodor vor seinen Gefährten, 2. Aristodems Bericht vom Gastmahl vor Apollodor, 3. die Gespräche u. Reden beim Gastmahl selbst, 4. Sokrates' Wiedergabe seines Gespräches mit Diotima innerhalb seiner Rede. Als Teilnehmer der Unterredungen läßt Platon meist historische Persönlichkeiten seiner Umgebung auftreten, mit denen Sokrates häufig diskutiert hat. In ihrer ganzen Eigenart, wie wir sie auch aus anderen Quellen kennen, u. mit ihren eigenen Termini u. Redewendungen verfechten sie ihre Anschauungen. Doch gilt durchweg, daß die fremden Anschauungen dem eigenen Gedankengang Platons angepaßt u. eingepaßt sind, es ist keine historische, sondern eine virtuelle Wahrheit, die Platon anstrebt. Die Unterredungen selbst sind meist fiktiv. Auch im Parmenides kann es sich nicht um die Erinnerung an eine wirklich geführte Unterredung handeln; denn Parmenides, der spätestens um 460 gestorben ist, kann sich unmöglich mit dem erst 470/469 geborenen Sokrates unterhalten haben. Hier zeigt sich Platons Genie gerade darin, daß er in dem fiktiven Rahmen eines Gespräches die wirklichen Gedanken der beiden gegeneinander ins Feld führt. Gelegentlich kommt es auch vor, daß Platon Personen erfindet u. sie mit wirklichen Personen Gespräche führen läßt. Diese fiktiven Wesen haben die Aufgabe, die Gedanken des Autors auszusprechen oder Sätze aufzustellen, die widerlegt werden müssen: so zB. der Kallikles im Gorgias (der manchen jedoch als historische Persönlichkeit, etwa unter einem Decknamen, gilt), der eleatische Fremdling im Sophistes u. der Athener aus den Gesetzen. Von besonderer Bedeutung ist die Frage nach der Person des Sokrates. An der wirklichen Existenz des Philosophen ist natürlich nicht zu zweifeln; kontrovers ist freilich seine Lehre, die sich bei Platon, Xenophon, Aristoteles, Aristophanes u. anderen nicht gleichmäßig spiegelt. Offensichtlich ist aber der sokratische D. als Literaturform aus der Frage- u. Antwortmethode des historischen Sokrates erwachsen. Wer von den Sokratikern sie zuerst verobjektiviert hat, ist nicht sicher (U. v. Wilamowitz, Platon 2^2 [1920] 21/31); zweifellos aber hat Platon Sokrates am tiefsten erfaßt, u. so sind es seine D. in erster Linie gewesen, die es bewirkt haben, daß der platonische

Sokrates eine so bedeutende Rolle im abendländischen Denken spielt. Die D.-form hat bei Platon eine deutlich erkennbare Entwicklung durchgemacht. Die frühesten D. sind etwas trocken. Erst die mittleren in ihrer wundervollen Harmonie von Form u. Inhalt bilden den eigentlichen Höhepunkt des antiken D. Die späteren nähern sich reinen Abhandlungen: der Protagonist entwickelt seine Thesen, welche die Zuhörer nur ab u. an durch künstlich eingeschobene Zustimmungen unterstreichen. Dieser Mangel erklärt sich nicht nur aus dem Alter des Philosophen, dessen jugendlicher Enthusiasmus erloschen ist, sondern auch daraus, daß er seine Gedanken, die immer abstrakter werden, darlegen u. nicht mehr dialektisch entwickeln will. Doch kehrt zeitweise die alte Kunst wieder zurück, zB. im Theaitetos. Wenn der D. also schon bei Platon selbst entartet, so muß man darauf gefaßt sein, daß seine weitere Geschichte weniger glanzvoll ist als sein Beginn. – Ein Name ließe sich vielleicht dem des Meisters zur Seite stellen, der des Aristoteles. Zu seinen Lebzeiten waren seine D. fast ebenso berühmt wie die von Platon. Sie sind jedoch schon früh verlorengegangen, so daß sich selbst die Erinnerung daran nahezu verwischt hat. Das ist um so merkwürdiger, als nach der Absicht des Aristoteles gerade die D., u. zw. diese allein, zur Veröffentlichung bestimmt waren; seine Lehrschriften dagegen waren seinen Schülern vorbehalten. Diese sind nun durch mancherlei Schicksale hindurch bis auf uns gekommen, während wir von den D. kaum mehr als die Titel kennen: Eudemos oder über die Seele, Gryllos oder über die Rhetorik, vier Bücher über die Gerechtigkeit (die an Platons Phaidon, den Gorgias und den Staat anknüpfen), Nerinthos, Politikos, über die Philosophie u. Über die Dichter. In letzter Zeit hat man aus den Fragmenten, die sich in Werken von Cicero, Augustin u. Jamblichos finden, u. aus Andeutungen bei Lukian v. Samosata, bei Julian Apostata u. anderen den Inhalt von ‚Über die Philosophie‘ zB. annähernd rekonstruieren können. Vgl. E. Bignone, L'Aristotele perduto (Firenze 1936). Zu Spuren bei Tert. vgl. J. H. Waszink, Traces of Aristotle's lost Dialogues in Tertullian: VigChrist 1 (1947) 137/49. Über die Form erfahren wir einiges aus gelegentlichen Bemerkungen von Cicero. Neuerungen gegenüber dem platonischen D. scheinen gewesen zu sein: daß ein Prooemium voraufging, daß Rede gegen Rede stand u. daß auch der Autor selber als Teilnehmer am Gespräch auftreten konnte. – In der hellenist. Zeit waren *Diatribe u. *Brief die bevorzugten Formen für philosophische Schriften. Im Griechischen fand der D. erst im 1. u. 2. Jh. nC. wieder zwei namhafte Vertreter in Plutarch u. Lukian. Plutarch aus Chaironeia hat außer den Parallelbiographien eine Reihe von Schriften verschiedenen, häufig religiösen u. philosophischen Inhalts geschrieben, die unter dem Titel Moralia zusammengefaßt sind. Ein Teil davon sind D.: Über das ‚Ei‘ von Delphi, Über die gemeinsamen Begriffe, Über die Erzeugung der Seele nach dem Timaios, Über das Gesicht im Mond, Untersuchungen beim Becher, Über das Daimonion des Sokrates u. a. – Lukian v. Samosata ist der Schöpfer des satirischen D. in Prosa. Mit dieser Neuerung meinte er eine Revolution herbeizuführen. Der spottenden Phantasie hatten bis dahin Jamben zum Ausdruck gedient. Er aber goß seinen Spott in eine Form, die er aus dem ernsthaften D., aus der Komödie u. der menippeischen Satire zusammenschmolz. Seine Zeitgenossen u. mehr noch die Nachwelt gaben ihm recht. Die D. des Lukian sind in ihrer Art Meisterwerke aus der Spätzeit der griech. Literatur. Vgl. M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Paris 1937) 365/389; zu den Spott-D. in u. außerhalb Hellas vgl. Huizinga aO. 108/15. – Flavius Philostratos II schrieb die beiden D. Heroikos u. Neron. – Von den D. des Numenios v. Apameia (Mitte 3. Jh.) kennen wir außer einigen Fragmenten bei Eusebius nur die Titel. Einer hieß ‚Über das Gute‘. In ihm wurde nach Widerlegung der Stoiker u. der Epikureer eine neue Theologie dargelegt. – Über den einzigen bekannten biographischen D., den des Satyros, vgl. unten B IV. Außer den philosophischen D. gab es seit alters auch volkstümliche D., vor allem in den sog. Streitgesprächen (O. Henze, Die Synkrisis in der antiken Lit. [1893]; L. Radermacher, Aristoph. Frösche = SbW 198, 4, 1921, 25/31; F. Focke: Hermes 58 [1923] 327/68), die schon früh nachweisbar sind (Agon Homers u. Hesiods; Streit zwischen Kithairon u. Helikon bei Korinna fr. 4 Diehl; Dike u. Adikia auf der Kypseloslade Paus. 5, 18, 2 usw.; Fabel s. o.) u. in verschiedensten Literaturgattungen Eingang gefunden haben; ihre Nachwirkung vgl. bei H. Walther, Das

Streitgedicht in der lat. Literatur des MA (1920). Solche Streitgespräche konnten auch philosophischen Inhalt aufnehmen: zB. Demokr. fr. 125 u. 159 D.-Kr., dazu Kleanth. fr. 570 Arn. u. Spätere, vgl. A. Brinkmann: Rh-Mus 72 (1917/8) 639f; W. Kranz: ebd. 98 (1955) 275/278; Parabel des Prodikos s. Joh. Alpers, Hercules in bivio, Diss. Gött. (1912); Krantor b. Sext. Emp. adv. math. 11, 51ff; Chrysipp. fr. 22 Arn. b. Cic. fin. 2, 44 usw. Auch in der Epigrammatik entwickelten sich seit dem 4. Jh. Gespräche, besonders wenn der Tote oder ein Gott (vor allem Hermes, später Pan u. Priapos, s. H. Herter, De Priapo [1932] 29. 246) den Vorübergehenden anredeten (oder auch umgekehrt), vgl. W. Rasche, De Anthologiae Graecae epigrammatis quae colloquii formam habent, Diss. Münster (1910). Auch in solcher Form, die vielleicht unter altorientalischer Einwirkung steht (oben Sp. 929), konnte sich weltanschauliche Reflexion niederschlagen, zB. Kallim. epigr. 13.

III. Lateiner. Aus der Auseinandersetzung der Römer mit der griech. Kultur ist die latein. Literatur geboren. Auf allen Gebieten hat sie sich mit außerordentlicher Schnelligkeit entwickelt. Der erste, der römischem Denken das weite Feld der griech. Philosophie zu gewinnen suchte, tat es, indem er von Römern in römischer Umgebung griechische Gedanken aussprechen ließ: Cicero. Er wurde sogleich der unbestrittene Meister des lateinischen D. Die Form mag er gewählt haben, weil sie den konkreten Anliegen der Römer u. dem Geist ihrer zum Rednerischen wie geschaffenen Sprache besonders entgegenkam. Doch vor allem muß ihn das Vorbild Platons zu wetteiferndem Nachschaffen bewogen haben. In manchen seiner Einleitungen ist er ihm fast ebenbürtig. Die Titel zwei seiner frühesten D. deuten auf diese Beziehung zu Platon. In den Jahren 55/51 schrieb er die drei bedeutenden D. De oratore, De re publica u. De legibus (unvollendet), die das römische Staatsleben mit griechischem Geist durchdringen. Rasch folgten sich in den Jahren 46/44 eine Anzahl philosophischer Werke, von denen die meisten D. sind: der verlorene Hortensius, welcher auf Augustin von entscheidendem Einfluß gewesen ist, eröffnete als Protreptikos die Reihe. Darauf folgten die Academica, in denen mit großer Lebendigkeit die Vertreter zweier Erkenntnislehren ihren Standpunkt wie in einem Rechtsstreit vertreten, De finibus bonorum et malorum, die Tusculanen über ethische Themen, De natura deorum, Cato maior de senectute, De divinatione, De fato u. Laelius de amicitia. In diesen Schriften hat Cicero eine lateinische philosophische Sprache geschaffen. Die Form dieser D. ist wie ihr Inhalt eklektisch. Im großen u. ganzen hat Cicero an Aristoteles angeknüpft, zB. darin, daß er den meisten seiner D. Prooemien voraufschickte. In einigen, wie De re publica u. Cato maior, ließ er historische Personen der Vergangenheit auftreten. Damit muß er den Herakleides Pontikus nachgeahmt haben. Die Vielfalt in der Form seiner D. ist groß. In De fato wird das Problem in einem kurzen Zwiegespräch zwischen Cicero u. Hirtius dargelegt. Danach spricht Cicero bis zum Schluß allein weiter. Obwohl das Werk also schon fast eine Abhandlung ist, bezeichnet Macrobius (sat. 3, 6, 13) es doch als D. Auch Cato maior u. Laelius sind ähnlich aufgebaut, nur daß sie in längst vergangener Zeit spielen. Besonders künstlich komponiert ist De finibus. Drei Gespräche zwischen ganz verschiedenen Personen gehalten, an verschiedenem Ort u. zu weit auseinander liegender Zeit werden nur durch die drei Prooemien an Brutus u. durch das gemeinsame Thema zusammengefaßt. Vgl. allgemein Becker. – Ähnliche Beobachtungen kann man auch bei anderen lateinischen Autoren dieser Zeit machen, zB. bei Varros Rerum rusticarum libri III. Die D. des Livius sind uns nur durch Seneca ep. 100, 9 bekannt. Seneca hat außer Tragödien u. den Naturales quaestiones auch philosophische Abhandlungen u. D. geschrieben. Die handschriftliche Tradition nennt ‚D.' eine Gruppe von Opuscula: De providentia, De constantia sapientis, 3 Bücher De ira, De consolatione ad Marciam, De vita beata, De otio, De tranquillitate animi, De brevitate vitae, De consol. ad Polybium u. De consol. ad Helviam, nicht aber De clementia u. die sieben Bücher De beneficiis, obwohl diese sich in der Komposition von den vorhergehenden nicht unterscheiden. Heute würde man als D. allenfalls De tranquillitate animi bezeichnen. Wenn in den übrigen Schriften überhaupt eine Diskussion stattfindet, ist sie völlig unpersönlich, manchmal sogar anonym. Initialen dienen dann nur noch dazu, den Wechsel in der Rede anzuzeigen. Damit hat sich die Rhetorik des philosophischen D. bemächtigt. Seneca selbst muß gerade De beneficiis als D. empfunden haben;

denn er sagt dort 5, 19, 8: ut dialogorum altercatione seposita tamquam iuris consultus respondeam. Quintilian scheint alle philosophischen Schriften Senecas als D. zu bezeichnen. – Tacitus hat, wohl iJ. 41 nC., mit Hinblick auf Ciceros De oratore den Dialogus de oratoribus geschrieben, der mit einigen Lücken auf uns gekommen ist. Der Verfasser läßt bekannte Redner seiner Zeit über den Verfall der Redekunst disputieren. Dieser D. gehört zu den besten seiner Gattung. – In den nicht vollständig erhaltenen 7 Büchern Saturnalia bringt Macrobius in der Form des D. reiches Material aus den verschiedensten Wissensgebieten, vor allem aus der Vergilerklärung.

B. Christlich. In der christl. Literatur nahm der D. schon früh einen bedeutenden Platz ein.

I. Apologetische D. In der Apologetik, besonders in der jüd.-christl. Auseinandersetzung, ist die Form des D. seit dem 2. Jh. häufig verwandt worden. Ein unerschöpfliches Thema boten die auf den Messias bezüglichen Prophezeiungen des AT. Schon Petrus beruft sich von seinen ersten Reden an auf die Psalmen, um den Juden zu beweisen, daß Jesus in seiner Person die messianischen Verheißungen des Psalters erfüllt habe (Act. 2, 24ff). In derselben Absicht wiederholt Stephanus vor dem Sanhedrin die Geschichte des auserwählten Volkes bis zur Zeit der Könige (Act. 7, 1/47). Philippus nimmt zum Ausgangspunkt seiner Unterredung mit dem Kämmerer der Königin Kandake die Worte des Jesaias über den Knecht Gottes (Act. 8, 27ff). Dem Hauptmann Kornelius u. seiner Familie verkündet Petrus, daß alle Propheten Zeugnis von Jesus abgelegt u. vorhergesagt hätten, er werde Richter der Lebendigen u. der Toten sein (Act. 10, 34ff). Die Methode ist überall die gleiche: die Diskussion stützt sich auf die Prophetien des AT u. legt ihre Erfüllung durch Jesus dar. – Der erste, der solche Diskussion zum Thema eines Literaturwerkes wählte, scheint Ariston v. Pella gewesen zu sein, der um 140 einen D. über Christus zwischen dem Judenchristen Jason u. dem Juden Papiskos schrieb. Der D. ist heute verloren ebenso wie die latein. Übersetzung, zu welcher nur noch die Vorrede erhalten ist (CSEL 3, 3, 119/132). Wir wissen, daß das Streitgespräch mit der Konversion des Juden endete u. daß Celsus Argumente gegen die Christen daraus geschöpft hat. Mit diesem ersten Werk hatte der jüd.-christl. D. das Schema seines Verlaufs gefunden (allgemein vgl. Hulen). – Viel wichtiger für uns ist der D. des Justinus mit dem Juden Tryphon, welcher fast vollständig auf uns gekommen ist (90/265 Goodspeed). Der D. ist um 155 geschrieben, spielt aber schon zwischen 132 u. 135. Obwohl der D. ausgesprochen literarischen Charakter zeigt (zB. weist die Rahmenerzählung deutliche Anklänge an Platons Protagoras auf), scheint es doch, als ob der Apologet in diesem Werk die Erinnerung an tatsächlich geführte Gespräche aufbewahren wollte. Von dem gesetzeskundigen Juden Tryphon wissen wir auch aus anderen Quellen. Die Form ist für Justin kein literarisches Schema geblieben, sondern er hat sie mit Leben erfüllt. – Die an die Adresse der Juden gerichteten Werke des Ariston u. Justinus bilden den Ausgangspunkt für eine apologetische D.-Produktion, welche sich jahrhundertelang fortgesetzt hat u. weiter vorwiegend gegen die Juden gerichtet blieb. Hier seien nur die hauptsächlichen Zeugen aufgeführt.

a. Griechen. Hier sind zunächst zu nennen der D. zwischen Athanasius u. Zachaeus u. der D. zwischen Timotheus u. Aquila (F. C. Conybeare, Anecdota Oxoniensia, Class. Ser. 8 [Oxf. 1898]). Beide D. sind anonym; ihre Datierung ist umstritten. – Weiter gehören hierher zwei gegen die Neuplatoniker gerichtete D., an deren Schluß der heidnische Gegner sich für besiegt erklärt: Aineias v. Gaza, Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione (PG 85, 871/1004) u. der von ihm abhängige Zacharias Scholastikos, Ammonios, de mundi opificio contra philosophos disputatio (PG 85, 1011/1144). Aineias schrieb um 490, Zacharias vor 550. Zwei weitere Werke sind eigentlich keiner Gattung recht zuzuordnen; sie stehen zwischen D., Roman u. Legende. Es handelt sich um die Disputation des Erzbischofs Gregentius mit dem Juden Herbanus (frühestens 525, wahrscheinlich später; PG 86, 621/784) u. um das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden aus dem 6. Jh. (ed. E. Bratke = TU NF 4, 3 [1899]). – Eine Reihe weiterer Werke sei unter Beifügung bibliographischer Notizen einfach aufgezählt: Disputation zu Jerusalem unter dem Erzbischof Sophronios über den christl. Glauben u. das jüd. Gesetz, dazu gibt es einen slawischen Text; vgl. D. J. Abramovič, Beschrei-

bung der Handschriften der Sofienbibliothek der Petersburger Geistlichen Akademie 3 (1910) 270. – Didaskalie des Jacobus (= Doctrina Jacobi nuper baptizati); ed. N. Bonwetsch: AbhGött NF 12, 3 (1910). Die erste Hälfte des griech. Textes hat auch F. Nau: PO 8, 745/80 herausgegeben; den äthiopischen Text des ganzen Werkes hat S. Grébaut zusammen mit einer französischen Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel ‚Sargis (Sergius) von Aberga': PO 3, 556/643 u. 13, 5/95. – Vgl. N. Bonwetsch, Die Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου: NGGött 1899, 411/440. Das Werk ist 634 entstanden. – Tropaea divinae et invictae Dei Ecclesiae erecta contra Judaeos in metropoli Damasco, anno vicesimo Constantini (Constantii) dialogis IV (a. 680); ed. G. Bardy: PO 15, 189/284. Vgl. N. Bonwetsch: NGGött 1909, 151/154. – Dialogus Papisci et Philonis Judaeorum cum quodam monacho (um 700); ed. A. C. McGiffert, Dialogue between a Christian and a Jew (New York 1889). – PsAnastasius Sinaita, Disputatio adversus Judaeos (9. Jh.): PG 89, 1203/82. Vgl. E. Bratke aO. 106/9; Th. Zahn, Forschungen 4 (1891) 321_1; E. J. Goodspeed; AmJournTheol 4 (1900) 796/802. – Hieronymus v. Jerusalem, D. über die hl. Trinität, Fragen eines Juden an einen Christen (8. Jh.); Fragmente in PG 40, 847/860. Vgl. P. Batiffol: RevQuestHist 39 (1886) 248/255. – Nicolaus Hydruntinus, Dialogus cum Judaeis (um 1201); im Cod. Paris. BN graec. 1255. – Andronicus Comnenus v. Konstantinopel, D. gegen die Juden: PG 133, 791/924 nur in der lateinischen Übersetzung. Der griechische Text ist meines Wissens noch nicht ediert. Weiteres s. Krumbacher, Reg. s. v. D.

b. Lateiner. Der Octavius des Minucius Felix ist eine gegen die Heiden gerichtete Apologie vom Anfang des 3. Jh.; ed. J. Martin = FlorPatr 8 (1930); G. Quispel, Grieksche en Latijnsche Schrijvers 61 (1949). Dieser D. ist ein elegantes Werk im Anschluß an Cicero, vor allem an De natura deorum, geschrieben. Der Heide bekehrt sich auf die Rede des Christen zu dessen Religion. – Auch die Consultationum Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi libri tres sind gegen die Heiden gerichtet; ed. G. Morin = FlorPatr 39 (1935); D. Morin schrieb diesen D. dem Firmicus Maternus zu u. datierte ihn auf um 360. Neuerdings machte P. Courcelle aber wahrscheinlich, daß es sich um das wohl um 412 entstandene Werk eines Afrikaners aus dem Kreis des Marcellus u. des Augustin, vielleicht Euodius v. Uzala, handelt (Dates, sources et genèse des Consultationes Z. et Apollonii: RevHistRel 146 [1954] 174/93). – Euagrius, Altercatio legis inter Simonem Judaeum et Theophilum Christianum (um 430); ed. E. Bratke = CSEL 45, 1 (1904); vgl. dazu E. Bratke, Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio usw. = AbhW 148, 1 (1904). – PsAugustinus, De altercatione Ecclesiae et Synagogae dialogus (5. Jh.): PL 42, 1131/40. Vgl. G. Morin, Deux écrits de polémique antijuive: RevHistEccl 1 (1900) 270/273. – Streitgespräch des hl. Silvester mit den Juden in Rom vor Konstantin u. der Kaiserin Helena. Dieses apokryphe Werk, eine Verbindung von Streitgespräch u. Wundererzählung in der Art des Religionsgespräches am Hof der Sassaniden, könnte aus dem 5. Jh. stammen. Es liegen verschiedene Rezensionen vor: eine griechische in dem Compendium historiarum des Georgius Cedrenus (PG 121, 521/540); eine lateinische ist ein Teil der Actus Silvestri papae, ed. B. Mombritius, Sanctuarium seu vitae sanctorum 2^2 (Paris 1910) 508/531; eine syrische Rezension hat E. W. Brooks ediert: Historia Ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta 1, 7 = CSCO 87 Syr. 41 bzw. 3, 5, (Louvain 1924) 56/93. – Petrus Damiani, Dialogus inter Judaeum requirentem et christianum e contrario respondentem (11. Jh.): PL 145, 57/68. – Gilbert Crispinus, Abt von Westminster, Disputatio Judaei cum Christiano de fide christiana (wohl vor 1089 geschrieben): PL 159, 1005/36 (vgl. J. Levi, Controverse entre un Juif et un chrétien au XIe siècle: RevÉtJuiv 5 [1882] 238/249; J. Armitage Robinson, Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, a study of the abbey under Norman rule [1911] 52/56. 62/67). Vom gleichen Autor stammt die ‚Disputatio Christiani cum Gentili' (vgl. C. C. J. Webb, Dispute of a Christian with a Heathen: Mediaeval and Renaissance Studies 3 [1954] 55/77). – PsGilbertus, Disputatio Ecclesiae et Synagogae (um 1150); ed. Martène et Durand, Thesaurus Anecdotorum 5 (1717) 1497/1506. – Wilhelm v. Champeaux (gest. 1121), Dialogus inter Christianum et Judaeum de fide catholica: PL 163, 1045/72. – Odo v. Cambrai (gest. 1135), Disputatio contra Judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei: PL 160, 1103/12. – Rupert v. Deutz (gest. 1135), Annulus sive dialogus

inter Christianum et Judaeum: PL 170, 561/610. – Gauthier v. Meule de Castellione (gest. um 1200), Tractatus sive dialogus magistri Gualteri Tornacensis et Balduini Valentianensis contra Judaeos: PL 209, 423/458. – Diese Liste ist keineswegs vollständig. Längst nicht alle antijüdischen D. sind publiziert. Von den aufgeführten Schriften sind einige Wiedergaben von wirklichen Streitgesprächen, die meisten jedoch reine Literaturwerke ohne Beziehung zur Wirklichkeit. Sie müssen noch kritisch gesichtet u. auf ihre Zugehörigkeit zu den verschiedenen Literaturgattungen hin bestimmt werden. Weiter harrt der Bearbeitung die wichtige Aufgabe, die Beziehungen der Werke untereinander u. ihre jeweilige Abhängigkeit aufzuweisen.

II. Theologischer D. Der D. ist auch für theologische Themen verwendet worden, vor allem in der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxen u. Häretikern. Von Origenes sind zwei literarische D. über die Auferstehung bis auf wenige Fragmente (PG 11, 91/100) verloren. Die Nachschrift einer tatsächlich geführten Disputation zwischen ihm selbst, dem Bischof Herakleides u. anderen Bischöfen ist 1941 in einem Papyrus-Codex des 6. Jh. entdeckt worden; vgl. J. Scherer, Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le père, le fils et l'âme = Textes et documents 9 (Le Caire 1949). – Methodios v. Olympos hat verschiedene D. geschrieben, von denen nur einer vollständig erhalten ist: ‚Das Gastmahl der zehn Jungfrauen oder über die Jungfräulichkeit', eine christliche Version des platonischen Symposions; ed. N. Bonwetsch = GCS 27 (1917); PG 18, 27/220. In größeren griechischen Fragmenten u. gekürzter slawischer Übersetzung sind erhalten: der gegen Origenes' Lehre gerichtete ‚Aglaophon oder über die Auferstehung', der D. ‚Über den freien Willen' gegen die Gnostiker u. der D. ‚An Sistelius über die Lepra'; ed. N. Bonwetsch, Methodius v. Olympus 1 (1891) 1/62. 70/283. 308/29; vgl. Bardenhewer, Gesch. 2, 298f. 300. 302. – Adamantius, De recta in Deum fide, ein gegen die Gnostiker gerichteter D. (um 300); ed. W. H. van de Sande Bakhuyzen = GCS 4 (1901), zusammen mit der lat. Übersetzung des Rufinus, die eine ältere Fassung wiedergibt als der griechische Text. – Hegemonius ist der sonst unbekannte Verfasser der nur in lateinischer Fassung erhaltenen Acta Archelai (vor 350). Das Werk ist die literarische Fiktion eines Streitgespräches, das vor allem zwischen dem Bischof Archelaus v. Karchara in Mesopotamien u. Mani, dem Gründer der manichäischen Religion, vor Richtern ausgefochten wird; ed. Ch. H. Beeson = GCS 16 (1906). – Die Altercatio Heracliani laici cum Germinio, episcopo Sirmiensi, de fide synodi Nicaenae et Ariminensis Arianorum (366), ed. C. P. Caspari, Kirchenhist. Anecdota 1 (Christiania 1883) 131/147, ist die getreue Nachschrift einer Disputation über die Trinität zwischen dem arianischen Bischof Germinius u. einem orthodoxen Laien. Vgl. J. Zeiller, Les origines chrét. dans les provinces danubiennes de l'empire romain (Paris 1918) 293/7. – De sacerdotio des Johannes Chrysostomos (vor 374): PG 48, 623/692. – Die Altercatio Luciferiani et orthodoxi (um 382): PL 33, 155/182, u. die drei Bücher des Hieronymus: Dialogi contra Pelagianos (415): PL 23, 495/590. Von theologischen Dialogen des Apollinaris v. Laodikeia (des Älteren, gest. vor 395) sind nur zwei dürftige Fragmente erhalten (H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea u. seine Schule 1 [1904] 146. 249). – Die sieben D. über die Trinität des PsAthanasius (D. 1/5 zwischen 395 u. 430, D. 6/7 380/390): PG 28, 1115/1338. Nur die ersten fünf D. handeln wirklich von der Trinität. Sie sind gegen die Arianer geschrieben. Die beiden letzten D. handeln vom Hl. Geist gegen die Mazedonianer. Vgl. A. Günthör, Die sieben pseudoathanas. Dialoge. Ein Werk Didymus' des Blinden v. Alexandrien (Roma 1941). – Zu diesen D. steht in Beziehung der anonyme D. eines Montanisten mit einem Orthodoxen, von dem man aus dem Werk des Didymus schon wußte, ehe er entdeckt u. von G. Ficker publiziert wurde: Widerlegung eines Montanisten: ZKG 26 (1905) 447/463. Vgl. P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du montanisme (Fribourg 1913). – Mehrere Werke des Cyrill v. Alexandrien: De adoratione et cultu in spiritu et veritate (vor 429): PG 68. Die sieben gegen die Arianer gerichteten D. De sancta et consubstantiali Trinitate (spätestens 425): PG 75, 657/1124. Dialogus quod unus sit Christus gegen die Nestorianer: PG 75, 1253/1362. – Fälschlich dem Cyrill zugeschrieben ist ein Dialogus cum Nestorio, quod sancta Virgo Deipara sit et non Christipara, aus späterer Zeit: PG 76, 249/256. Dieser Zuweisung gemäß erscheint Cyrill ver-

schiedentlich als Figur allerdings mehr apologetischer Streitgespräche in koptischen Literaturstücken, PCheltenham: W. E. Crum; Der Pap.Cod. saec. 6/7 der Philippsbibl. in Cheltenham (Strassb. 1915); Ostrakon Berlin P. 14763; F. Hintze-S. Morenz, Ein Streitgespräch Kyrills: ZsÄgSpr 79 (1954) 125/40. – Nestorius (gest. frühestens 451), Liber Heraclidis, eine nur in syrischer Übersetzung erhaltene Verteidigung seiner Lehre in D.-Form; ed. P. Bedjan, Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas (Paris 1910). – Theodoret v. Cyrus, Eranistes seu Polymorphus, D. zwischen einem Orthodoxen u. einem Monophysiten (a. 447): PG 83, 27/336. – Arnobius der Jüngere (gest. nach 451), Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Aegyptio: PL 53, 239/322. – Vigilius von Thapsus (gest. nach 484), Contra Arianos Sabellianos et Photinianos dialogus Athanasio Ario Sabellio Photino et probo iudice interlocutoribus: PL 62, 179/238, und die wahrscheinlich auch von ihm stammende Schrift Contra Felicianum Arianum de unitate Trinitatis: PL 62, 333/352 (= PL 42, 1157/72). – Den Vigilius nachahmend, hat ein unbekannter Autor einen Liber altercationum christianae philosophiae contra erroneas et seductiles paganorum philosophorum versutias aus Zitaten des Augustin zusammengestellt; ed. A. E. Anspach (Madrid 1942). – PsAugustin, Altercatio cum Pascentio Ariano: PL 33, 1156/62. – Johannes Maxentius (Anfang 6. Jh.), Dialogus contra Nestorianos; ed. E. Schwartz: AConcOec 4, 2, 14/44. – Johannes Philoponos (gest. bald nach 565), ‚Schiedsrichter oder über die Einigung' (d. h. der Gottheit und der Menschheit in Christus), außer in griechischen Fragmenten nur in syrischer Übersetzung erhalten; ed. A. Sanda, Joannis Philoponi opuscula monophysitica (Beryti 1930). – Der theologische D. findet sich bis zum Ausgang der patristischen Zeit. Als letzte Beispiele seien genannt: Rusticus Diaconus, Disputatio contra Acephalos, gegen die Monophysiten gerichtet (2. Hälfte 6. Jh.): PL 67, 1167/1254. Johannes von Damaskus (gest. wohl vor 754), Dialogus contra Manichaeos: PG 94, 1505/84; Joannis orthodoxi disputatio cum Manichaeo: PG 96, 1319/36; Sancti Joannis Damasceni disputatio Saraceni et Christiani, die in zwei Rezensionen vorliegt: PG 94, 1585/98 u. PG 96, 1335/48.

III. Philosophische D. Zu den philosophischen Dialogen gehört der Dialog vom Schicksal oder das Buch der Gesetze der Länder des edessenischen Gnostikers *Bardesanes (154/223); ed. F. Nau, Bardesane. Le livre des lois des pays (1931). Die Schrift ist syrisch erhalten, auch das Original war wohl syrisch. Das Buch ist jedoch ‚hellenischen Geistes' (Schmid-Stählin, Gesch. 2^6, 1267). Andere Dialoge des Verfassers sind verloren. – Gregorios Thaumaturgos (gest. vor 275), D. über die Leidensunfähigkeit u. Leidensfähigkeit Gottes, nur in syrischer Übersetzung erhalten; ed. P. Martin bei J. B. Pitra, Analecta sacra 4, 103/120. 363/376. – Gregorios v. Nyssa verfaßte ‚Contra fatum': PG 45, 145/174, eine Disputation des Verfassers mit einem heidnischen Philosophen in Kpel über das häufig behandelte Thema der Willensfreiheit gegenüber dem astrologischen Fatalismus. Vgl. D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque (Louvain 1945) 406/435. – Von Gregor stammt ferner der Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrinia (wohl 379/380): PG 46, 11/160. Er ist das christliche Gegenbild zu Platons Phaidon. Dargestellt wird die letzte Unterhaltung zwischen dem Bischof von Nyssa und seiner sterbenden Schwester Makrina über Tod, Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung u. ewiges Leben. Makrina spielt ihrem Bruder gegenüber die Rolle der Lehrerin. In diesem Werk hat Gregor das Beste seiner selbst gegeben. Es gehört zu dem Ergreifendsten, was wir in der christlichen Literatur besitzen. Einen philosophischen D. kann man auch in der in Versen gehaltenen ‚Synkrisis Bion' des Greg. Naz. erblicken, wo die Personifikationen des weltlichen u. des geistlichen Lebens vor einem Schiedsrichter miteinander streiten. Letzte Edition u. Behandlung durch H. M. Werhahn, Diss. Bonn 1952 = KlassPhilol. Studien 15 (1953); vgl. ByzZ 47 (1954) 127f. – Die wichtigsten philosophischen D. der alten Kirche sind die des Augustinus. Von seinen erhaltenen Schriften sind die ältesten in D.-form verfaßt. Die ersten vier schrieb er kurz vor seiner Taufe in den Herbst- u. Wintermonaten 386/387, die er auf dem Lande in Cassiciacum zubrachte. Aus wirklichen mit Freunden und Schülern geführten Diskussionen hat Augustin D. geschaffen, die zu den schönsten in lateinischer Sprache gehören: Contra Academicos, eine im Anschluß an Ciceros Academica geführte Untersuchung über die Erkenntnis (ed. P. Knöll = CSEL 63, 3/81); De beata vita (ibid. 89/116); De ordine

(ibid. 121/187); Soliloquia, ein Selbstgespräch zwischen der personifizierten Ratio Augustins mit Augustin, in der Form des D. (das war etwas so Neuartiges in dieser Epoche, daß Augustin dafür das Wort soliloquia neu geprägt hat; PL 32, 869/904). Nach seiner Taufe hat Augustin noch weitere Dialoge verfaßt: De quantitate animae (Anfang 388; PL 32, 1035/1080); De magistro (389; PL 32, 1193/1220); Drei Bücher De libero arbitrio (PL 32, 1221/1310; Buch 1 hat Augustin 388 in Rom geschrieben, Buch 2 u. 3 erst 395 als Priester in Hippo). Die sechs Bücher De musica (389/390; PL 32, 1081/1194) sind ein Lehrer-Schüler-D., dessen Unterredner kein rechtes Leben mehr haben. Der Verfasser hat das Interesse an dialektischer Auseinandersetzung u. an ihrer künstlerischen Gestaltung verloren. Vgl. J. Finaert, Saint Augustin rhéteur (Paris 1939) 41/47; H. I. Marrou, Saint Aug. et la fin de la culture antique (Paris 1938) 299/327. – Boethius, In Porphyrii isagogen commentorum editio prima (nicht lange vor 510); ed. S. Brandt = CSEL 48, 3/132. De consolatione philosophiae (ed. G. Weinberger = CSEL 67), 524 im Kerker geschrieben, ein D. zwischen der als Frau dargestellten Philosophie u. ihm selbst, nach Art der menippeischen Satire in Prosa mit eingelegten Versen (oben Bd. 2, 482/8).

IV. Biographische D. In den ‚biographischen' D. dient die Form einzig dazu, Gedanken hervorzuheben u. dem Leser die Lektüre angenehm zu machen (Sulp. dial. 2, 5, 6). Als Vorbild aus der heidn. Antike sind uns nur Fragmente einer Vita des Euripides von Satyros (um 210 vC.) in D.-form erhalten; ed. A. S. Hunt, The Oxyrh. Papyri 9 (1912) 124/182. 277/283; vgl. dazu A. Dihle, Studien z. griech. Biographie = AbhG 3, 37 (1956) 104/7. – Es gibt drei klassische christliche Beispiele dieser Gattung: Sulpicius Severus, der seine 397 geschriebene Vita des hl. Martin von Tours um 404 durch zwei D. ergänzte, in denen er den Heiligen mit den Asketen des Orients vergleicht u. der Vita neue Wunder hinzufügt; ed. C. Halm = CSEL 1, 152/216. – Palladios v. Helenopolis, Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi (um 408); ed. P. R. Coleman-Norton (Cambridge 1928); PG 47, 5/82. Das Werk ist gleich nach dem Tode des Bischofs v. Kpel geschrieben u. verfolgt einen ausgesprochen apologetischen Zweck. An der historischen Wahrhaftigkeit des in D.-form, u. zw. nach dem Vorbild von Platons Phaidon, Berichteten ist nicht zu zweifeln. – Ein Meisterwerk sind die Dialogorum libri quattuor de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum von Gregor dem Großen (593/4); ed. U. Moricca (Roma 1924); auch PL 77, 149/430. Auf eine Frage des Diakons Petrus erzählt Gregor, was er aus eigener Wahrnehmung oder von glaubwürdigen Zeugen über Heilige in Italien weiß. Das ganze zweite Buch ist dem Andenken des hl. Benedikt gewidmet, das vierte behandelt an verschiedenen Beispielen das Fortleben der Seele nach dem Tode. Vgl. R. P. Coleman-Norton, The use of dialogue in the Vitae sanctorum: JThSt 27 (1926) 388/395.

V. Biblische D. Das Rhetorenedikt Julians vJ. 362 veranlaßt nach Socr. h. e. 3, 16 den jüngeren Apollinaris, den Stoff der Evangelien u. Apostelbriefe zu D. zu verarbeiten; mit diesen Neuschöpfungen soll den christlichen Lehrern u. ihren Schülern ein Ersatz für die ihnen nunmehr entzogenen platonischen D. geboten werden. Die Geschichtlichkeit der Nachricht des Sokrates ist von der Forschung teils bejaht, teils in Zweifel gezogen worden (vgl. H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodiocea 1 [1904] 151; H. I. Marrou, Histoire de l'éducation[2] [Paris 1950] 429; oben Bd. 1, 521; 2, 354). Vielleicht stellt der ‚D. zwischen Christus u. dem Teufel', welcher an biblische Stellen wie Mc. 1, 13; Lc. 4, 12 anschließt u. über die Macht des Satans bis zu den letzten Tagen sowie vor allem über Christi höhere Macht u. seinen Endsieg Auskunft gibt, ein solches Literaturprodukt im weiteren Sinne dar (4./5. Jh.; vgl. Casey-Thomson). Die griech. Varianten u. slawischen Parallelen des Textes, deren Wiedergaben bis in die Neuzeit reichen, zeigen die Beliebtheit u. Fortdauer dieser Art biblischer Volksliteratur, die mit der Behandlung der Theodizeefrage ein seit den D. des Alten Orients brennendes Menschheitsproblem vergegenwärtigt. Zu D. von Teufeln untereinander vgl. M. E. Johnson, Dialogues of Devils: Congregational Quarterly 23 (1945) 47/52. – Zur Figurengruppe in der Buchmalerei als Darstellungsform des D. vgl. oben Bd. 2, 763 nr. 68.

J. Andrieu, Le dialogue antique, structure et présentation (Paris 1954) 283/344 (Le D. philosophique). – Bardenhewer 1/4, Reg. – E. Becker, Technik u. Szenerie des ciceronianischen Dialogs, Diss. Münster (1938). – B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins. Ein Bei-

trag zur Geschichte der jüd.-christl. Beziehungen i. d. ersten Jahrhunderten (1946). – R. P. Casey-R. W. Thomson, A Dialogue between Christ and the Devil: JThSt 4 (1955) 49/65. – G. Heinrici, Griech.-byzantinische Gesprächsbücher u. Verwandtes aus Sammel-Hss. = AbhL 28, 8 (1911). – R. Hirzel, Der D., ein literarhist. Versuch 1/2 (1895). – A. B. Hulen, The dialogue with the Jewish as source of the early Jewish arguments against Christianity: JournBiblLit 51 (1932) 58/70. – W. A. Irwin, Poetic structure in the Dialogue of Job: JNear EasternSt 5 (1946) 26/39. – J. Martin, Symposion, die Geschichte einer literar. Form = Stud. Gesch. u. Kultur d. Altert. 17, 1/2 (1931). – H. Leclercq, Art. Judaisme: DACL 8, 1, 18/30. – J. Parker, The conflict of the Church and the Synagogue. The origin of antisemitism (Lond. 1934). – H. J. Schoeps, Jüd.-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten (1949). – G. Schrenk, Art. διαλέγομαι usw.: ThWb 2, 93/98. – M. Simon, Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (Paris 1948). – F. Vernet, Art. Juifs, Controverse avec les chrétiens: DictThCath 8, 2, 1870/1914. – K. Werner, Geschichte d. apologet. u. polem. Literatur der christl. Theologie (1862; [2]1889). – R. Wilde, The treatment of the Jews in the Greek Christian writers of the first three centuries (Wash. 1949). – A. L. Williams, Adversus Judaeos, a bird's-eye view of Christian apologiae until the Renaissance (Cambridge 1935). – O. Zöckler, Der D. im Dienste der Apologetik: Der Beweis des Glaubens 29 (1893) 209ff. 301ff. 331ff. 386ff; 30 (1894) 359ff. 437ff.

*AI: A. Hermann; AII/III u. B: G. Bardy.**

Diamant. A. Nichtchristlich. D., ἀδάμας, adama(n)s, ‚der Unbezwingliche', hieß bei den Alten ein Edelstein, der so hart war, daß er nach antiker Annahme nicht zerschlagen, zerschnitten u. verbrannt werden konnte (Plin n. h. 37, 55/61; Theophr. lap. 19. 21; Sen. dial. 2, 3, 5; vgl. Lucr. rer. n. 2, 447; CorpGlossL 4, 471, 18; 5, 261, 10; zu weiteren zT. poetischen Namen des D. vgl. PW 7, 1, 1099). Die Beschreibung im verlorenen Steinbuch des Xenokrates, auf welcher auch Plin. fußt, gibt Hieron. in Amos 3, 7, 7 wörtlich wieder (PL 25, 1073B). Der antike D. entspricht dem gleichnamigen heutigen Stein (vgl. Bauer 136/329; zum sprachlichen Zusammenhang unserer Bezeichnung D. mit der antiken vgl. Schrader-Nehring). Den Namen hatte der D. im Altertum mit dem Stahl gemeinsam, welcher allerdings nur poetisch so bezeichnet wurde (zB. Hes. scut. Heracl. 137; theog. 161. 168; Aesch. Prom. 6; Ovid. met. 7, 104; vgl. Rommel: PW 3A, 2, 2126; anders Blümner). Vielleicht hängt die mittelalterliche Bedeutung adamans = Magnet (Du Cange, Gloss. 69f) außer mit der behaupteten magnetischen Kraft des D. auch mit der Verwendung des Wortes für Stahl zusammen. Als Fundort für den D. kommt im Altertum vor allem Indien in Betracht (Plin. n. h. 37, 56; Dionys. Perieg. 1119; Peripl. mar. Eryth. 56; vgl. Schott), vielleicht auch der Ural u. Südafrika. Dagegen muß offenbleiben, ob die von Plinius so bezeichneten Steine aus Arabien, Zypern u. Mazedonien echte D. waren (Blümner 323). Denn oft handelt es sich bei angeblichen D. um den sog. weißen Saphir (Middleton 131). Den unbearbeiteten echten D. beschreibt Plinius nach seiner einfachen kristallinischen Form richtig, ‚wie wenn zwei Pyramiden an der Grundfläche miteinander verbunden sind' (n. h. 37, 56). Zur Bestimmung des mineralischen Charakters standen den Alten für den D. keine sicheren Echtheitskriterien zu Gebote. Noch Plato hielt den D., weil er mit Gold zusammen vorkommt, für einen Bestandteil desselben (ep. 310a; Tim. 596; hierher stammt der Name des D. ‚Goldauge' χρυσοῦ ὄρος; vgl. O. Roßbach: PW 7, 1, 1052, 49f; über den größeren Wert des D. als den des Goldes Manil. astr. 4, 926; zum Drang des D., sich mit dem Gold zu vereinigen, vgl. Ruska, Steinb. 129). Fabulos sind auch die Annahmen, der D. sei dem Magnet an Anziehungskraft überlegen (Plin. 37, 61; Solin. 52; Aug. civ. D. 21, 4; vgl. unten Sp. 958) u. dem Blei hinsichtlich Härte u. Widerstandskraft unterlegen (Cosm. Hieros. ad c. Greg. 1, 2, 2, 584 [PG 38, 644]). Die unwissenschaftliche Betrachtungsweise beleuchtet aber vor allem die Fabel, der D. könne durch warmes Bocksblut erweicht werden (Plin. n. h. 37, 59). Diese angebliche Lösekraft des Bocksblutes macht dieses zum Heilmittel bei Gallensteinen (Marcell. med. 26. 95 [CML 5, 202, 14/16]), wie D.körner als Heilmittel bei Nierensteinen angewandt wurden (Ruska, Steinb. 149_6; D. in der Medizin 123). Die auflösende Kraft des D. macht die Warnung verständlich, D.staub nicht in den Mund zu bringen, da er die Zähne zerstöre (Ruska, Steinb. 150). Andererseits hebt der D. die Wirkung von Giften auf u. vertreibt Wahnsinn u. seelische Depressionen; darum wurde er auch anancites, ἀναγκίτης, Bezwinger (von Gemütsleiden) genannt (Plin. n. h. 37, 61; einige dieser Angaben des Plin.

wiederholt Solin. 52, 53; allgemein zur therapeutischen Funktion des D. vgl. Fühner 77/9). Der D. gehört trotz seiner Härte zu den am leichtesten spaltbaren Mineralien (Bauer 152). Erst im 15. Jh. nC. wurde aber die Möglichkeit entdeckt, ihn zu schneiden u. mit D.staub zu polieren, wie es den Alten für andere Steine geläufig war (Plin. n. h. 37, 60). Steinbearbeitung mit D.spat, d. i. Schmirgel, σμύρις, erwähnt Diosc. 5, 166; das letztere als šāmīr, vielleicht identisch mit dem ägypt. Mineral ỉsmr (Erman-Grapow, Wb. 1, 132, 18f), wird Jer. 17, 1; Ez. 3, 9; Zach. 7, 12 als Inbegriff der Härte genannt (vgl. Middleton 131; Schrader-Nehring 211). Als Gerät zum Ritzen der Steine, das vielleicht schon Plin. 37, 60 meinte, spielt der D. noch in der rabbin. Literatur eine Rolle. Mit einem ‚Wurm' dieses Namens sollen die Steine im Brustschmuck des jüd. Hohenpriesters geritzt worden sein (Chullin 3; Soṭah 9; Gittin 7; vgl. Levesque 1404f); auch verwendete ihn Salomo zum Steinespalten beim Tempelbau (A. Cohen, Everyman's Talmud [London 1949] 11_2; Ruska, Medizin 125_1). Die angebliche Unverbrennbarkeit des D. entspricht nicht den Tatsachen (Plin. n. h. 37, 57; Seneca dial. 2, 3, 5). Denn bei rascher Erhitzung zerspringt oder verbrennt er durchaus; allerdings brennen zum Glühen gebrachte Steine bei Wegnahme der Flamme nicht von selbst weiter (Bauer 138). Antike u. ma. Experimente, die auf dem Aberglauben der Unverbrennbarkeit beruhen, sind wohl mit die Ursache dafür, daß außer ein paar gefaßten Ringsteinen des 4./5. Jh. so gut wie keine alten D. erhalten sind (Middleton 130). Erst im 16. Jh. dringt die Kritik an den falschen Behauptungen über den D. durch (vgl. die Äußerungen von Gelehrten bei Ruska, Medizin 125/30). – Nur selten wird in der Antike der D. in Verbindung mit Schmuckstücken genannt (zusammen mit anderen Steinen Martial. 5, 11, 1; von einem Ringstein der Königin Berenike Juv. 6, 166; als Einlage einer Krone Jul. Val. 3, 42), was tatsächlich seiner begrenzten Verwendung entsprechen dürfte (vgl. Levesque 1403). Die eingeritzte Isiswidmung eines CIL 2, 3380 genannten Ringsteins schließt aus, daß es sich um einen D. handelte; dasselbe gilt für das mit D. besetzte Halsband der Harmonia (Stat. Theb. 2, 277), wie auch der von der Vulg. als adamas wiedergegebene Stein im Brustschmuck des jüd. Hohenpriesters (Ez. 39, 10/3) wegen des eingeschnittenen Stammesnamens als echter D. ausscheidet (vgl. Ez. 28, 13; Apc. 21, 19/21 Vulg.; Levesque). Je weniger man dem D. in der Wirklichkeit begegnete, um so eher wurde er angesichts der ihm nachgesagten Eigenschaften zu einem Wunderstein, von dem man dann auch in poetischer Diktion gerne redete. Die wohl aus dem 4./3. Jh. vC. stammende hellenistische Legende, daß ein sehr harter u. seltener Edelstein in einer skythischen Wüstenschlucht, dem ‚D.tal', gewonnen werde, indem man zerstückelte Schafe hinunterwirft, welche Raubvögel mitsamt den Steinen hochtragen, berichtet im 4. Jh. nC. Epiph. Const. für den Hyakinthos (XII gemm. ration.: CSEL 35, 2, 753, 39ff). Außer in chinesischen Nacherzählungen seit dem 6. Jh. erscheint das sagenhafte D.tal im arab. u. pers. Alexanderroman sowie in 1001 Nacht (vgl. Ruska, Steinb. 150; Laufer 7ff); dem Westen wurde das Thema durch die lat. Fassung des ‚Steinbuchs des Aristoteles' vermittelt (Text bei Wattenbach 363/5).

B. Christlich. Den christl. Autoren bleibt die Überlieferung über den D. in vollem Umfang geläufig. Isid. gibt, auf Plin. u. Solin. fußend, einiges davon zusammengefaßt wieder, so die indische Herkunft des Steins, die Namengebung wegen seiner Härte sowie sein Verhalten zum Magneten (et. 16, 13, 2; 12, 1, 14). Fast dieselben Angaben begegnen im MA bei Marbod. gemm. 1 (PL 171, 1739B). Die vom Physiol. erwähnte Auffindung des D. im Orient nur zur Nachtzeit (Physiol. 32 [103ff Sb.]) überträgt auf den Stein das bei Epiph. Const. über den Karfunkel Gesagte (XII gemm. ration.: CSEL 35, 2, 749, 20). Die Prüfung des D. auf seine Echtheit zwischen Hammer u. Amboß schildert Orig. (hom. 20, 1 in Jer.; Hier. hom. Orig. 3 in Jer. 50, 23 [PL 25, 607 B/C]). Unter den Theologen erwähnt ferner Clem. Al. die Härte des D. als ein beispielhaftes Naturphänomen, in das die Anhänger des Basileides, die gnostischen Ergründer der Naturgeheimnisse, eingedrungen seien (strom. 2, 112, 1 [174, 16 St.]). Greg. Naz. beschäftigt sich in einem Gedicht mit den unterscheidenden Eigenschaften von Magnet u. D.; der eine besitzt Anziehungskraft, der andere verbreitet Glanz, besonders im Wasser (c. 1, 2, 2, 584 [PG 37, 624A]). Unter Hinzuziehung der übrigen antiken Kenntnisse vom D. fragt später Cosm. Hieros. im Kommentar zu Greg., worin die natürlichen u. naturwidrigen Eigen-

schaften bestünden (PG 38, 643f). Wie sehr das Wunderbare beim D. das Staunen der Christen des Altertums erregte, zeigt Aug., der zur Widerstandskraft u. Härte des Steins bemerkt, daß wiederholte Erfahrung die Wirkung nicht mehr so groß erscheinen lasse, habe er oft selbst beobachtet, während er von anderen Experimenten, zB. der Wirkung des D. durch eine Silberplatte hindurch u. der Verhinderung der Magnetwirkung durch einen danebenliegenden D., nur vom Hörensagen berichten könne. Die Inder, die diese Mineralien liefern, wundern sich freilich, nach Aug., darüber längst nicht mehr (civ. D. 21, 4). Der Physiol. erwähnt außer, daß der D. Furcht vor dem Eisen habe, daß er Geruch von Rauch annehme (42 [127Sb.]). – Die magischen Kräfte des D. spielen durch die christl. Spätantike hindurch bis ins MA u. bis zu den Naturmystikern eine Rolle. In seiner lat. Umdichtung des Dionys. Perieg. fügt Prisc. nach Solin. 52, 53f einige Verse ein über die Heil- u. Schutzkraft des D. gegen Wassersucht (lymphantia pectora) u. Vergiftungen (1063f [PLM 5, 311]). Nach dem Physiol. schützt ein D. im Haus dieses vor Dämonen (42 [127 Sb.]). Marbod. wiederholt das u. fügt seine Wirkung gegen böse Träume, Streitigkeiten u. Krankheiten hinzu (1 [PL 171, 1739B]). Daß der D., als Amulett an einer Schnur getragen, gegen das dreitägige Fieber (Malaria?) helfe, erwähnt Psell. lap. virt. (PG 122, 888B). Siegeskraft u. Unsichtbarkeit gibt ein als Ringstein gefaßter D. (J. Grimm, Dt. Mythol. 2 [1876] 1021). Die medizinische Verwendung von D.staub wurde noch im MA praktiziert; dabei glaubte man, er werde gegen Körpersäuren u. Epilepsie helfen. Einigen Ärzten war aber die zerstörerische Wirkung für die inneren Organe nicht unbekannt. Man soll dieses Mittel darum auch verbrecherisch angewandt haben, wie angeblich zur Ermordung des Paracelsus (Belege bei Olbrich; Leugnung der Tatsache durch Ärzte des 16. Jh. vgl. bei Ruska, D. in der Med. 126f). – Der Name des D., adamas, der Unbezwingliche, wurde vor allem in der Gnosis auf Gestalten der religiösen Vorstellungswelt übertragen. So kennt die Pistis Sophia den Adamas als großen Tyrannen u. Herrscher der Sternmächte, die gegen das Licht Krieg führen (Leisegang 375); er wird dort auch neben Sabaoth genannt (ebd. 252). In der gnostischen Sekte der Ophiten wird in Hymnen als Adamas ein mannweiblich gedachter Mensch, der neben dem Menschensohn steht, verehrt (ebd. 116. 139f). Daß man dabei zugleich an einen Stein dachte, zeigt die Erklärung des in Od. 24, 6/8 genannten ‚Felsens‘: ‚damit meint Homer den Adamas; dieser ist der Eckstein, den ich in die Feste Sion einfügen werde‘ (vgl. Jer. 28, 16; Ps. 117, 22; Mt. 21, 42). Dieser Adamas gilt auch als ‚innerer Mensch‘ (Leisegang 125). Zum ‚oberen Adamas‘ als Schlußstein des aus λίθοι ἔμψυχοι erbauten Sion nach der Naassenerpredigt vgl. die oben Bd. 1, 1276 angegebene Literatur. – In seiner Unerweichbarkeit durch Leiden u. Lüste wird der wahre Gnostiker von Clem. Al. mit dem D. im Feuer verglichen (strom. 7, 67, 8 [3, 49, 1/5 St.]). Die durch die Namensetymologie zum Ausdruck gebrachte Bedeutung des D. machte es den Christen möglich, ihn als Sinnbild der Festigkeit u. Härte im guten wie schlechten Sinne auf Gestalten u. Gegenstände ihres Vorstellungskreises zu übertragen. Nach Hieron. entsprechen die Eigenschaften des D. dem Herrn u. Heiland selbst (in Amos 3, 7, 7 [PL 25, 1073C]). Dem folgt der Physiol., wenn er den D. im Hause eines Mannes ein ‚Symbol Christi im Herzen‘ nennt (32. 42 [103f. 127 Sb.]). Als stärkster D. wird von Hieron. Petrus hingestellt, weil nach Mt. 16, 18 die Pforten der Hölle nichts gegen ihn vermögen (in Amos 3, 7, 7 [PL 25, 1074A]). Wenn Origenes von Eusebius den Beinamen Ἀδαμάντιος erhielt (h. e. 6, 23, 2), sollte er wohl auch mit dem D. verglichen u. nicht als der ‚stählerne‘ bezeichnet werden. Die ‚Mauer‘, auf welcher nach Amos 7, 8 der neue Mensch steht, bedeutet nach Hieron., der das hebr. ẖōmat 'anāk, der LXX folgend, mit ‚murum adamantinum‘ wiedergibt (Symm.: murum litum), Gottes Apostel u. Heilige (in Amos 3, 7, 7 [PL 25, 1073C]). Im gleichen Zusammenhang wird das den D. auflösende Bocksblut gedeutet: die Böcke sind die Natur u. die Hitze ihres Blutes die Lust. Die Härte des D. ist für Ambros. Maßstab für die Widerstandskraft Daniels in der Löwengrube (Ambr. Hel. 7, 20 [CSEL 32, 2, 423]). Die Gläubigen insgesamt, aus denen geistlich der Tempel erbaut werden soll, bezeichnet Zeno als D. (tract. 14, 5 [PL 11, 361A]; zu dem hier angezogenen Topos der ‚lebenden Steine‘ vgl. J. C. Plumpe, Vivum saxum, vivi lapides: Traditio 1 [1943] 1/14). Der magnetische D., als ‚lebender Stein‘ ist

später für Walar. Abb. num. 10 Israels Hoherpriester (Du Cange, Gloss. 1, 69f). Unter Verwendung der Überlieferung von der Prüfung des D. zwischen Amboß u. Hammer vergleicht Hieron. mit diesem Vorgang den Menschen in der Versuchung; dabei stellt er fest, daß niemand wissen könne, ob er als D. erfunden werde (Orig. hom. 3 in Jer. 50, 23 [PL 25, 607B/C]). Wie von einem diamantenen Siegelstein geprägt (adamantinum signatorium) soll nach Joh. Cass. der Charakter des Menschen sein (conl. 6, 2 [CSEL 13, 172f]). Der D. wird aber auch als Sinnbild für unmenschliche Härte herangezogen. So wird an ihm die steinerne Herzenshärte des Pharao u. die Verstockung der Juden verdeutlicht (Hier. in Zach. 2, 7, 8 [PL 25, 1463A]; Hieron. gibt hier das hebr. šāmīr fälschlich als ,adamas' wieder). Wie schon die ,diamantene Mauer' nach Amos werden auch sonst Gegenstände mit Hilfe des Steins charakterisiert. Hieron. spricht vom Menschen als einem zerbrechlichen Gefäß (vas non adamantinum), das bei jeder Berührung zerbreche (c. Pelag. 2, 25 [PL 23, 590B]). Nach gnostischer Vorstellung gibt es unter den sieben Himmelskreisen, bei denen man auch schwört, als dritten einen ,diamantenen' (PGM 2, 198: τὸν τρίτον ἀδαμάντινον; hier zwischen dem ,hyazinthenen' u. dem ,malachitenen' Himmel genannt; es ist also nicht an ,stählern' zu denken). Der Griffel, mit dem nach Jer. 17, 1 Judas Sünden in die Herzen des Volkes geschrieben sind, wird in der Wiedergabe des Hieron. als ein D.stift aufgefaßt (Orig. hom. 14 in Jer. 17, 1 [PL 25, 683]; siporaen šāmīr; Hieron. ,in ungue adamantino'; die Jer.-Stelle verwertet in gleichem Sinne auch Ambr. apol. Dav. 2, 66f [CSEL 32, 2, 404f]). Auf Grund derselben Angaben erklärt Garnerius v. St. Victor den D. als Namen für die Ewigkeit (adamantis nomine aeternitas designatur: Gregorian. 10, 7 [PL 193, 356]; vgl. ebd. 5, 60 [240A]). Weil der D. im Feuer angeblich unzerstörbar ist (Isid. et. 16, 3, 2), deutet das MA ihn als Sinnbild der jungfräulichen Geburt Christi (Defensorium virg. b. Mariae: Bethe 1410). Gegen alle derartigen symbolischen Übertragungen wendete sich schon Aug.; er hält sie für unangebracht, ,da wir weder der Tiere noch der Steine oder Pflanzen Natur einsehen, .. die in den Schriften oft als Sinnbild für etwas gesetzt werden.. Auch unsere mangelnde Kenntnis des Berylls oder des D. wehrt uns durchaus die Pforten der Einsicht' (doctr. christ. 2, 16, 24 [PL 34, 47B/C]). – Außer bei den Theologen findet der D. auch bei christl. Dichtern Erwähnung. Von einem ,adamans' als Siegelstein zum Abschluß eines Unterweltspaktes redet Dracont. c. 10, 482 (PLM 5, 209). Ven. Fort. läßt die unglückliche Gelesmintha in ihrem Klagelied von einem ,diamantenen Felsen' reden, den sie sich an Stelle der sie freigebenden Pforten wünschte (c. 6, 5, 105/7 [MG A. A. 4, 1, 139]). Nach einer Aufzählung verschiedener Edelsteine, worin auch der D. genannt wird, lobt der gleiche Dichter die westgotische Königin Brunchilde in Spanien als einen neuen Edelstein (c. 6, 1, 110 [MG A. A. 4, 1, 128]). In der Beschreibung des hl. Hilarius nennt er diesen ,adamantinus arte topazos' (Mart. 1, 136 [MG A. A. 4, 1, 300]). Schließlich spricht er einmal vom Teufel als ,adamantinus hostis' (ebd. 3, 292 [339]). In einem in Prosa gehaltenen Bittbrief an Proculus fleht Sid. Apoll. den zürnenden Vater um Milde für seinen Sohn an u. sagt u. a., er möge nicht länger ,härter als unzerschneidbare D.' sein (ep. 4, 23, 2 [MG A. A. 8, 74, 12]). Hydat. rühmt Hieron. als großen Gelehrten u. Kirchenlehrer, u. dabei besonders, daß er die pelagianische Häresie ,mit dem diamantenen Hammer der Wahrheit' zerschlagen habe (chron. Hier. 2, 59 [MG A. A. 11, 1, 19]; da nach der Überlieferung nicht der Hammer, sondern der vom Hammer getroffene Stein ein D. sein sollte, fragt es sich in diesem Falle, ob nicht an die Bezeichnung der klassischen Dichter für ,stählern' zu denken ist). Bei der Kommentierung der Hermeneutik des Aristot. erwähnt Boethius in der Reihe von Beispielen für potentielle Fähigkeiten eines Gegenstandes, neben der Hitze als der tätigen Eigenschaft des Feuers u. der Kälte als der des Schnees, die Härte als die sich erweisende Eigenschaft des D. (comm. Aristot. hermen. 2, 5, 12 [2, 414, 8 Meiser]). – In der antiken Kunst ist der D. niemals dargestellt worden. Physiol.-Hss. des MA wie die von Smyrna (um 1100) zeigen zu cap. 32 u. 47 den D. von zwei hohen Stelen getragen u. eine Szene, in welcher eine Königin zuschaut, wie man den ,starken D.' zu spalten sucht (J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus [1899] 32. 41; Taf. 15. 22). Erst die Barockzeit verwendet den Stein, zwischen Hammer u. Amboß u. von Flammen umgeben, als ein Emblem der Unwiderstehlich-

keit (Egidius Sadeler iJ. 1601/3; Beischrift ‚Semper adamas'; vgl. Bethe 1418 Abb. 7). Vom MA an bis in die Neuzeit bildet das Zentrum des europ. D.handels u. der D.-industrie eine jüd. Kolonie in Antwerpen (vgl. R. Mols: NouvRevTheol 1955, 550).

M. Bauer, Edelsteinkunde² (1909). – H. Bethe, Art. D.: RDK 3, 1409/20. – H. Blümner, Art. D.: PW 5, 1, 322/4. – H. Fühner, Lithotherapie. Historische Studien über die medizinische Verwendung der Edelsteine (1956) 74/9. – C. W. King, The Natural History of Precious Stones (London 1867) 39/118. – O. Laufer, The Diamond. A study in Chinese and hellenistic Folk-Lore = Publications of Field Museum of Natural History, Chicago, Anthropol. Series 15, 1 (1915/7). – H. Leisegang, Die Gnosis⁴ (1955). – E. Levesque, Art. D.: DictB 2, 1403/5. – J. H. Middleton, The engraved gems of classical times (Cambr. 1891). – Olbrich, Art. D.: Bächtold-St. 2, 194f; Art. Edelsteine: ebd. 2, 553/6. – J. Ruska, Der D. in der Medizin: Festschrift H. Baas (1908) 121/30; Das Steinbuch des Aristoteles (1922). – W. H. Schoff, The Periplus of the Erythrean Sea (London 1912) 224/6. – Schrader-Nehring, RL 211. – F. Vollmer, Art. Adama(n)s, Adamantinus: ThesLL 1, 565/6. – W. Wattenbach, Aristoteles de lapidibus u. Arnoldus Saxo: Zs. Dt. Altertum 18 (1875) 321/457.

A. Hermann (P. Stumpf).

Diana.

A. Nichtchristlich. I. Name. Der Name ist unverkennbar lateinisch; er ist von dīus abgeleitet u. bedeutet ‚glänzend' oder ‚Licht' (weitere Einzelheiten bei Walde-Hofmann, Wb. 1³, 347; vgl. ferner L. Deubner: ARW 33 [1936] 105ff). Für antike Etymologien vgl. G. Wissowa: PW 5, 1, 325f.

II. Kultzentren. Das Hauptheiligtum der D. auf dem Aventin in Rom wurde nach alter Überlieferung im 6. Jh. vC. von Servius Tullius als Bundesheiligtum der Latiner u. Römer nach dem Vorbild des Artemis-Tempels von Ephesus gestiftet (Liv. 1, 45; Varro l. l. 5, 43; Dion. Hal. 4, 25f); die ephesinische Kultstatue, den Römern durch eine Kopie in Massilia bekannt (Strabo 4, 1, 5), wurde in dem Tempel in Rom zu unbekannter Zeit reproduziert. Die Gründung deutete man als Zeichen der Herrschaft Roms über die Latiner. Der Stiftungstag, der 13. VIII. (CIL 1, 1², 325), wurde besonders von Frauen u. Sklaven gefeiert (Plut. qu. rom. 100; Fest. 460 L.). Das Heiligtum hatte Asylrecht; in augusteischer Zeit existierte eine Bronzetafel, die das Tempelstatut mit Anberaumung eines jährlichen Festes u. Marktes enthielt (Dion. Hal. 4, 26). Der Tempel, der wahrscheinlich unter Augustus von L. Cornificius restauriert worden ist (Suet. Aug. 29; CIL 6, 4305), bestand zumindest bis ins 4. Jh. nC. (Not. reg. 13); doch ist seine genaue Lage unbekannt. Ein zweiter D.-Tempel war am 23. XII. 179 vC. ‚in circo Flaminio' von M. Aemilius Lepidus dediziert worden (Liv. 39, 2; 40, 52; NotScav 1921, 120f). Auf sonst unbekannte Tempel der D. Planciana, sowie des Liber Pater u. der D. wird in Inschriften Bezug genommen (CIL 6, 2210; NotScav 1902, 555); Kapellen (Diania) unbekannten Alters gab es auf dem Esquilin (Liv. 1, 48), dem Caeliolus (Cic. har. resp. 32) u. im Vicus Patricius (Plut. qu. rom. 3). – Das wichtigste Kultzentrum der D. in Latium war der ‚lucus in nemore Aricino' am Ufer des Nemi-Sees; er war in unbekannter Zeit von einigen latinischen Städten unter Führung eines ‚dictator Latinus' v. Tusculum gestiftet worden (Cato bei Priscian. 4, 21 = GrLat 2, 129; Fest. 128 L.). Der Festtag, der 13. VIII., wurde vor allem mit Fackelumzügen von Frauen, Bekränzung der Jagdhunde usw. gefeiert (Prop. 2, 32, 9f; Stat. silv. 3, 1, 55/7; Gratt. cyn. 484ff; vgl. Aymard 506). Früh waren in den Kult Egeria, eine Geburtsgöttin (Paul. 67 L.), u. Virbius einbezogen (zu hier gefundenen Virbius-Bronzen vgl. A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 3 [1900] 232₁ mit Lit.); den letzteren stellte man zwar auch als alten Mann dar (Ov. met. 15, 538f), identifizierte ihn aber gleichwohl mit dem von Pferden zerrissenen u. von Asklepius wiederbelebten Hippolytus. D. sollte ihn in Nemi versteckt haben. Der Gegenwart des Hippolytus wurde der Pferdebann im Haine zugeschrieben (Verg. Aen. 7, 778f; Ov. fast. 3, 265f). Mit diesem Kult war ein Priester mit dem Titel ‚rex Nemorensis' verbunden (Suet. Cal. 35). Dieses Amt bekleidete ein geflohener Sklave, der sein Amt so lange innehatte, bis er von einem anderen Flüchtling, welcher ihn durch Abbrechen eines Astes von einem Baume im Hain zum Zweikampf herausgefordert hatte, getötet wurde. Die Überlieferung schrieb den Ursprung des Kultes u. des rex dem Orest zu, welcher die Statue der D.

von Tauris nach Nemi gebracht haben sollte (Serv. Aen. 6, 136). Die Ausgrabungen beweisen, daß das Heiligtum im 4. Jh. vC. errichtet worden ist u. bis zum 4. Jh. nC. bestanden hat. Die große Anzahl gefundener Weihegaben erweist seine Bedeutung u. seinen Reichtum (Darstellung der D. Nemorensis auf Gemmen vgl. Furtwängler aO. 231f). Außer dem Tempel bestanden hier noch viele andere Kapellen sowie ein Theater. In der Kaiserzeit wurde hier auch Isis verehrt (Morpurgo 297/368; NotScav 1931, 237/305). Zu anderen problematischen Kulten vgl. F. Poulsen: Acta Archaeologica 12 (1941) 1/52; Ch. Picard: RevArch 24 (1945) 140/2. – Das Verhältnis zwischen dem Kult auf dem Aventin u. dem von Ariccia ist unklar. Gewöhnlich wird angegeben, daß der erstere als Rivale des letzteren begründet worden ist; die Datierung dieses Ereignisses schwankt vom 6. bis zum 4. Jh., je nachdem wie die Autoren das Verhältnis der Römer zu den Latinern beurteilen. Die Errichtung des Aventin-Tempels außerhalb des Pomeriums beweist freilich allein noch nicht, daß es sich um einen auswärtigen Kult handeln muß; denn D. wurde in Hainen verehrt (Serv. georg. 3, 332), die vor dem Anwachsen Roms außerhalb der Stadt gelegen haben. Der primitive Charakter des ‚rex Nemorensis' wird als Beweis für das Alter des aricischen Kultes angeführt; doch ist es möglich, daß der ‚rex' als unabhängige Einrichtung schon vor der Weihung des Hains an D. existiert hat (Morpurgo 361/8). Allgemein wird behauptet, daß Egeria in beiden Kulten verehrt wurde; in Wirklichkeit aber befand sich ihre Kapelle mit der der Camenae bei der Porta Capena, mehr als einen halben Kilometer vom wahrscheinlichen Platz des D.-Tempels entfernt (Juv. 3, 11/8). Dafür, daß Virbius-Hippolytus auch im röm. Kult eine Rolle spielte, gibt es keine hinreichenden Beweise. Altheims Argumente für die Priorität des röm. Kultes sind nicht überzeugend. Andere Heiligtümer der D. gab es bei Tusculum (Plin. n. h. 16, 242), vielleicht auf dem Mons Algidus (Horat. c. 1, 21, 5; carm. saec. 69), bei Anagnia (Liv. 27, 4, 12), in Iguvium (CIL 11, 5820), Herdonia (CIL 9, 686), Norba (NotScav 1901, 525. 528), Sipontum (CIL 9, 6242) u. auf dem Mons Tifata bei Capua. Für das letztgenannte Heiligtum nahm die Überlieferung hohes Alter an (Paus. 5, 12, 3; Athen. 11, 466e. 489b). An der gleichen Stelle steht jetzt die Basilika S. Angelo in Formis; daher ist das alte Heiligtum nicht freigelegt; aber benachbarte Depotfunde deuten darauf hin, daß der Tempel bereits in der 2. Hälfte des 6. Jh. vC. existierte (Heurgon 301f). In spätrepublikanischer Zeit wurde das Heiligtum von eigenen magistri verwaltet (CIL 10, 3781) u. besaß als einziges in Italien das Recht, Eigentum zu besitzen (CIL 10, 4263. 8059. 8217). Durch eine große Landschenkung Sullas (Vell. Pat. 2, 25, 4), welche Augustus u. Vespasian bestätigten (CIL 10, 3828f), wuchs der Wohlstand des Heiligtums stark an. Noch zur Zeit des Antoninus Pius gab es hier magistri fani D. Tifatinae (CIL 10, 3924). Zum Fund eines Altares, dessen Inschrift D.-Kult bei Barcelona bezeugt, vgl. F. Soler Quintana: Ampurias 13 (1953) 195/8.

III. Rolle im Kult. a. Staatskult. In ganz Italien wurden die Iden des August als Fest der D. gefeiert (Stat. silv. 3, 1, 59f). Beim ersten lectisternium vJ. 399 vC. teilte D. den Ehrenplatz mit Herkules (Liv. 5, 13, 6; Dion. Hal. 12, 9, 2), beim großen lectisternium vJ. 217 vC. mit Apollo (Liv. 22, 10, 9). D. spielte eine wichtige Rolle bei den augusteischen u. kaiserzeitlichen ludi saeculares, vielleicht auch schon bei den Feiern der republikanischen Zeit (Horat. c. saec. passim; CIL 6, 32326/36; NotScav 1931, 313/45). Zusammen mit Latona war sie in den augusteischen Tempel des Apollo auf dem Palatin einbezogen. Die Lex arae Augusti Narbonensis (12 nC.) ist zT. der Lex arae Dianae des Aventin-Kultes nachgebildet (CIL 12, 4333), ebenso die des Jupiter-Altares in Salona vJ. 137 nC. (CIL 3, 1933) u. wahrscheinlich die eines Altares der Salus Augusta in Ariminium (CIL 11, 361). Im J. 49 nC. befahl Claudius anläßlich seiner Heirat mit Agrippina den Pontifices, ‚piacula' im ‚lucus Dianae', vielleicht dem am Nemisee, darzubringen (Tac. ann. 12, 8). – Das Bild der D. erscheint auf den frühesten römischen Münzprägungen (E. A. Sydenham, Roman Republican Coinage [Lond. 1952] *18, 2); manchmal vereinigt mit ‚Victoria'; es begegnet bis zum Ende der Republik oft, nur gelegentlich unter Augustus, dann selten bis Trajan, danach aber wieder häufig bis weit ins 3. Jh. hinein, besonders auf Prägungen von Kaiserinnen (vgl. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire [Paris 1942] 241_3). Eine besondere Förderung erfuhr der D.-Kult durch die Antoninen (vgl. Aymard 155/7). Der gebräuchlichste

Titel der D. auf den Münzen ist Lucifera. Im 3. Jh. beziehen sich die Legenden, welche das Münzbild begleiten, oft auf Begriffe wie Felicitas saeculi, Salus oder Aeternitas. Ihr Bild wird im späten Bericht vom Martyrium einer christl. Jungfrau erwähnt (Aldhelm. de virginitate prosa 52). Daß eine kaiserliche Jagd um 310 mit einem Opfer im lucus Dianae beginnt, zeigt ein Mosaik in der kaiserlichen Villa von Piazza Armerina (ArchAnz 1954, 588f).

b. Volkskult. Reichtum u. Lebensdauer ihrer hauptsächlichen Kultzentren beweist, daß D. die Volksfrömmigkeit stark beschäftigt hat. In Rom hatten viele Familien der späten Republik eine besondere Verehrung für die D.-Kapelle auf dem Caeliolus (Cic. har. resp. 32). Eine große Zahl von Weihegaben aus Italien u. dem ganzen Reich zeigen, wie volkstümlich D. in den niederen u. mittleren Schichten war; eine besonders eindringliche Sprache reden die Votivgaben der dem D.-Kult geweihten Collegia (Cesano 1740/52). Manche dieser Dedikationen beziehen sich indes wohl auf Lokalgöttinnen, die mit D. identifiziert wurden. Besonders wurde sie von Jägern verehrt (Gratt. cyn. 1/15. 483/96; Nemes. cyn. 86/98). Gerne wurden ihr die Grabsteine junger Mädchen geweiht; man brachte ihr Bild als Symbol darauf an (CIL 6, 6826. 10958. 12892; 10, 6300; Tert. ad nat. 1, 10, 27). Sie wurde allgemein mit Luna, Trivia (*Hekate) u. Proserpina gleichgesetzt u. mit Mondwechsel, Magie u. Unterwelt in Zusammenhang gebracht. Wahrscheinlich hatte ihr Kult infolge dieser Beziehungen auch noch eine weniger dezente Seite, über die sich unsere Quellen aber ausschweigen.

IV. Stellung in der Literatur. In der lat. Literatur ist D. durchweg mit der griech. *Artemis u. mit Hekate gleichgesetzt u. bekommt daher auch alle Eigenschaften dieser beiden Gottheiten. Catull (c. 34) schildert sie mit echter Frömmigkeit als Schützerin des Individuums u. des Staates. Die Autoren der Kaiserzeit dagegen zeichnen sie ausschließlich in der herkömmlichen Mythensprache: in erster Linie ist sie die jungfräuliche Jägerin (zB. Verg. Aen. 9, 404ff; Tibull. el. 3, 9; Ovid. rem. am. 199ff; vgl. Aymard 133. 136; auch noch in christl. Zeit: Claudian. cons. Stilich. 3, 237/369); ihre düstere Seite offenbart sie als skythische (taurische) D.; Medea wird ihre Priesterin (Val. Flacc. arg. 5, 238/9; 7, 179/81). In der spätantiken Romanliteratur wird die Handlung gerne in den D.-Tempel zu Ephesos verlegt (K. Kerényi, Die griech.-oriental. Romanliteratur [1927] 62f).

V. Charakter. Das Hauptproblem ist, ob D. in ihrem Ursprung die in Italien eingeführte griechische Artemis ist oder eine einheimische, später mit Artemis gleichgesetzte Göttin. Auf Grund des lat. Namens der D. u. des Alters ihres italischen Kultes wird im allgemeinen die letztere These angenommen. Altheim dagegen tritt für die erstere Auffassung ein. Er sieht in den Etruskern des 6. Jh. die Importeure; die Verknüpfung der Legenden des Hippolytus u. des Orest mit dem Nemi-Kult schreibt er einer frühen Zeit zu. Die sog. Aegisthus-Plakette, auf der Altheims Beweisführung im wesentlichen beruht, ist jedoch nicht, wie es oft heißt, in Nemi, sondern in Valericcia in einem ganz anderen Zusammenhang gefunden worden (Morpurgo, Nem. Aric. 301). Wenn man D. andererseits für einheimisch hält, ist es allerdings nötig, die Elemente ihres Charakters, die zu einer Gleichsetzung mit Artemis führen konnten, genauer zu bestimmen. Den Schlüssel hierzu bietet ihre Verehrungsstätte, der Hain. D. muß im vorgeschichtlichen Italien eine Göttin des dichten Waldes gewesen sein. Der Zusammenhang ihres Namens mit dem Begriff ‚Licht' könnte sich aus der Wirkung des Lichteinfalls in einer Waldeslichtung erklären (vgl. die Beziehung von lucus zu lux). Dagegen ist es sehr unwahrscheinlich, daß der Name mit dem Mond zu tun hat (so Kretschmer; vgl. Walde-Hofmann, Wb. 1³, 347). Denn obwohl D. später mit Luna gleichgesetzt wurde, ist sie doch im röm. Kalender nie mit den Mondphasen in Verbindung gebracht worden (vgl. aber J. Heurgon, Octavo Ianam Lunam: RevÉtLat 25 [1947] 136/49; Darstellungen der D. mit Halbmond bei F. Cumont aO. 239). Als Waldgöttin würde D. begreiflicherweise mit Tieren zu tun haben, daher von Jägern verehrt werden. Heurgon behauptet, D. als Jägerin könne nur Reflex der griech. Artemis sein, weil die Römer den Jagdsport bis in die späte Republik nicht betrieben hätten. Dagegen ist zu sagen, daß die Jagd schon eine Nahrungsquelle war, lange bevor sie Sport wurde (vgl. Aymard). Als Sondergottheit der hl. Haine, in denen die pax deorum durchgeführt wurde, würde D. Erhalterin des Friedens zwischen möglichen Feinden u. dem Schutzherrn der Flüchtlinge geworden sein. Dies würde den dem Ursprung

des aventinischen u. des aricinischen Kultes zugeschriebenen politischen Charakter erklären, sowie den Gebrauch ihrer lex arae für die von verschiedenen Völkern gemeinsam errichteten Kapellen (N. Turchi, La Legge Sacra del Tempio di Diana Aventina: Atti V Congr. Naz. Studi Romani 2 [1940] 436/40). Damit würde umgekehrt auch ihre unpolitische Eigenschaft als Schutzpatronin der Frauen, Kinder u. Sklaven verständlich. Als Patronin der Frauen wäre sie dann Geburtsgöttin geworden u. schließlich Heilgöttin allgemein, worauf die in Nemi gefundenen Weihegaben hindeuten. Ihr Titel Trivia könnte ebenso mit den Hainen, in denen sie verehrt wurde, zusammenhängen, da Straßen oft in Hainen zusammenliefen; in der Tat erzählt Grattius, daß bei Opfern für D. im Hain compita errichtet wurden (cyn. 483f). Alle diese Merkmale der italischen D. mußten die Gleichsetzung mit der griech. Artemis nahelegen; die Gleichsetzung mit Artemis würde ihrerseits dann die spätere Identifizierung mit Luna u. ihre Anerkennung als Schwester Apollos erklären. Die Verbindung der D. mit Magie u. Unterwelt rührt wahrscheinlich daher, daß Artemis mit Hekate gleichgesetzt wurde; aber dabei könnten auch die durch tiefe Wälder hervorgerufenen Angstgefühle der Menschen mitgewirkt haben. Zur Beziehung der Toten zu D. vgl. Cumont aO. 242_1; zu entsprechenden Darstellungen auf Sarkophagen von Sidon ebd. 245. 318. – Das Datum der Gleichsetzung der D. mit Artemis ist ungewiß; sie muß aber schon in vorliterarischer Zeit erfolgt sein. In Etrurien war Artemis wahrscheinlich schon vor der Mitte des 5. Jh. vC. oder noch früher bekannt (L. Banti: Studi Etruschi 17 [1943] 195). Vielleicht muß man den Anfang der Entwicklung, die zur vollen Gleichsetzung führte, daher schon in das Ende des 6. Jh. setzen.

B. Christlich. Wie die heidnischen Autoren nehmen auch die christlichen die Identität der D. mit Artemis an. Der Charakter der Göttin bietet den Vätern nicht viel Angriffspunkte. Ihre freundliche Seite ignorieren sie im allgemeinen. Man befaßt sich mit den Menschenopfern im Kult der skythischen D. (Tert. scorp. 7; Lact. inst. 1, 21; epit. 23, 1), rühmt aber widerwillig die jungfräulichen Priesterinnen der D. als Vorbilder der Keuschheit (Tert. monog. 17). Verdächtigt werden die Beziehungen der Göttin zu Virbius, d. h. dem von ihr versteckten Hippolytus (Lact. inst. 1, 17, 11/18; epit. 9, 2f). Ihr wird geschwisterlicher *Inzest vorgeworfen (Paul. v. Mart. 3, 213/5 [CSEL 16, 1, 71]), wobei wohl an die Geschwisterehe der Artemis mit Apoll zu denken ist. Man findet es ferner befremdlich, daß eine in gewisser Weise keusche Göttin ihren Verehrern nicht den Kult der Venus oder des Priapus verboten hat (Aug. cons. ev. 25, 38). Ihre Dreigestaltigkeit kommentiert Arn. adv. gent. 3, 34; 4, 15. Prudentius sieht in D. einen schrecklichen dreigestaltigen Unterweltsdämon (c. Symm. 1, 365/78). Einen Einfluß der D.-Mythen kann man vielleicht in der Mitteilung des Prudentius erkennen, daß der hl. Hippolytus von wilden Pferden zerrissen worden sei (perist. 11, 87ff); denn nicht genug damit, daß der Name des Heiligen mit dem der männlichen Gestalt im D.-Mythos identisch ist, fällt auch dessen Festtag mit dem der D. zusammen (13. VIII.). Die Erwähnung D.s in Commodians dichterischem Angriff auf die Nemesiaci (instr. 1, 19, 2) legt die Vermutung nahe, daß D. damals auch irgendwie mit Wahrsagerei zu tun hatte. Dracont. räumt D. eine wichtige Rolle in der Geschichte der Medea ein (Rom. 10). Der Märtyrer Felix wurde nach dem Bericht seiner Passio zu dem von Kaiser Diokletian befohlenen Zwangsopfer u. a. in den Tempel der D. geführt, wo der Heilige ihr Bild anbläst u. es zerfallen läßt (Pass. Fel. et Adaucti [PL 123, 242]; vgl. F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 197_{13}; H. Delehaye: AnalBoll 16 [1897] 19/29). Gregor. Tur. (hist. 8, 15) berichtet, daß er bei Trier Bauern bei der Verehrung der D. angetroffen habe; hier ist mit D. vielleicht Arduinna, die Göttin des Ardennenwaldes, gemeint (M. Ihm: PW 2, 1, 616). Zur Zerstörung einer D.-Statue in Trier im frühen MA vgl. F. v. Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im ma.lichen Humanismus (1922) 38. 96_{16}. Ein von D. mit Epilepsie oder Mondsucht Geschlagener heißt im 5. Jh. ‚dianaticus' (Max. Tur. s. 96 [655f Bruni]; vgl. F. J. Dölger, ACh 6 [1950] 313f). Caesar. Arel. soll eine Frau, welche von einem solchen Dämon besessen war, den das Landvolk D. nannte, geheilt haben (ASS Aug. 6, 79B [27. VIII.]). Die gallischen Bauern bezeichneten auch das Mittagsgespenst so (V. Caesarii 2, 15 [PL 67, 1032B]; Pass. Symphoriani 6 [127 Ruin.]; vgl. H. Usener, Kl. Schriften 4 [1913] 197f). Martin. Brac. corr. rust. 8 berichtet, daß man

die Dämonen in den Wäldern als ‚Dianae' bezeichne. In der Passio Symphoriani wird D. auch neben Berecynthia, der mater daemonum, genannt (125 Ruin.; vgl. F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 175). Der hl. Kilian fand D. als Hauptgottheit in Würzburg vor (ASS Juli 2, 616B [8. VII.]). Regino v. Prüm, der vielleicht eine ältere Quelle wiedergibt, sagt von der ‚paganorum dea' D., daß sie von Frauen Besitz ergreife u. auf übernatürliche nächtliche Reisen entführe (eccl. discipl. 2, 364 [PL 132, 352]; zur D. als Nachtgespenst vgl. J. Grimm, Mythologie 1[3], 1114). Ein wohl aus dem 12. Jh. stammender Text, der fälschlich unter dem Namen Augustins geht, wiederholt die Angaben bei Regino v. Prüm u. erwähnt neben D. als Hexen Herodias u. Minerva (PsAug. spir. et an. 28 [PL 40, 799]; zur Datierung ebd. 779f; irrig Naumann). Satirisch nennt eine Tegernseer Hs. des 12. Jh. ‚das Geschlecht der Äbtissinnen mit ihrer Herde' Pallas, Diana, Juno u. Venus (v. Bezold aO. 57. 100_{170}). In der rätoromanischen Bibelübersetzung des Bifrun (16. Jh.) wird die ‚Magna Diana Ephesiorum' aus Act. 19, 27ff als ‚grande diela', großer Waldgeist, wiedergegeben (Bäschlin: Bächtold-St. 2, 193). Zur Gleichsetzung der D. in Deutschland mit ‚Frau Holden' u. ä. s. bei Naumann. Zum Ganzen vgl. Burchardt 10, 4; Liungman 586/95; Hoenn 205_{42}; Cabej. – Im Hinblick auf die ungewisse Entstehungsgeschichte des Festes Mariae Himmelfahrt u. die Mannigfaltigkeit der Daten, an denen es gefeiert wurde, wäre es zu gewagt, eine Verbindung zwischen ihrem Feiertag am 15. VIII. (in Rom u. anderwärts) u. dem D.-Fest am 13. VIII. anzunehmen. Erwähnt sei aber, daß die Kathedrale von Ariccia die Inschrift ‚Deiparae in coelum assumptae' trägt. Für irgendeinen Einfluß der D. auf den Marienkult besteht kaum ein konkreter Anhalt, obwohl es möglich wäre, daß ein solcher durch die Isisgestalt vermittelt wurde, die in Nemi mit D. eng verbunden war.

F. Altheim, Griechische Götter im Alten Rom = RVV 22, 1 (1930) 93/172. – J. Aymard, Essai sur les chasses Romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica) = Bibl. Éc. Franç. Ath. Rome 171 (1951). – Th. Birt, Art. D.: Roscher, Lex. 1, 1, 1002/11. – A. Boissier, Le Culte de Diane en Suisse et l'origine du Fraumunster à Zurich (Zür. 1916). – E. Cabej, Kult u. Fortleben der Göttin D. auf dem Balkan: Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa 5 (1941) 229/41. – L. Cesano, Art. D.: DizEp 2, 2, 1728/52. – J. Frazer, The Golden Bough 1[3] (London 1911) 1, 1/43. – A. E. Gordon, On the Origin of D.: TrProcAmPhilAss 63 (1932) 177/92; Cults of Aricia = Univ. of California Public. in Class. Archaeol. 2, 1 (Berkeley 1934) 4/14. – J. Heurgon, Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine = Bibl. Éc. Franç. Ath. Rome 154 (1942) 299/329. – K. Hoenn, Artemis, Gestaltwandel einer Göttin (1946). – N. Liungman, Traditionswanderungen: Euphrat–Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche = Folklore Fellowship Communications 118/9 (1937/8) 569/95. – A. Merlin, L'Aventin dans l'antiquité = Bibl. Éc. Franç. Ath. Rome 97 (1906) 203/26. – L. Morpurgo, Nemus Aricinum: MonAcLinc 13 (1903) 297/368; NotScav 1931, 237/305. – H. Naumann, Art. D.: Bächtold-St. 2, 196f. – P. Paris, Art. D.: DS 2, 154/7. – L. Preller-H. Jordan, Römische Mythologie 1 (1881) 247/52. – Rohde, Psyche 2, 84_2. – G. Wissowa, Art. D.: PW 5, 1, 325/38; Rel.[2] (1912) 247/52.

*A. K. Michels.**

Diaspora.

A. Jüdisch. Mit dem griech. terminus technicus διασπορά bezeichnen Juden u. Christen die Zerstreuung, in der Juden außerhalb ihres Heimatlandes inmitten von Heidenvölkern als volkhaft-kultische Minderheit leben; auch die Zerstreuten selbst werden δ. genannt. Δ. in dieser prägnanten Bedeutung ist ein besonders der griechischen Bibel eigentümlicher Ausdruck, dem im hebräischen Bibeltext kein einheitliches Äquivalent entspricht; die sachlich entsprechenden hebräischen Wörter gola oder galuth für Exil u. Exulanten werden von den LXX nicht mit δ., sondern mit αἰχμαλωσία, μετοικεσία, παροικία u. anderen von οἶκος abgeleiteten Wörtern übersetzt (ThWb 2, 99). Bereits vor den großen Deportationen mögen sich jüdische Händler außerhalb Palästinas niedergelassen haben; die älteste nennenswerte D. geht aber darauf zurück, daß Eroberer Palästinas große Massen von Juden gewaltsam in das Exil führten, um an ihnen ein Strafgericht zu vollziehen u. ihre Volks- u. Kriegskraft zu schwächen. Was aus den unter Tiglatpilesar (2 Reg. 15, 29) u. nach dem Falle Samarias (2 Reg. 17, 6; 18, 11) deportierten Israeliten geworden ist, entzieht sich unserer Kenntnis; die jüdische D. in Babylonien entwickelte sich aus dem Exil, in das die Juden unter Nebu-

kadnezar weggeführt wurden (2 Reg. 24, 14/6; 25, 11/21). Da die Deportierten ihr Exil als Strafgericht Gottes betrachten mußten (Ezech. 22, 15; Jerem. 17, 1/4; 25, 1/14), konnten sie sich der durch das Exil geschaffenen D. nicht freuen; erst dann war eine positive Bewertung der D. möglich, als durch die Rückführung zahlreicher Exulanten u. die Wiederherstellung des jüdischen Staatswesens das erzwungene Exil beendet war. Damals blieben viele Juden freiwillig in der babylonischen D. zurück; auch in anderen Ländern um das Mittelmeer verbreiteten sich schon früh Juden, begünstigt vor allem durch die Freizügigkeit, die hellenistische Herrscher u. das römische Imperium gewährten. Außerhalb Babyloniens waren besonders bedeutend die ägyptischen D.gemeinden von Elephantine u. Alexandrien u. die syrische D.kolonie von Antiochien. In apostolischer Zeit lassen sich ungefähr 150 jüdische D.gemeinden in Kleinasien, Griechenland, Nordafrika, Gallien, Spanien, Germanien u. auch im Partherreich nachweisen; in Italien war die D. vorwiegend auf Rom beschränkt, besaß aber durch die Menge u. den Einfluß ihrer Mitglieder große Bedeutung (Schürer 3[4], 1/70; Karte bei A. Deißmann, Paulus [1911]). Die nach der Wiedererrichtung des jüdischen Heimatstaates in einer freiwilligen D. lebenden Juden konnten mit berechtigtem Hochgefühl auf ihre D. blicken: Juden sind über die ganze Welt verbreitet; sie sind so zahlreich, daß sie in ihrem Heimatland allein keinen Platz finden könnten; sie haben durch ihre weltweite Verbreitung die günstige Gelegenheit, für ihre Religion Proselyten zu gewinnen (ThWb 2, 100f). Bezeichnenderweise ist der Ausdruck δ. eine Schöpfung des D.-judentums u. seiner Bibelübersetzung. Von größter Bedeutung für den Zusammenhalt der D. ist die Verbindung mit Jerusalem, die vor allem in folgendem gepflegt wird: Beobachtung des heimatlichen Kultkalenders, Wallfahrten nach der heiligen Stadt Jerusalem, synagogale Zusammenschlüsse ehemaliger D.juden in Jerusalem; Briefwechsel zwischen Jerusalem u. der D., Entrichtung der Tempelsteuer, Unterstützung Jerusalems durch Liebesgaben. Die Zerstörung Jerusalems, das Aufhören des Tempelkultes u. der Verlust der staatlichen Selbständigkeit im J. 70 nehmen der D. ihren Rückhalt u. versetzen die Juden von Palästina wieder in eine Art von Exil. Die zunächst nicht ganz aufgegebene Hoffnung auf Restitution wurde im hadrianischen Krieg nach dem Scheitern des Bar Kochba u. dem Falle von Bethar im J. 135 endgültig vernichtet; den Juden wird das Betreten Jerusalems bei Todesstrafe verboten. Bei der von Kaiser Julian versuchten Wiedererrichtung des Tempels steht das Judentum teilnahmslos abseits, weil es sich mit dem Exil u. seiner Leidenslast abgefunden hat u. nicht mehr mit politischen Mitteln eine gewaltsame Änderung herbeiführen will, die der messianischen Zeit vorbehalten bleiben muß (Schoeps 175/83). Wenn für das seit dem Jahre 70 aufgezwungene Exil die Bezeichnung D. weiterverwendet wird, kann nicht mehr das Hochgefühl der früheren Zeit dahinterstehen; ob aber D. unter den neuen Verhältnissen zu einer die wirkliche Lage verschleiernden Bezeichnung wird, ist fraglich, da auch die Christen die Strafe des Exils vorzugsweise als δ. u. dispersio bezeichnen.

B. Christlich. I. D. als Terminus. Δ. hat Joh. 7, 35 die herkömmliche jüdische Bedeutung; gewichtiger sind die beiden anderen ntl. Stellen Jac. 1, 1: ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ δ. u. 1 Petr. 1, 1: παρεπιδήμαις διασπορᾶς Πόντου κτλ., wo δ. in Briefadressen erscheint, die dem jüdischen D.briefformular sehr nahe stehen (vgl. Lietzmann, An die Römer: Hdb. z. NT 22). Die nähere Deutung von δ. an diesen Stellen hängt davon ab, ob die Briefempfänger Juden- oder Heidenchristen sind. Für judenchristliche Adressaten wäre δ. in der üblichen jüdischen Bedeutung zu nehmen; für Heidenchristen kann δ. nur im übertragenen Sinne gelten: wie für die D.juden Jerusalem die Heimatstadt ist, so haben die Christen das obere Jerusalem (Gal. 4, 26) als ihr eigentliches πολίτευμα im Himmel (Phil. 3, 20) u. leben auf Erden als παρεπίδημοι δ.ς oder als πάροικοι (*Paroikia). Bereits im jüdischen Sprachgebrauch sind δ. u. παροικία korrelative Termini: wer in der D. lebt, kann an seinem Aufenthaltsort nur πάροικος sein (Sir. prol. 34). Vor dem J. 70 oder sogar noch vor dem J. 135 wäre es möglich gewesen, daß in Jac. 1, 1 u. 1 Petr. 1, 1 δ. jene übertragene Bedeutung hatte, die sich später ausschließlich an παροικία heftete, wenn von der Weltdistanz der Kirche fast mit einem terminus technicus gesprochen werden sollte. Eine D. ist vorausgesetzt, wenn Mt. 24, 31 beschrieben wird, wie die Auserwählten von überallher gesammelt werden; Ähnliches gilt für die Didache (9, 4; 10, 5) u. vielleicht auch für Hippol. trad.

ap. 4, 12 (9 Dix). Hier ist die atl. u. spätjüdische Hoffnung, daß die Zerstreuten in der Geschichte oder in der Endzeit im Lande Israel zusammengeführt werden möchten, in das Christliche übertragen (Is. 27, 13; 56, 8; Ps. 146, 2; 2 Macc. 1, 27; Ps. Salom. 11, 2; Achtzehngebet, 10. Bened.; Musafgebet des Versöhnungstages). Justin (dial. 113, 3) verwendet δ. nicht mit Bezug auf die Kirche, sondern er zitiert Is. 49, 6 in typologischer Deutung auf Jesus. Die Vermeidung des Wortes δ. im Hinblick auf die Kirche wird darin begründet sein, daß nach dem Falle Jerusalems δ. die gewaltsame Zerstreuung der heimatlos gewordenen Juden bedeutet, die von den Christen als offenkundiges Strafgericht Gottes betrachtet wurde. In einem solchen Lichte war δ. auch im übertragenen Sinne nicht mehr auf die Kirche anwendbar; es ist verständlich, daß die Christen lieber zum inhaltlich verwandten Wort παροικία griffen, das nicht so offensichtlich jüdisch gefärbt und belastet war.

II. Die jüdische D. in christlicher Beurteilung. In der Wahl von παροικία u. in der Vermeidung von δ. spiegelt sich zu einem Teil bereits die jüdisch-christliche Polemik bei der Beurteilung der D. seit dem J. 70. Juden u. Christen sehen im Exil eine Strafe Gottes; die Christen behaupten aber einmütig, daß Jerusalem wegen der Kreuzigung Jesu zerstört wurde u. dadurch die Verwerfung der Juden u. das Ende des Alten Testaments offenkundig geworden sei (Just. dial. 16; 40; Tert. apol. 21; adv. Jud. 13, 10f; 13, 24/9; adv. Marc. 3, 23; Orig. c. Cels. 4, 22. 32; 8, 69; PsCypr. adv. Jud. 7/8; pascha comp. 15; Hilar. comm. in Ps. 58, 7f; 12; Hieron. ep. 129, 7; vgl. Schoeps 146/9. 154/6). Die Juden wollen diesen Grund so wenig gelten lassen, daß sie schweigend über diesen Vorwurf hinweggehen u. vielmehr zahlreiche Sünden aufzählen, derentwegen Jerusalem zerstört u. das Exil verhängt wurde, das nur Strafe, aber nicht Verwerfung bedeutet (Schoeps 150/3). Die christliche Begründung für die Tempelzerstörung hat ihr letztes Fundament in der Weissagung Jesu (Marc. 13, 2 u. Par.; Luc. 19, 41/4; Mt. 22, 7); außerdem findet man auch atl. Voraussagen des jüdischen Exils (Just. apol. 1, 47; Tert. adv. Jud. 3, 4f; Cypr. test. 1, 6; Commod. carm. apol. 223/49). Origenes verbessert die angebliche Behauptung des Josephus, daß Jerusalem wegen der Ermordung des Jakobus zerstört worden sei, indem er die Kreuzigung Jesu als den wahren Grund nennt (Orig. c. Cels. 1, 47; Eus. h. e. 2, 23, 19f; Jos. ant. 20, 9). Besonders häufig wird auf das hadrianische Verbot hingewiesen, daß Juden Jerusalem betreten (Just. apol. 1, 47, 5f; dial. 16, 2; Tert. apol. 21, 5; adv. Jud. 3, 4. 6; 13, 3f; Eus. h. e. 4, 6, 3; Hilar. comm. in Ps. 58, 7, 12; Hieron. comm. in Jerem. 18, 16 [PL 24, 798]). Von der gemeinchristlichen Beurteilung weichen nur die judenchristlichen Pseudoklementinen ab, wenn sie den Grund der Tempelzerstörung darin finden wollen, daß die Juden den von Jesus abgelehnten Opferkult fortgesetzt haben (PsClem. recogn. 1, 36/40; 1, 64; vgl. Schoeps 149f). Augustinus kennt die übliche Beurteilung der D.; er betont aber weniger die in der D. beschlossene Strafe, sondern in einer neuen Betrachtungsweise die in der D. liegende zweckdienliche Fügung zugunsten des Christentums: die überall zerstreuten Juden leisten durch ihre heiligen Schriften Zeugenschaft für die Unverfälschtheit dieser Schriften, denen die Kirche ihre Argumente gegen Heiden u. Häretiker entnimmt. Die Juden sind so zu Dienern der Christen geworden, zu ihren librarii, scriniarii, custodes codicum (Blumenkranz 175/81).

III. Die jüd. D. in der jüdisch-christl. Auseinandersetzung. Die kaum überschätzbare Wichtigkeit der jüd. D. für das Christentum kann im folgenden nur in einer gedrängten Übersicht dargestellt werden. Die Kirche hat seit der Zeit Konstantins immer wieder dankbar anerkannt, daß nach Gottes Willen durch das römische Imperium günstige Voraussetzungen für die Verbreitung des Evangeliums geschaffen worden sind; aber die unvergleichlich größeren Dienste, die dem Evangelium von der D. geleistet worden waren, konnte die Kirche nicht voll würdigen, solange zwischen ihr u. dem Judentum Spannungen und Feindseligkeiten bestanden. Ohne es zu wissen u. zu wollen, hat die D. dem Evangelium den Weg in die Welt außerhalb Palästinas geebnet. Diese Vorbereitungsarbeit hatte ihre feste Grundlage darin, daß die hellenist. Welt allenthalben mit dem Volk durchsetzt war, aus dem das Christentum hervorgegangen ist. Die Juden der D. hatten sich in ihrer Umwelt gewöhnlich ohne Selbstaufgabe zurechtgefunden, sie sprachen griechisch u. lebten in einer Umgebung, mit der sie sich in Abweisung, Übernahme u. Umbildung immer wieder auseinandersetzen mußten. So war das Judentum

der D. lebendiger, aufgeschlossener u. freier als die palästinensische Heimat; nicht immer konnten die Gefahren des Synkretismus vermieden werden. Durch seine D. ist das Judentum zu einem bedeutenden Element der antiken Welt geworden, das weit über seine kleine Heimat hinaus wirksam wurde, vor allem in den unteren Schichten der Bevölkerung, natürlich nach Ort u. Zeit in verschiedener Stärke. Leider ist uns aus der griechisch redenden, predigenden u. betenden D. verhältnismäßig wenig Material größeren Umfangs erhalten geblieben u. dieses gewöhnlich nur durch christliche Rezeption: an erster Stelle steht hier natürlich die Septuagintaübersetzung, dann die Apokryphen in griechischer Sprache u. meist christlicher Bearbeitung, Philos exegetische u. des Josephus historische Werke. Vom vielfältigen u. reichen Leben der D. in Geschichte, Gemeindeorganisation, Theologie u. Liturgie ist fast nichts erhalten; besonders aufschlußreich wären uns zahlreichere Zeugnisse für die örtlichen Besonderheiten der D.gemeinden. Die griechisch redende D. ist für uns verstummt, weil das siegreich vordringende pharisäische Rabbinentum palästinensischer Herkunft seit dem 2. Jh. immer mehr die D. erfaßt u. die griechischen Schriften der D. verdrängt hat; auch die Kirche hatte keinen Anlaß, ihr gefährlich werdende Schriften der hellenistischen D. zu bewahren. – In der D. wurde eifrig Mission betrieben trotz mancher Bedenken in den eigenen Reihen u. zeitweiser staatlicher Hemmungen. Man wollte dem erwählten Gottesvolk Israel Proselyten aller Grade zuführen; für den Anfang konnte man mit wenigem zufrieden sein u. geduldig darauf warten, daß es in der nächsten Generation zur vollen Bekehrung kommen würde. Die Anhängerschaft der Synagogen reichte von sympathisierenden Heiden über die Gottesfürchtigen bis zu beschnittenen Vollproselyten. Den Gebildeten der hellenist. Welt konnte das Judentum trotz Philos Bemühungen kaum etwas bieten; das niedere Volk hingegen fühlte sich vom Synagogendienst u. den Riten des jüdischen Hauses immer wieder zauberhaft angezogen. Frauen, auch wohlhabende, waren unter den Proselyten in der Mehrzahl, natürlich auch deswegen, weil bei ihnen die Schwierigkeiten der Beschneidung entfielen. Entscheidend für den Anschluß an die Synagoge war das Bekenntnis zum Monotheismus u. die Beobachtung der wichtigsten Moralgebote; das Nationaljüdische trat in den Hintergrund, die Beobachtung des Rituellen wurde weitgehend dem Belieben der Proselyten überlassen, die sich aber oft gerade wegen einzelner Riten besonders angezogen fühlten. Die D. hat an den Heiden ein stilles, aber weitreichendes Erziehungswerk vollbracht, indem sie Götter- u. Bilderkult bekämpfte u. die gesetzlosen Heiden den Gottesgeboten unterwarf. In der Synagoge lernten die Heiden einen Gottesdienst ohne Kultbild, Opfer u. Priester kennen; sie wurden mit der Hl. Schrift vertraut gemacht durch Lesung u. Predigt. Die Gebete der hellenist. Synagogen preisen wie die der palästinensischen Gott als Schöpfer u. Lenker der israelitischen Heilsgeschichte, aber unter Verwendung stoischer Formulierungen u. Gedanken mit Bevorzugung der negativen Aussagen über Gott. Trägerin des Gottesdienstes ist die Gemeinde wie sonst nur in orientalischen Kultvereinen. In Alexandrien scheint sich nach dem Vorbild der dortigen heidnischen Buchillustration eine Bebilderung der Bibel entwickelt zu haben, die der Bilderfreundlichkeit der hellenist. Synagogen entsprach (s. o. Bd. 2, 290/99). Die D. hat für ihre Missionsarbeit Schriften geschaffen, die in ihrer Form den Hellenisten entgegenkommen wollten (Dalbert 7/12); auch die Synagogenpredigt paßte sich hellenistischen Ohren an, indem sie Formen der kynisch-stoischen *Diatribe übernahm (Thyen 40/63). Die antike Judenfeindschaft nötigte zur Apologetik, der Kampf gegen den Bilder- u. Götterkult zur Polemik; nicht wenige der apologetischen u. polemischen Argumente entnimmt die D. der stoischen Popularphilosophie. – Die von der D. an den Heiden geleistete Arbeit war für die christl. Mission von größtem Nutzen, vor allem in der Anfangszeit. Bezeichnenderweise geht die christl. Mission von der D.stadt Antiochia u. von den Angehörigen der D. aus (Act. 11, 20/6). Die Synagogen der D. waren der erste Ort für die Verkündigung der Christusbotschaft, der gewöhnlich nur wenige geborene Juden glaubten, jedoch zahlreiche Proselyten jeden Grades (zB. Act. 13, 15/52; 14, 1/7; 16, 13/5; 17, 1/9); diese konnten wiederum den Zugang zu glaubensempfänglichen Heiden bahnen. Die vorwiegend heidenchristliche Gemeinde des Römerbriefes dürfte zum größten Teil aus ehemaligen Proselyten entstanden sein. Was die D. unter den Heiden gesät hatte, das hat zum größten Teil die christl. Mission ge-

erntet. Natürlich kam es gewöhnlich bald zur Trennung von Synagoge u. Kirche; mehr als ein Jahrtausend bestimmt die missionarische Eifersucht die Beziehungen zwischen Synagoge u. Kirche. Die geborenen Juden wurden für die christl. Mission bald fast völlig unzugänglich; die missionarische Eifersucht entbrannte wegen der Heiden, die bereits Proselyten waren oder für die Mission in Betracht kamen. Diese Heiden standen vor der Wahl, ob sie sich dem geschichtlichen Israel in der Synagoge oder dem geistlichen u. wahren Israel (Gal. 6, 16) in der Kirche anschließen sollten. Die Kirche war gegenüber der Synagoge im Vorteil: ihr Universalismus u. Spiritualismus übertraf selbst die aufgeschlossenste D.synagoge; in der Kirche gab es keine geborenen Mitglieder, sodaß die Heiden vollberechtigte Christen werden konnten, während sie als Proselyten doch meist minderen Rechtes waren. Die innere Versteifung des Judentums in der Disziplin bei fortbestehender Freiheitlichkeit in der Lehre geht nicht auf die palästinensischen Katastrophen des J. 70 u. des J. 135 zurück, sondern wird erzwungen durch die christl. Mission mit ihren gewaltigen Erfolgen in der D. (Simon 432/7). An die Stelle des zerstörten Jerusalem tritt als geistiges Zentrum der D. die Thora in der von Palästina ausgehenden rabbinisch-pharisäischen Interpretation, die bis zum 6. Jh. auch in der D. zum vollen Siege kommt (Simon 350f). Für das Judentum wird die Thora das, was für das Christentum die Christologie ist. Nur durch den pharisäischen Gesetzesrigorismus kann sich das Judentum gegen die Aufsaugung im Christentum u. den synkretistischen Zerfall im Heidentum schützen. Aus der Erkenntnis, daß die griechisch sprechende D. der christlichen Mission ungeahnte Dienste geleistet hat, wenden sich manche Rabbinen gegen griechische Weisheit und Sprache, zunächst allerdings ohne großen Erfolg (Simon 341/51; Lieberman, Greek 15/67; Hellenism 100/14) u. besonders gegen die griech. Bibelübersetzung der Septuaginta, die die christliche Bibel geworden war. Aus dem ehemaligen Freudenfest der ägyptischen D. zum Gedächtnis der Septuagintaübersetzung wird ein Trauertag (Philo v. Mosis 2, 7; Soferim 1, 7); die Juden geben die Septuagintaübersetzung auf u. benützen die unter rabbinischem Einfluß stehende Übersetzung des Aquila u. andere Übertragungen. Die von Philo gepflegte Allegorese wird verworfen, weil Christen sie dazu benützen, die buchstäbliche Geltung des Gesetzes zu verwerfen. Trotz allem aber geht auch in christlicher Zeit die jüd. Proselytenwerbung weiter, freilich gehemmt durch christliche Gegenmaßnahmen u. Gesetze der christl. Kaiser seit Konstantin. Die kirchlichen u. staatlichen Gegenmaßnahmen gegen Juden, Proselyten u. ‚judaisierende' Christen zeigen deutlich, daß die jüd. Missionstätigkeit bis zum Ausgang der Antike nicht erloschen ist (Simon 334/55); die häufige Wiederholung der kirchlichen u. staatlichen Bestimmungen zeigt deutlich, wie wenig wirksam sie trotz der Härte der kaiserlichen Gesetze waren (s. o. Bd. 1, 475f). Christen aus dem niederen Volk, die bereits vor ihrer Aufnahme in die Kirche ‚judaisiert' hatten, haben seit dem 4. Jh. nicht nur beträchtliche heidnische, sondern auch ‚judaistische' Überreste in die Kirche mitgebracht; sie fühlten sich wie ehedem von den Feiern der Synagoge mächtig angezogen u. suchten Hilfe bei jüdischen Ärzten u. Magiern. Besonders im Osten suchten die Bischöfe dem Glanz des Synagogendienstes eine prunkvoll ausgestaltete Liturgie entgegenzustellen; die christl. Heiligenverehrung sollte den jüdischen Engelskult verdrängen, die jüdischen Amulette sollten durch Exorzismen u. christliche Devotionalien ersetzt werden, damit das christl. Volk nicht zu den Juden zu gehen brauchte (Simon 394/431). In den Traktaten u. Predigten ‚gegen die Juden' ging es nicht nur um eine theoretische Auseinandersetzung, sondern um die Abwehr der jüd. Mission u. den Kampf gegen den ‚Judaismus', der durch Heidenchristen, die unter jüdischem Einfluß gestanden hatten, in die Kirche mitgebracht worden war (Simon 166/77). Die Sabbatfeier, die in Gebieten mit starker Judenschaft u. zahlreichen Proselyten schon lange in die Öffentlichkeit vorgedrungen war, konnte in manchen östlichen Kirchen nicht mehr unterdrückt, sondern nur noch christianisiert werden (Simon 374/6. 383). Das quartadezimanische Passa, das in Trauer um die ungläubigen Brüder begangen wurde u. deswegen das Passadatum der örtlichen D.synagogen beobachten mußte, ist zu Unrecht als judaistisch verdächtigt worden; es handelt sich um eine bei aller Zurückhaltung doch recht entschiedene Antithese zum Judentum (B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner [1953]). – Die D. hatte für das Christentum die größte Bedeutung im

Hinblick auf die Mission, zuerst durch ihre Vorbereitungsarbeit, später in der missionarischen Eifersucht zwischen Kirche u. Synagoge. Die Kirche verdankt jedoch der D. auch noch anderes. Die bereits im frühesten Christentum wirksamen hellenistischen Einflüsse stammen vorwiegend aus der D. u. nicht aus eigenständiger direkter Übernahme. Die bei Paulus spürbaren Formen der kynisch-stoischen Diatribe waren schon in der Synagogenpredigt u. in den Schriften der D. vorhanden. Weite Strecken des Klemensbriefes könnten in einer D.synagoge vorgetragen worden sein, wenn man von den kurzen rein christlichen Strecken absieht. Die Form der frühchristlichen Predigt ist nur verständlich, wenn man sie im Zusammenhang mit der hellenist. Synagogenpredigt betrachtet (Thyen 5). Vorbilder der D. waren auch wirksam in der christl. Missionsliteratur, in der Apologetik u. Polemik, selbst da, wo sie sich gegen die Juden wenden. Die Didache (1/6) hat sich unter Zufügung christlicher Einschübe einen Proselytenkatechismus der D. zunutze gemacht. Hermas in Rom benutzt Vorstellungen, Gedanken u. wohl auch schriftliche Quellen, die wegen ihrer hellenistischen Färbung der D. entstammen müssen. Aber weder Hermas noch Klemens mußten deswegen geborene Juden sein. Einzelne Elemente der ältesten christl. Liturgie sind nicht vom palästinensischen, sondern vom D.judentum abzuleiten. Eine noch im 2. Jh. in der griech. Sprache der D. verfaßte Gebetssammlung ist oberflächlich verchristlicht in die Apostol. Konstitutionen aufgenommen worden (W. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im 7. Buch der apostolischen Konstitutionen: NGGött 1915, 435/89). Die Bilderfreundlichkeit der D. griff nach 135 nicht nur auf das palästin. Judentum über, sondern wirkte auch auf die frühchristl. Bilderkunst ein (Thyen 31/9).

B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins (1946). – P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluß von Philo u. Josephus (1954). – J. B. Frey, Le Judaisme à Rome aux premiers temps de l'Église: Biblica 12 (1931) 129/56. – Harnack, Miss. 1, 5/23. – J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain 1/2 (Paris 1914). – Krauss, Art. Synagoge: PW 4 A, 2, 1293/1308. – S. Liebermann, Greek in Jewish Palestine (New York 1942); Hellenism in Jewish Palestine (New York 1950). – Lietzmann, Gesch. 1, 68/101. – G. Rosen (F. Rosen- G. Bertram), Juden u. Phönizier (1929). – K. L. Schmidt, δ.: ThWb 2, 98/104. – H. J. Schoeps, Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte: Aus frühchristlicher Zeit (1950) 144/83. – Schürer 3[4], 1/188. – M. Simon, Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (Paris 1948). – H. Thyen, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie (1955). – A. L. Williams, Adversus Judaeos (Cambridge 1935).

A. Stuiber.

Diatheke (Διαθήκη).

A. Nichtchristlich. In der profanen Gräzität bedeutet δ. Anordnung, besonders Testament (Plato leg. 11, 6 p. 222A; Antiphon. 4, 11, 168), nur selten Vertrag, Bündnis (Arist. av. 439ff). Erst die LXX übersetzen mit δ. das hebr. Wort b'rît. Dadurch entsteht nicht nur ein sprachliches, sondern zugleich auch ein religionsgeschichtliches Problem.

I. Sprachlich. a. LXX. B'rît heißt Bund, Vertrag u. stellt ein zweiseitiges Rechtsgeschäft dar, das in klassischer Zeit durch συνθήκη oder gleichbedeutend durch σπονδή wiedergegeben wird (Aesch. ch. 548; Arist. pax 1030; Thuc. 5, 31; 8, 36; Lys. 3, 22; Plat. Crit. 54c; Crat. 384d u. a.). Die Versuche, die atl. b'rît im Sinne einer einseitigen Willenserklärung Jahwes, etwa synonym mit edûth u. hoq oder als Testament zu verstehen, widersprechen dem Tatbestand des AT u. dienen auf diese Weise nur dazu, das Problem zu verdecken. Tatsache ist, daß b'rît = Vertrag ist u. wahrscheinlich von dem ungebräuchlichen barah = scheiden abgeleitet u. mit barâ = urspr. schneiden, zusammengebracht werden muß. Daher karat b'rît, weil mit dem Bundschließungszeremoniell das Zerschneiden von Opfertieren verbunden ist (Gen. 15, 9ff). Auf alle Fälle wird durch eine b'rît ein Verhältnis zwischen zwei Partnern hergestellt. Für diesen Vorgang verwenden auch LXX im profanen Raume συνθήκη (1 Macc. 10, 26; 2 Macc. 12, 1; 13, 25; 14, 20. 26. 27; Jes. 30, 1; Dan. 11, 6). Im sakralen Raume dagegen verwenden sie für b'rît das Wort δ., mit wenigen Ausnahmen (3 Reg. 11, 11: ἐντολή; Dt. 9, 15: μαρτύριον; 4 Reg. 17, 15: συνθήκη). Für zwei dieser Ausnahmen lassen sich aus dem Kontext Gründe anführen (3 Reg. 11, 10; Dt. 9, 16). Im übrigen gebraucht LXX διαθήκη. Der Sachverhalt ist

danach klar: im religiösen Sprachgebrauch verwenden LXX für b'rît durchweg δ. Dadurch wird aus dem zweiseitigen Akt ein einseitiger, aus dem Vertrag ein Testament. Derselbe Sprachgebrauch wie bei LXX ist bei Philo nachzuweisen. Damit hat sich unter dem Einfluß der LXX der Begriff der b'rît gewandelt.

b. Aquila, Theodotion, Symmachus. Da die LXX starke Abweichungen vom Masoretischen Text (M) aufweisen u. überdies nicht nur von hellenistisch-jüdischen Schriftstellern benutzt wurden, sondern auch von den Christen (vgl. B), so genügten sie den Juden im Laufe des ersten christl. Jahrhunderts nicht mehr. Es entstand um 130 nC. die sich eng an M anlehnende Übersetzung des Aquila, von dem die Überlieferung sagt, daß er ein Schüler des Akiba gewesen sei. Zu den Abweichungen von LXX gehört die verschiedentlich auftauchende Übersetzung der atl. b'rît mit συνθήκη (Dt. 9, 15; Jes. 59, 21; 42, 6; 55, 3; 61, 8; Jer. 11, 10; 31, 31). Ähnliches gilt von der ebenfalls noch im 2. Jh. entstandenen Übersetzung des Theodotion, die sich gleichfalls eng an M anlehnt. Sie ist in dieser Form eine Überarbeitung der LXX, keine neue Übersetzung. An 4 von 17 Stellen verwendet sie συνθήκη für b'rît (3 Reg. 6, 19; Ps. 24, 14; Jes. 42, 6; 59, 21). Endlich ist noch die Übersetzung des Symmachus aus dem Anfang des 3. Jh. zu nennen, von deren Abweichungen dasselbe gilt wie von der Übersetzung des Aquila. Theodotion sowohl wie Symmachus legen Gewicht auf gutes, verständliches Griechisch. So ist sowohl aus dem jüdischen Bedürfnis (Aquila) als auch aus dem griech. Sprachgefühl heraus eine Reaktion gegen die LXX erfolgt. Ob dabei die erwähnten Abweichungen in der Wiedergabe von b'rît Korrekturen an den LXX sein sollen, darf dahingestellt bleiben. Sie sind kaum geeignet, irgendwelche Folgerungen zuzulassen, zeigen nur ein gewisses Schwanken im Sprachgebrauch, wie es bei griechisch sprechenden Juden verständlich sein mag. Fest steht jedoch unabhängig davon, daß b'rît = διαθήκη weder dem atl. Begriff b'rît noch dem griech. Sprachgebrauch von διαθήκη entspricht. B'rît ist weder = Testament, noch ist διαθήκη = Vertrag.

II. Religionsgeschichtlich. Zur Erklärung dieses Sachverhalts kann man vielleicht einen allgemeinen religionsgeschichtlichen Grund anführen. Er liegt darin, daß das griechisch-idealistische Denken der Vorstellung eines Vertragsgottes fremd gegenübersteht, so daß man in der Wahl des Wortes διαθήκη statt συνθήκη durch LXX die Begegnung der atl.-jüdischen Frömmigkeit mit dem griech. Geist erblicken kann. Im Rahmen dieser Begegnung muß man von einer Hellenisierung der b'rît reden, durch die aus dieser ein Testament geworden ist, d. h. aus einem doppelseitigen Verhältnis Gottes u. Israels zueinander ein einseitiges Verhalten Gottes gegenüber Israel. Die Wandlung des Begriffs b'rît vom Vertrag zum Testament kann also religionsgeschichtliche Hintergründe haben.

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT findet sich weder σπονδή noch συνθήκη, d. h. das griech. Wort für Bund oder Vertrag taucht im NT überhaupt nicht auf. Es wird nur von διαθήκη geredet. Damit schließt sich das NT an LXX an. Zu beachten ist jedoch, daß der Inhalt des Begriffs nicht generell, sondern nur von Fall zu Fall bestimmt werden kann. Dieser Inhalt ist nämlich im NT verschieden, je nachdem er durch die jüdische Religionsauffassung oder durch die Botschaft Jesu entscheidend bestimmt wird. Auf diese Weise kommt es innerhalb des NT neben der durch die LXX eingeleiteten Hellenisierung der b'rît zu einer Christianisierung oder Judaisierung der διαθήκη. Während also für das NT der Sprachgebrauch von διαθήκη durch die LXX festgelegt ist, geht der religionsgeschichtliche Prozeß weiter.

a. Evangelien. Die Ev. verwenden das Wort sehr sparsam: Johannes gar nicht, die Synoptiker nur Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20. Dazu kommt Lc. 1, 72. Die letzte Stelle gehört zum Lobgesang des Zacharias, der sich aus atl. Reminiszenzen zusammensetzt. Der Verfasser lehnt sich also terminologisch offensichtlich an LXX an u. meint ideologisch den Sinaibund. Anders liegen die Dinge bei den Abendmahlsstellen. Auch sie benützen die Terminologie der LXX, d. h. καινὴ διαθήκη = neues Testament, aber indem sie gleichzeitig auf das alte Testament (Jer. 31, 31) Bezug nehmen, stellen sie die neue δ. neben die alte des Sinaibundes (vgl. das gleiche Zeremoniell der Bundesschließung). Man kann diese Nebeneinanderstellung jedoch nur aus dem Ganzen der Überlieferung verstehen, d. h. aus der Idee des Reiches Gottes, die durch den Gottesgedanken Jesu zur Idee einer Vertragsreligion in Gegensatz steht (zB. Leidensproblem). Der Gottesgedanke Jesu

läßt die Vorstellung eines vertragschließenden Gottes nicht zu. Deshalb ist die καινὴ διαθήκη keine Erneuerung des Sinaibundes wie Jer. 31, 31 sie in Aussicht stellt, sondern dessen Aufhebung. Insofern kann man innerhalb der Jesusbotschaft der Evangelien überhaupt nicht mehr wie das AT von ‚Bund' oder ‚Vertrag' reden. Aber auch ‚Testament' reicht bei weitem nicht aus, das schöpferische Handeln Gottes im Christusereignis auch nur annähernd zu beschreiben u. auszudrücken, was mit der ‚Königsherrschaft Gottes' gemeint ist. Die καινὴ διαθήκη der Evangelien steht deshalb gleichzeitig im Gegensatz zur b'rît des AT u. in Spannung zur διαθήκη der LXX. So haben wir es hier mit einem Begriffswandel der letzteren durch die Christusoffenbarung zu tun.

b. Paulus. Erst Paulus sucht den Begriff διαθήκη für die christl. Botschaft zu erschließen. Er verwendet das Wort häufiger u. gebraucht es sowohl im Singular (Gal. 3, 15. 17; Rom. 11, 27; 1 Cor. 11, 25; 2 Cor. 3, 6. 14) wie auch im Plural (Rom. 9, 4; Eph. 2, 12; Gal. 4, 24), u. zwar letzteres nicht nur im Blick auf die Geschichte Israels (Rom. 9, 4), sondern auch in der Zusammenschau der alten u. neuen δ. (Gal. 4, 24; Eph. 2, 12). Paulus übernimmt also gleichfalls den Sprachgebrauch der LXX. Aber auch bei ihm reicht die ursprüngliche Bedeutung von διαθήκη = Testament nicht aus, um die ganze Fülle der für ihn mit dem Damaskus-Ereignis beginnenden Christusoffenbarung einzufangen. Zunächst ist zu beachten, daß er den Begriff δ. = Testament ausdrücklich auswertet (Gal. 3, 15. 17), um die Gabe Gottes in Christus, wenigstens nach einer Seite, nach der Seite der Letztgültigkeit u. Unumstößlichkeit eines jeden Testaments, zur Darstellung zu bringen. Dabei vermeidet er es, diese Gedanken auch auf die alte διαθήκη zu beziehen. Allein, das alles ist zunächst nur etwas Formales oder gar Negatives. Es bekommt erst dadurch seinen besonderen Inhalt u. Sinn, daß Paulus die in Christus erfolgte Verheißung unter Ausschaltung der eigentlichen b'rît vom Sinai (3, 17f) mit der dem Abraham gegebenen ‚testamentarischen' Zusage in eins setzt. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß er diese alte u. die neue διαθήκη, Moses u. Christus, einander antithetisch gegenüberstellt, als Knechtschaft u. Freiheit (Gal. 4, 24), Buchstabe u. Geist (2 Cor. 3, 6), Verhüllung u. Offenbarung (2 Cor. 3, 14). Das ist derselbe Gegensatz wie zwischen Gesetz u. Evangelium bzw. wie zwischen Werk u. Glaube. Diese Auffassung sprengt für die christl. Botschaft nicht nur die Vorstellung der b'rît, sondern ebenso die Vorstellung der διαθήκη. Der Christusverkündigung des Apostels entsprechend, ist daher das Handeln Gottes mit der Menschheit treffender durch καινὴ κτίσις (2 Cor. 5, 17) als durch καινὴ διαθήκη wiedergegeben. Κτίσις ist ungleich mehr als b'rît = Vertrag sowie als διαθήκη = Testament, Verheißung oder Ähnliches. Zusammenfassend kann gesagt werden: Paulus verwendet διαθήκη 1. formal als Vergleich oder Gleichnis in der Bedeutung ‚Testament', wobei das Tertium die Unabänderlichkeit eines jeden Testamentes ist; 2. inhaltlich, u. zwar a) als b'rît für den Sinaibund, b) in einem durch das Christusereignis umgewandelten Sinne, der sowohl zu der atl. b'rît im Gegensatz als auch zu der Vorstellung eines Testamentes in Spannung steht. So wird inhaltlich der Begriff διαθήκη aufgespalten.

c. Hebräer-Brief. Auch der Hebräer-Brief redet wie die Evangelien u. Paulus von der καινὴ διαθήκη (8, 1/13; 9, 15; 10, 16f), u. zwar steht dieser Begriff im Mittelpunkt seiner Theologie, während er in den übrigen Schriften des NT mehr oder weniger am Rande auftaucht. Auch er bedient sich damit der Terminologie der LXX. Die Frage ist aber auch hier, was der Verfasser darunter versteht. Charakteristisch für Hebr. ist, daß auch der Sinaibund als ‚Testament' aufgefaßt wird. Nur so gewinnt 9, 15/22 Sinn (v. 15: πρώτη διαθήκη). Der Verfasser stellt die b'rît des Moses u. das Werk Christi einander als das alte u. neue Testament gegenüber. Das Tertium dabei ist aber, im Unterschied zu Paulus, nicht die Unumstößlichkeit eines letzten Willens, sondern die Notwendigkeit des eingetretenen Todes dessen, der ein Testament gemacht hat (10, 29). Damit begründet der Verfasser allegorisch-parabolisch die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu. Die καινὴ διαθήκη tritt erst durch den Tod Jesu in Kraft. Das fordert jedes Testament, u. auch die πρώτη διαθήκη ist nicht ohne Blut gestiftet worden. Es besteht keine Veranlassung, an anderen Stellen διαθήκη anders zu übersetzen. Besonders da, wo Hebr. auf Jer. 31, 31f zurückgreift (8, 8/13; 10, 16/18), bleibt er im Bereich der Testamentsvorstellung. Er spricht in diesem Zusammenhang von dem Werk Christi als dem ‚besseren Testament' (8, 6;

vgl. 7, 22) u. stellt gleichfalls die erste u. zweite διαθήκη einander gegenüber (8, 7; vgl. 12, 24). Dadurch wird, wie in LXX, die b'rît zur διαθήκη, zum Testament, d. h. sie wird hellenisiert. Diese Gegenüberstellung der beiden Testamente, welche sich für die gesamte Theologie des Hebr. als grundlegend erweist, bedeutet jedoch einen Unterschied, nicht Gegensatz, zwischen dem Alten u. dem Neuen Testament, welcher gleichfalls den ganzen Brief durchzieht. Es ist der Unterschied von Schatten u. Wirklichkeit, Abbild u. Wesen, der nicht ohne griechische Einflüsse verstanden werden kann. Dieser Unterschied ist etwas anderes als der von Paulus gesehene Gegensatz von Knechtschaft u. Freiheit usw. Es ist der Unterschied von unzulänglich u. beständig (13, 29), von vorläufig u. ewig. Der Inhalt aber, der Heilsweg, ist für Hebr. grundsätzlich in beiden ‚Testamenten' der gleiche! Dadurch kommt es im Hebr. zu einer Angleichung des Evangeliums an die jüd. Kultfrömmigkeit u. in diesem Sinne zu einer Judaisierung des Begriffs διαθήκη mit Hilfe griechischer Vorstellungen. – Ursprünglich als Ausdruck der Auseinandersetzung der jüd. Religion mit dem griech. Geiste zu verstehen, wurde δ. später einerseits christianisiert (Evangelien, Paulus), anderseits judaisiert (Hebr.).

d. Übrige Schriften des NT. Die übrigen Schriften des NT sind für δ. unergiebig u. bieten keine neuen Gesichtspunkte. Es kommen in Frage Act. 3, 25 (υἱοὶ τῆς διαθήκης); 7, 8 (διαθήκη περιτομῆς) u. Apc. Joh. 11, 19 (ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης). An allen diesen Stellen wird δ. für die atl. b'rît gebraucht, u. das Christusgeschehen wird als Erfüllung der Verheißung des Bundes dargestellt (Act. 3), ohne nähere theologische Spezifizierung. Auch hier ist der Sprachgebrauch der LXX bestimmend geworden, während von einem Gegensatz oder auch nur von einem Unterschied zwischen der neuen u. der alten δ. nichts sichtbar wird. Die Verwendung des Wortes ist jedoch zu spärlich, als daß Näheres gesagt werden könnte.

II. Außerkanonische Literatur. Von der außerkanonischen christl. Literatur kommt vor allem der Barnabasbrief in Frage. Zwar taucht δ. auch in 1 Clem. einige Male auf (15, 4; 35, 7), aber nur in Zitaten aus dem AT (Ps. 77, 37; 49, 16 LXX) für b'rît, so daß daraus nichts weiter zu entnehmen ist, als daß der Verfasser LXX benutzt hat. Anders bei Barn., der sich in den cc. 4/14 ausdrücklich mit der δ. als Problem beschäftigt. Das Wort kommt mehr als ein dutzendmal vor (c. 4. 6. 9. 13. 14), außerdem zweimal διατίθεσθαι, u. zwar das eine Mal in Verbindung mit δ. u. das andere Mal in Verbindung mit δικαιώματα Gottes (c. 14. 10). Besondere Beachtung verdient die Wendung ἐκ τῆς διαθήκης τινὸς εἶναι (c. 9), sowie κληρονόμον τῆς διαθήκης κυρίου (c. 6. 13). Das Problem, mit dem sich der Verfasser beschäftigt, ist die Frage, ob die göttliche δ. den Christen mit den Juden gemeinsam ist oder nicht, bzw. ob der Moses-Bund den Israeliten gegeben sei oder den Christen (c. 4. 13. 14). Darin steckt die andere Frage, ob der Moses-Bund u. das Werk Jesu identisch sind oder nicht. Das die theologische Auseinandersetzung des Paulus bestimmende Problem des Heidenchristentums gilt offensichtlich als in seinem Sinne gelöst. Es handelt sich nur um die Frage des Judentums sowie um judaisierende Tendenzen, u. es wird deutlich, daß diese abgewehrten Tendenzen mit dem Abfall Israels von der δ. des Moses, wie er bereits Ex. 32 in die Erscheinung trat (c. 4. 14), zusammenfallen. – Der Gesamtbefund des Barn. ergibt Folgendes: 1. Wie das NT folgt auch Barn. dem Sprachgebrauch der LXX in theologischer Selbständigkeit (c. 9), d. h. er verwendet für die b'rît vom Sinai ausschließlich das Wort διαθήκη, nicht συνθήκη. 2. Im Unterschied zum NT aber weiß er nichts mehr von einem Gegensatz oder Unterschied der δ. Jesu gegenüber der Moses-δ. Für ihn sind beide wesenhaft identisch. Gott hat von Anfang an mit dem Werk des Moses nichts anderes im Auge gehabt wie mit dem Werk Jesu. Die Christen sind es, die er in das Gelobte Land geführt hat (c. 6). Es gibt also nur eine δ., die δ. des Geistes; auch Moses hat ἐν πνεύματι geredet (c. 10). Der Verfasser redet deshalb nicht von einer alten u. einer neuen δ., wie er auch nicht auf Jer. 31 Bezug nimmt, sondern auf Ez. 36. Die Fragestellung ist vielmehr die, wem diese eine δ. gehört (c. 4. 13), wem sie mit ihrer Verheißung gegeben ist (c. 5. 14). Sie war Israel gegeben, aber ‚jene' waren nicht würdig (c. 14), sie hatten sie vollständig (εἰς τέλος) verloren (c. 4), u. Moses hatte auf Gottes Geheiß sie ihnen wiedergenommen, um ihres Abfalls willen (c. 14)! Mit Bezug darauf redet der Verfasser von einem λαὸς καινός (c. 5), von einem ἀνακαινίζειν ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν (c. 6; vgl. c. 12), aber nicht von einer

διαθήκη καινή. Nicht der Bund hat sich geändert, sondern die Empfänger sind andere geworden! Diese Wandlung des Menschen ist das Werk Jesu. Darin liegt eine grundsätzlich andere Bewertung der δ. des Moses sowohl gegenüber Paulus wie auch gegenüber Hebr. Ermöglicht ist dieses christologische Verstehen der b'rît nur durch die Begegnung des griech. Geistes mit dem AT. Die Voraussetzung dazu bilden die LXX, in denen sich diese Verbindung bereits vollzogen hatte. Das Mittel dafür ist die allegorisch-figurative Auslegung des AT, durch die der tatsächliche Abstand der δ. Jesu von der b'rît des Moses verwischt wird (vgl. Philo). Im AT erkennt Barn., im umgekehrten Verhältnis wie Hebr., den Typos Jesu (c. 7. 8. 12. 13). Dieser Gedanke wird in mannigfacher Weise variiert. Das NT ist im AT präfiguriert, der geistliche Sinn im Wortsinn. Diesem Nachweis gelten die cc. 7/16. Nur mit Hilfe dieser christologischen, d. h. einer unrealistisch-idealistischen Schriftauslegung des AT konnte die These des Barn. durchgeführt werden, daß einerseits der Moses-Bund u. das Werk Jesu identisch sind, anderseits jedoch diese eine göttliche δ. Juden u. Christen nicht gemeinsam ist. Διαθήκη ist für Barn. einfach der Ausdruck des von Anfang an u. für alle Zeiten gleichen göttlichen Heilswillens. Der Bezug auf die Letztwilligkeit u. Unumstößlichkeit, wie sie in dem Wort ‚Testament' zum Ausdruck kommen, ist verstummt. Die religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen dem Evangelium u. dem AT, die in der von LXX eingeleiteten sprachgeschichtlichen Entwicklung von b'rît = διαθήκη ihre Grundlage hat, kommt bei Barn. zu einem vorläufigen Abschluß, dessen Bedeutung in der allgemeinen Bedeutung, die dieser Brief in der alten Kirche hatte, ans Licht tritt. Die einzelnen Stufen jener religionsgeschichtlichen Entwicklung, bis hin zum christologischen Verständnis der b'rît, sind aus den vorstehenden Ausführungen leicht abzulesen, ebenso die Tendenz, den geschichtlichen Gegensatz zwischen NT u. AT abzuschwächen oder auszugleichen. Eine neue Situation wurde erst durch Luther geschaffen, indem dieser unter dem Einfluß des Humanismus, der den Weg zu den hebr. Quellen öffnete (Reuchlin, Joh. Forster), sich von den LXX frei machte u. in seiner Bibelübersetzung auf den Urtext zurückging. Dadurch erhielt b'rît seine Bedeutung ‚Bund' zurück u. das ntl. Wort διαθήκη blieb ‚Testament'. Diese Dinge können hier jedoch nicht weiterverfolgt werden.

Bauer, Wb. s. v. – J. Behm, Der Begriff d. im NT (1912); Art. δ. B. Der griech. Begriff δ.: ThWb 2, 127/37. – E. Lohmeyer, Diatheke (1913). – G. Quell, Art. δ. A. Der atl. Begriff b'rît: ThWb 2, 106/27. *H. Pohlmann.*

Diatribe.

A. Nichtchristlich. I. Vorgeschichte. Infolge der ungeheuren Taten der Könige Philipp u. Alexander v. Makedonien, die Welten zertrümmerten u. eine völlig neue Ordnung der Dinge heraufführten, steht der griech. Mensch vor einer ganz neuen Lage. Sein Vaterland, der griech. Stadtstaat, die Polis, die bis dahin allein oder im Bunde mit ihresgleichen ihre Freiheit u. Selbständigkeit gegen jedermann behauptet hatte, hat aufgehört, etwas zu bedeuten; sie ist ein untergeordneter Bestandteil im Reich des allmächtigen Makedonen oder eines seiner Diadochen geworden; es besteht keinerlei Hoffnung, den zermalmenden Gang der Dinge jemals wieder rückgängig zu machen. Mit dem Untergang der griech. Stadtstaaten hat aber auch die seelische Verankerung des griech. Menschen in seiner Polis, die die Götter der Väter bis dahin vor jeder Gefahr behütet u. bewahrt hatten, ihren festen Halt verloren. Der Glaube an das Walten der Himmlischen, der Themis u. Nemesis vor allem, die letzten Endes auch im Leben der Völker walten, überhaupt der Glaube an das, was wir Heutigen eine ‚sittliche Weltordnung' nennen, ist in den Herzen von tausend u. abertausend griechischen Menschen zerbrochen. Nur die Tyche, der blinde Zufall, u. die rohe Gewalt scheint ihnen nunmehr auf Erden zu herrschen. Verzweifelt sucht die griech. Seele nach einem festen ‚Standpunkt', nach neuen ewig gültigen Maßstäben für ihr Denken u. Handeln; denn ohne solch festen Standpunkt ist es für den Menschen auf die Dauer unmöglich, sein inneres Gleichgewicht zu bewahren. Alle hellenistischen Philosophien (die Stoa wie Epikur, die Kyniker so gut wie die Kyrenaiker, ja selbst die Skeptiker) haben daher, trotz grundlegender Unterschiede in ihren Weltanschauungen,

doch das gleiche Bestreben, dem Menschen die innere Freiheit u. den Frieden der Seele, die *Eudaimonia, wiederzugeben. *Autarkie u. *Apathie des Weisen lehren sie alle. Es gilt, die innere Freiheit u. die Gemütsruhe des Individuums zu behaupten oder wiederzugewinnen, nachdem die Freiheit u. Selbstherrlichkeit der griech. Polis für immer vernichtet ist. Ungezählte Herzen, die den Glauben an die alten Götter verloren haben, wenden in ratloser Not ihre Blicke nach der einzigen Helferin, die es noch auf Erden zu geben scheint, der Philosophie. Diesem tiefsten ethisch-religiösen Bedürfnis des griech. Menschen kommen alsbald die Philosophen entgegen, d. h. gewisse Gruppen unter ihnen, deren Philosophie infolge ihrer verhältnismäßig einfachen Grundvoraussetzung u. des darauf errichteten Lehrgebäudes geeignet ist, nicht nur von einzelnen Auserlesenen, sondern von breiten Massen des Volkes innerlich aufgenommen zu werden. Vor allem sind dies Kyniker u. Stoiker. Diese treten jetzt allenthalben als eine Art von Erweckern auf, die eine völlige Umwertung aller herkömmlichen Werte u. ein festes, unzerstörbares Hochziel, ein τέλος τοῦ βίου, verkünden, zu dessen Erlangung jeder, der guten Willens ist, die Kräfte in sich selber birgt. Dem tiefsten seelischen Bedürfnis der Massen kommt alsbald eine ‚Massenpropaganda' entgegen. Es treten Volksredner auf, die nicht über politische, sondern über moralphilosophische Dinge sprechen, ‚Popularphilosophen', Männer, die eine ‚Philosophie für jedermann' predigen, Männer, die dem griech. Menschen angesichts der von Grund aus veränderten Weltlage Wegweiser sein wollen zur inneren Selbstbehauptung gegenüber dem chaotischen Wandel der Erdendinge, zum sicheren Hafen der Eudaimonia, aus dem sie kein Schicksalsschlag jemals vertreiben kann.

II. Begriff u. Eigenart. Die Form, in der diese Massenpropaganda auftritt, in der ihre Träger sie an den griechischen Menschen heranbringen, ist die sog. Diatribe (διατριβή), ein Wort, das zunächst das Verweilen an einer Örtlichkeit oder bei einer Sache, daher dann die Beschäftigung mit etwas, insbesondere mit geistigen Dingen, bedeutet. Im techn. Sinn ist das Wort belegt in der Subscriptio der ältesten Hs. des Epiktet (vgl. die Ausg. von Schenkl[2] [1916]). Diese Diatriben setzen also einen Sprecher, den ‚Philosophen', voraus u. eine mehr oder weniger große Schar von Menschen, ein Publikum, das ihnen zuhört. Die D. ist also von Hause aus durchaus keine Literaturgattung, sondern eine besondere Art mündlicher Propaganda, die sich an breiteste Massen, zumal in den größeren Städten des östlichen Mittelmeergebietes, wendet. Aber ihre Form u. ihr Inhalt haben von vornherein einen ganz bestimmten Charakter.

a. Form. Wilamowitz (Antig. 307) hat die These aufgestellt, daß die ‚Form' dieser D. durch eine Kreuzung des philosophischen *Dialogs u. der rhetorischen Prunkrede (ἐπίδειξις) entstanden sei. So stark rhetorische Elemente die hellenistische D. aufweist, so scheint doch ihr historischer Zusammenhang mit dem philosophischen, d. h. dem sokratischen Dialog, sehr zweifelhaft. Schon deshalb, weil die Form des Dialogs, die Platon als Werkzeug für die tiefdringendsten philosophischen Untersuchungen geschaffen hatte, sich zu einer Propaganda von Gedanken vor breiten Volksmassen überhaupt nicht eignete. Was in der hellenistischen D. nach Rudimenten eines Dialogs aussieht, erklärt sich daher einfacher als beliebtes Kunstmittel schon altgriechischer Rhetorik (d. h. eines Gorgias u. seiner Schüler), die dann in der älteren griechischen (vorplatonischen) Prosa allgemeine Aufnahme gefunden haben. Die D. hat also die Form einer zusammenhängenden propagandistischen, d. h. Wirkung beabsichtigenden u. Wirkung erzielenden Rede. Und gerade wegen ihrer propagandistischen Absicht bedient sie sich, zumal in literarischer Stilisierung, einer großen Reihe rhetorischer Kunstmittel. Besonders charakteristisch ist die durch ein ἀλλά oder φησί oder dergl. beliebte Einführung eines fingierten Zwischenredners, den der Sprecher meistens die Ansicht der Masse, die communis opinio, vorbringen läßt, um sie alsbald kurz u. bündig, oft in sehr drastischer Form, zu widerlegen. Aber die Gründer der D. als Literaturgattung, die sicher stark durch altkynische Schriften beeinflußt waren, haben noch ganz andere Kunstmittel der Rhetorik verwendet, um die Aufmerksamkeit der Masse immer aufs neue zu fesseln. So werden abstrakte Begriffe, wie zB. die ‚Verhältnisse' (τὰ πράγματα) oder der Zufall personifiziert u. als Dichter eines Dramas hingestellt, das das Menschenleben bedeutet; es werden Vergleiche aus Natur- u. Kulturleben, frappante historische Anekdoten, Bonmots (ἀποφθέγματα) von Helden des Geistes oder der Tat vorgetragen; es werden

Beispiele aus dem praktischen Leben gebracht, aber auch Personen der hohen Poesie eingeführt, die der Sprecher redend auftreten läßt, um sie dann abzufertigen; ferner werden Dichterzitate (aus Homer, Theognis, der Tragödie u. Komödie) eingeflochten. Andererseits begegnet oft massenhafte Häufung kurzer, schlagender rhetorischer Fragen, die das Nachdenken der Masse erregen sollen; beliebt sind scharfe Antithesen. Dabei bedient man sich im allgemeinen der Sprache der κοινή, der Umgangssprache, freilich, je nach der Natur des Sprechers, mit mehr oder weniger großer Neigung nach der vulgären Ausdrucksweise der Masse hin. Meistens werden nur kurze, leicht übersichtliche Sätze gebildet. Diese ältere D., von der zuerst Wendland, der umfassendste u. tiefgründigste Erforscher dieser Literaturgattung u. ihrer Zeit, eine jüngere, erst in der röm. Kaiserzeit auftretende, unterschieden hat, ist durchaus kein akademischer Lehrvortrag gewesen, sondern eine durch vielerlei Kunstmittel der Rhetorik gewürzte Volkspredigt, die keineswegs nur belehren u. bessern, sondern zugleich unterhalten u. ab u. an auch belustigen will (ridentem dicere verum: Horat. sat. 1, 1, 24).

b. Gegenstände. Die Gegenstände dieser Volksreden aber sind durchweg moralphilosophischer Art; ihre Themen haben vielfach geradezu stereotypen Charakter u. werden immer u. immer wieder behandelt, im 3. Jh. vC. so gut wie im 2. nC. Solche Themen sind zB.: Armut, Verbannung, Alter, Tod (Dinge, die gemeiniglich als die gefürchtetsten Übel gelten); aber auch die Sinnenlust (ἡδονή), ihr Wesen u. ihre Gefahren; der πόνος als Mittel zur Gewinnung der καρτερία u. ἀνδρεία; ganz besonders aber, zumal in der stoischen D., die Herkunft u. Bestimmung des Menschen, die in ihn durch die Gottheit gelegte, allein wichtige Aufgabe; ferner die Autarkie des Weisen, die Apathie, d. h. Freiheit von Affekten u. Leidenschaften; nicht zuletzt der steile, aber sichere Weg, der zur Eudaimonia emporführt, die nur durch ein wahrhaft sittliches Leben erworben werden kann.

III. Bedeutung. Daß die Eudaimonia durch den Menschen selbst u. ohne die Hilfe einer Gottheit errungen werden kann, das ist, zumal weder Kyniker noch Stoiker an der absoluten Willensfreiheit des Menschen zweifeln, für all die Sittenprediger der D. ein keines Beweises bedürftiges Axiom. Dabei haben die Prediger dieser D., deren Mehrzahl auf keinerlei Originalität der Gedanken Anspruch macht, sondern nur älteres Gedankengut in neuer Form weitergibt u. erläutert, zugleich den Kampf gegen jede Art von Aberglauben geführt (*Superstitio). Aber infolge ihrer Umwertung aller Werte, die einst schon Sokrates, auch darin ein Bahnbrecher, vertreten hatte, kämpfen sie auch gegen jede Art herkömmlicher Werturteile (die ja nur δόξαι sind), wie sie andererseits positiv mit stärkstem Nachdruck ein wahrhaft sittliches Lebensideal aufgestellt u. die ethischen Grundbegriffe, Pflichten wie Tugenden, u. ihre Gegenbilder, in das Bewußtsein breitester Massen hineingetragen haben. Diejenigen von ihnen, die unter den vielen Scheinphilosophen (Sophisten), scheinheiligen Heuchlern u. elenden Schmarotzernaturen als tiefernste Charaktere hervorragen, haben ihre Mitmenschen mit stärkstem Nachdruck immer aufs neue zur Einkehr in sich selbst, zum Nachdenken über die Urgründe wahren Glücks u. die wahre Bestimmung des Menschen, zur Umkehr von dem breiten Wege der Masse, ja zu innerer Wiedergeburt u. zu einem nach immer höherer Vollkommenheit strebenden Leben der Tugend, d. h. der Sittlichkeit, aufgerufen. Diese Philosophen, d. h. hier die Stoiker, legen aber auch einen neuen u. festen Grund für eine ‚Weltanschauung', bei der sich der innerlich entwurzelte Mensch nach all den Erschütterungen der Alexanderzeit wieder beruhigen kann: sie retten die Möglichkeit, den Lauf der Welt u. insbesondere den scheinbar so widersinnigen Gang der irdischen Ereignisse als sinnvoll zu betrachten, durch ihre Logoslehre u. Theodizee (W. Capelle, Zur antiken Theodizee: ArchGeschPhilos 20 [1907] 173/195).

IV. Vertreter. Von Denkmälern der ältesten, d. h. der hellenistischen D. besitzen wir nur eine Reihe größerer Fragmente eines gewissen Teles, der aus Megara stammt, um die Mitte des 3. Jh. vC. gelebt u. gepredigt hat. Er ist eine geistig durchaus untergeordnete, wenn auch moralisch achtbare Persönlichkeit. Seine historische Bedeutung hat zuerst Wilamowitz erkannt u. in hellstes Licht gestellt. Aber dieser Teles hat in allen Hauptsachen, wie zuerst Hense in den Prolegomena seiner mustergültigen Ausgabe ([2]1909) ebenso eindringend wie besonnen erwiesen hat, was Gedanken u. literarische Form anbetrifft, in der Hauptsache nur die D. des weit originelleren Bion v. Borysthenes (griech. Stadt an der Mündung

des Dnjepr) benutzt; von diesen können wir uns, vor allem dank Henses Forschungen, ein höchst anschauliches Bild machen. Wendland hat Bion geradezu für den Schöpfer der hellenistischen D. erklärt, wogegen Wilamowitz (Griech. Lit. 98) mit Recht gewisse Bedenken erhoben hat. Von Bion, der in der Geschichte der antiken D. auf alle Fälle eine starke Nachwirkung gehabt hat, handelt eine Vita bei Diog. Laert. 4, 46ff, die im Kern übrigens eine bösartige Invektive gegen ihn ist (vgl. Rohde, Roman 249f; Hense² LVIIIff). Danach hat B. als Lehrer in der Philosophie den Akademiker Krates gehabt (vgl. auch Ind. Acad. Herculan. 62, 30f Mekler); er hat sich dann der kynischen Sekte angeschlossen u. hat später den Kyrenaiker Theodoros Ἄθεος u. schließlich den Peripatetiker Theophrast gehört. Daher ist auch Bions moralphilosophischer Standpunkt, soweit von einem solchen die Rede sein kann, nicht eindeutig. Doch dürfte es, vor allem auf Grund der Fragmente bei Teles, der Wahrheit am nächsten kommen, wenn man ihn als Kyniker ansieht, der freilich seinen Kynismus infolge kyrenaischer Einflüsse stark verfälscht, um nicht zu sagen: verwässert hat (vgl. auch Hense² LXXVIIIf). Auch sein Charakter, wie er sich in seiner allgemeinen Lebensauffassung u. Lebensführung verrät (skrupellose Päderastie), zeigt kyrenäische Züge, vor allem eine deutliche Leichtfertigkeit. Gerade der ‚Stil' seiner D. ist für ihn charakteristisch. Er verwendet mit ungewöhnlicher Virtuosität alle Kunstmittel des gewiegten Rhetors, trägt aber dabei, seiner niedrigen Herkunft entsprechend, kein Bedenken, φορτικὰ ὀνόματα zu verwenden, d. h. oft geradezu vulgäre Ausdrücke; ja er scheut sich nicht, vor seinen Hörern gelegentlich selbst ekelhafte, insbesondere obszöne Dinge unverhüllt zur Sprache zu bringen, die ästhetischer wie ethischer Takt schlechthin verbieten würden. Im Hinblick auf seinen buntschillernden Stil u. den mangelnden Ernst seiner Rede, mag diese auch unzweifelhaft Witz u. Geist verraten (‚perquam ingeniosus': Hense² XCVII) u. für die breite Masse stets kurzweilig u. amüsant gewesen sein, haben ernste Denker wie Theophrast u. Eratosthenes über ihn das vernichtende Urteil gefällt, daß er zuerst der Philosophie das Gewand einer Dirne (ἀνθινά) angezogen habe (vgl. Hense² LXX. LXXX. XCVII. CXIf). In Wahrheit wird man B. daher gar nicht als Philosophen bezeichnen dürfen, wie denn schon Zeller 2, 13, 342₂ mit sicherem Blick über ihn urteilt: ‚Mehr witziger Literat als Philosoph' (ganz ähnlich auch Praechter¹² 433); man wird ihn höchstens als ‚Popularphilosophen', besser noch als eine Art ‚Sophisten' bezeichnen dürfen, wie er auch öfter in unseren Quellen genannt wird (vgl. Hense² LXXV). Dem entspricht, daß er keine ‚Schule' hat, sondern von Ort zu Ort wandert u. Geld für seine Vorträge nimmt. Auch sein quasi moralphilosophischer Standpunkt ist in Wahrheit ein kaum haltbarer Kompromiß. – Von dieser Art von D., die im übrigen einen durchaus durch die Persönlichkeit Bions bestimmten, d. h. ganz individuellen Charakter hatte, der sich kaum nachahmen, geschweige denn kopieren ließ u. sicherlich ohne jede tiefere sittliche Einwirkung auf seine Hörer blieb, konnte unmöglich eine große geschichtliche Wirkung ausgehen, zumal es dem Autor selber mit seinen Lehren gar nicht so ernst war u. das Grundmotiv seiner öffentlichen Betätigung keineswegs idealer Natur ist, wie ihm denn auch jedes Bewußtsein einer höheren Mission fehlt. Nicht Bion (geschweige denn seine literarischen Ausbeuter) ist daher der Schöpfer der D., die eine weltgeschichtliche Wirkung haben sollte. Das ist vielmehr die D. jener Männer, die dreihundert Jahre später von dem ungeheuren Verfall jeder wirklichen Sittlichkeit, zumal in der röm. Kaiserzeit, auf das tiefste erschüttert, mit ungeheurem Ernst, fast möchte man sagen: mit dem Ernst des echten Propheten, die Menschen aus ihrer grauenhaften Verlotterung aufzurütteln, zu erwecken u. zur Umkehr auf ihrem Pfade des Verderbens zu bewegen suchen. Sie tun es, indem sie den Menschen das Wesen wahrer Sittlichkeit klarmachen, die nur durch völlige Abkehr von ihrem bisherigen Treiben, ihren bisherigen δόξαι, möglich ist. Nur diese von tiefstem unerbittlichem Ernst, von unbestechlicher Ehrlichkeit gegen sich wie gegen ihre Mitmenschen erfüllten Männer, die sich selber in einer Welt schwersten sittlichen Verfalls als Sendboten der Gottheit fühlten, Männer, wie ein Musonius u., allen voran, ein Epiktet, konnten der D. nach Form u. Inhalt den Charakter, d. h. den geistigen Gehalt, geben, der ihr eine weltgeschichtliche Wirkung auf die gesamte Folgezeit verbürgen sollte, Männer, denen die Sache, die begeisterte Propaganda für ihre hohen Ideale, alles, ihre eigene Person nichts war. Gerade der ungeheure Ernst, von

dem erfüllt sie ihren ‚Beruf' als Abgesandte Gottes selber ausüben (denn bei ihnen darf man wirklich das heute trivial gewordene Wort ‚Beruf' in seinem alten, hohen Sinne anwenden), ist das wahrhaft Entscheidende in ihrer Wirksamkeit. Sie vor allem sind es daher, deren Wirken u. Werke auf die altchristliche Verkündigung des Evangeliums nachhaltigen Einfluß haben sollten.

V. Reste. Von D. der hellenist. Zeit sind uns im Original, wenn auch nur im Auszug eines Theodoros, nur die von Hense edierten umfangreichen Bruchstücke des Teles erhalten, aus denen sich freilich, unter Berücksichtigung der anderen Bions D. benutzenden Autoren, der Typus der Bionischen D. mit voller Sicherheit bis ins Detail hinein rekonstruieren läßt. Aber schon mit Teles, d. h. mit der Zeit um 250 vC., reißt für uns die Tradition der antiken D. bis in das 1. Jh. vC. ab, wenngleich, wie schon Wendland mit Recht betont hat, an dem ununterbrochenen Fortleben der mündlichen wie der schriftlichen D. nicht zu zweifeln ist. Aus der röm. Periode besitzen wir dann große u. wichtige Bruchstücke von D. des Musonius (der 65 nC. vom Kaiser Nero verbannt wurde), vor allem aber einen großen Teil der von seinem Hörer Arrian aufgezeichneten D. des Epiktet (vier von den acht Büchern der Arrianischen Niederschrift). Gerade diese D. des Epiktet geben uns ein völlig lebenswahres, wundervoll anschauliches Bild der späteren D. (vgl. *Epiktet). Es sind aber auch, wie die Forschung der letzten fünfzig Jahre ergeben hat, in der uns erhaltenen Literatur vielfach uns verlorene D. der Hellenistenzeit benutzt worden, so insbesondere die des Bion bei Plutarch, Epiktet, Lukian, Philo, Synesios u. in der röm. Literatur insbesondere bei Cicero, Horaz u. Seneca. Doch fehlt bis jetzt eine wissenschaftliche Fragmentsammlung von Bions D., für die aber durch Henses Sammlung der Fragmente des Teles schon die feste Grundlage geschaffen ist. Beispiele der jüngeren heidn. D. der Römerzeit haben wir, abgesehen von Fragmenten des Kynikers Demetrius, eines Zeitgenossen Senecas, nächst Musonius u. Epiktet insbesondere in manchen Reden des Dion u. des Maximus von Tyrus, sowie in der röm. Literatur vor allem bei Seneca (über den Stilunterschied in der älteren u. jüngeren D. vgl. insbesondere Wendland, Kult. 80).

B. Christlich. I. Zusammenfassende Charakteristik der vorchristlichen D. Die wichtigsten Eigentümlichkeiten der griech.-röm. D. (vgl. A) lassen sich wie folgt zusammenfassen:

a. Definition. Die D. ist eine philosophische Unterweisung volkstümlichen Charakters mit vorwiegend ethischem Inhalt.

b. Struktur. In ihrer Anlage ist die D. ein fingierter Dialog mit einem anonymen Gesprächspartner. Daraus ergeben sich folgende Eigentümlichkeiten: 1. Der Partner wird in stereotypen Wendungen angeredet. 2. Der Redner läßt sich im allgemeinen leicht widerlegbare Einwände machen. 3. Fragen u. Antworten lösen sich ab (Katechismus-Stil). 4. Personifizierte Abstraktionen werden eingeführt oder angeredet. 5. Mythologische Helden (zB. Odysseus u. Herakles) oder weise Männer (zB. Diogenes) werden aufgeboten.

c. Form. Die D. bedient sich der einfachsten u. ausdrucksvollsten Kunstmittel der klassischen Rhetorik. Hierzu gehören folgende Züge: 1. Einfacher, parataktischer Stil. 2. Isokola, Parallelismus, Antithesen. 3. Starker Wortreichtum, Listen von Wörtern (zB. Tugenden u. Laster). 4. Imperativische, mahnende, pathetische oder ironische Ausdrucksformen. 5. Familiärer Ton, Wortspiele, Scherze, Derbheiten, Kynismen. 6. Vergleiche aus der Natur oder dem Menschenleben, gelegentlich mit eingehenden Beschreibungen. 7. Anführung von Versen berühmter Dichter. 8. Anekdoten, Bonmots, historische Exempla.

d. Inhalt. Die Verfasser von D. lieben es, ein bestimmtes Repertorium von Themen aus der philosophischen Elementarethik abzuhandeln. Solche Themen sind zB.: ‚Der Ruhm ist kein Gut'; ‚Die Verbannung ist kein Übel'; ‚Man muß seine Bedürfnisse einschränken'. Vgl. den Katalog von 94 Themen (einige mit Varianten) bei Oltramare 44/65 (griech. Autoren) u. 263/92 (Seneca).

II. Volkstümliche D. Da die D. in der hellenist.-röm. Kultur, in deren Schoß sich das Christentum hauptsächlich entfaltete, höchst populär war, kam die älteste christl. Literatur, wie sie uns in den Schriften des NT u. der apostolischen Väter entgegentritt, ganz von selbst dazu, die Ausdrucksformen der D. zu verwenden; dies um so mehr, als diese ersten christl. Texte der volkstümlichen Kleinliteratur angehören, u. ihre Autoren nur über eine geringe oder mittelmäßige Bildung verfügten. Es handelt sich hier um

einen Fall von Kulturosmose, also von selbstverständlicher Nachahmung der Kultur der Umwelt: da auch die christl. Propagandisten sich an die Masse des Volkes wandten u. da auch sie eine Lehre zu entwickeln hatten, in der das ethisch-paränetische Element nicht weniger wichtig war als das historisch-dogmatische Kerygma, so sind sie den Bahnen der heidnischen Philosophen gefolgt, die in der Moralpredigt ebensosehr ihre Brüder u. ihr Gegenstück wie ihre Gegner oder Rivalen waren. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Rede des Paulus vor dem Areopag (Act. 17), Vorbild einer christl. Predigt, die sich an ein heidnisches Publikum wendet (vgl. zum Vorstehenden Wendland, Kult. 92f; Norden, Agn. Th. 3/140; Dibelius; Schmid). – Die D. hat die christl. Literatur auch auf indirektem Wege beeinflußt, nämlich durch Vermittlung des Judentums. Entstanden in einem bereits hellenisierten Palästina (wenn man auch Schneider, Geistesg. 74, nicht zu folgen braucht, der glaubt, daß Jesus in seiner Jugend in Galiläa die Lehren der aus der Dekapolis kommenden stoisch-kynischen Wanderprediger gehört haben könne), hat das Christentum sich in seinen Anfängen auf das Judentum der Diaspora gestützt, das noch tiefgreifender u. noch echter hellenisiert war als das palästinensische. Die jüd. Autoren gaben das Beispiel einer systematischen Verwendung der Methoden der D., wie das Werk Philos beweist (vgl. Wendland, Philo 8/67). Von hier aus versteht man den Ursprung so vieler diatribischer Elemente in den Texten des NT. Man kann sie selbst in den synoptischen Evangelien finden (Mt. 6, 26f; 11, 16f u. Par.); häufiger u. auffallender sind sie im paulinischen Corpus u. in der übrigen Briefliteratur, besonders im Jakobusbrief, der am meisten von einer D. an sich hat; häufig begegnen die Eigentümlichkeiten der D. auch bei den apostolischen Vätern, wie zB. bei Clemens v. Rom. – Es wäre leicht, beinahe jeden Paragraphen des oben aufgestellten Schemas der klassischen D. (B I) mit einer Vielzahl von Beispielen aus Texten der ersten Christengenerationen zu belegen; wir beschränken uns hier auf einige Proben. a. Moralische Paränese: Rom. 12/15; Gal. 5/6; Eph. 4/6. – b. 1. Fingierter Dialog, Apostrophen: Rom. 2, 1; 9, 19; 1 Cor. 15, 36; Jac. 2, 5. – 2. Einwände: Rom. 9, 19; 11, 19; 2 Cor. 10, 10 (hier das charakteristische φησίν). – 3. Fragen u. Antworten: Rom. 6, 1/19; Jac. 2, 18/22; 5, 13. – 4. Personifizierte Abstrakta: Rom. 10, 6/8; 1 Cor. 12, 15/20. – c. 1. Parataxe: Rom. 2, 21/22; 13, 7; 2 Cor. 1, 6. – 2. Parallelismen u. Antithesen: Rom. 12, 4/15; 1 Cor. 9, 19/22; 2 Cor. 4, 8/11. – 3. Aufzählung: Rom. 1, 29; 1 Cor. 6, 9/10; 2 Cor. 11, 26/27; 1 Clem. 35, 5. – 4. Imperative: Rom. 12, 14/15; 1 Cor. 11, 6; Gal. 5, 12. – 5. Ironie: 1 Cor. 4, 8; Gal. 5, 12; Phil. 3, 19. – 6. Vergleiche: 1 Cor. 9, 24/27; 2 Tim. 2, 4/6; Jac. 3, 3/6; 5, 7. – 7. Klassikerzitate: 1 Cor. 15, 33 (Menander); Tit. 1, 12 (Epimenides); vgl. Act. 17, 28 (Aratos). – 8. Exempla: 1 Clem. 55, 1. – d. Häufig wiederkehrende Themata: die Verbannung (Thema Oltramare nr. 19): 1 Clem. 5, 6; 54, 1 usw.

III. Gelehrte D. Bei dem im vorigen Abschnitt behandelten ältesten christl. Schrifttum ist es schwer, zu entscheiden, in welchem Ausmaß der Rückgriff auf die Technik der D. naiv u. unbewußt oder im Gegenteil beabsichtigt ist. Dagegen ist bei den christl. Autoren seit Mitte des 2. Jh. kein Zweifel mehr möglich. Mit den Apologeten, noch deutlicher mit Clemens v. Alexandrien u. seinen Zeitgenossen u. Nachfolgern, u. erst recht endlich mit den Vätern der nachkonstantinischen Zeit treten uns in den Kirchenvätern gebildete Männer gegenüber, die in den Schulen eine regelrechte u. vollständige Ausbildung empfangen haben, besonders in der Königin der Disziplinen, in der Rhetorik, die so tyrannisch Erziehung u. Kultur beherrschte (Marrou, Éduc. 268/282. 380/386). Bei Männern wie zB. Basilius v. Cäsarea oder Gregor v. Nazianz, die die Rhetorik 4, 5 oder 8 Jahre lang studiert haben, u. wie Augustinus, der sie 13 Jahre lang gelehrt hat, haben wir es mit geübten Technikern zu tun, die im vollen Besitz des ganzen Arsenals der literarischen Methoden der Antike sind u. darüber hinaus eine oft sehr genaue Kenntnis des gesamten Bildungsgutes besaßen, das durch die Werke der großen Schriftsteller u. Denker der heidnischen Literatur dargestellt wird. – Daß diese christl. Autoren die Technik der D. gekannt haben, kann um so weniger verwundern, als die D. elementare Kunstmittel verwandte, die jeder antike Gebildete seit seiner Kindheit in der Schule des Grammatikers u. des Rhetors geübt hatte. Mehrere Elemente unserer Zusammenstellung (B I) erscheinen nämlich im Programm der Vorbereitungsübungen zur Rhetorik, προγυμνάσματα, in die sich die beiden Schulstufen teilten (Marrou, Éduc. 238/242.

277f): Chrie oder Sentenz (c8), Vergleich (c6), Ethopoiie oder Prosopopoiie (b4), Beschreibung (c6), schließlich u. vor allem θέσεις, d. h. Diskussionen über ein Thema allgemeiner Bedeutung, die gerne die gleichen Gegenstände wie die D. aufgriffen (d). Vgl. hierzu Nock XVII/XVIII. Die Tatsache, daß die Kirchenväter von der Methodik der D., die sie so gut kannten, Gebrauch gemacht haben, ist ebensowenig verwunderlich, wie die andere, daß sie sich auch aller übrigen Teile der Rhetorik u. der literarischen Tradition der Antike bedienten. Ihr Verhalten in diesem Punkt entspricht nur der allgemeinen Haltung, die sie gegenüber der klassischen Kultur einnahmen (vgl. H. Fuchs, *Bildung: oben Bd. 2, 250/62). Und wenn es überhaupt ein Gebiet gab, in dem das heidn. Denken u. die heidn. Literatur kluge Beobachtungen u. Analysen, beredte u. überzeugende Gedankenentwicklungen angesammelt hatte, so war es sicher der Fall bei der praktischen Moral. Daher erklären sich die großen, in diesem Bereich beobachteten Anleihen. Die Väter haben sie um so unbedenklicher gemacht, als der Klassizismus, weniger empfindlich als die Romantik gegenüber den Werten der Originalität, die Methode der Nachahmung empfahl: alles, was ein Autor gesagt hat, kann ich mir aneignen, wenn es mir gut zu sein scheint; die Wahrheit ist kein Privateigentum. Durch die rhetorische Praxis der κοινοὶ τόποι, der loci communes, daran gewöhnt, dieselben allgemeinen Gedankenreihen wiederaufzunehmen, wie hätten da die Väter nicht die Themen der kynisch-stoischen Moral verwenden sollen, die sich teils so, wie sie waren, teils um den Preis leichter Änderungen, in die Lehre der evangelischen Ethik einfügen ließen? Es genügt, die Zusammenstellungen Oltramares durchzublättern, um zu sehen, wie viele dieser Themen von den christl. Ethikern wiederaufgegriffen worden sind. Als Beispiele wollen wir nachstehend zehn von diesen Themen ins Auge fassen. Es ergibt sich, daß sie fast alle von Clemens v. Alexandrien behandelt worden sind, u. zw. in den Büchern 2 u. 3 seines ‚Erziehers'; die Abhängigkeit des Clemens hinsichtlich der Tradition der D. ist also klar. Aber Clemens hat nicht nur die Themen, sondern, u. zw. manchmal wörtlich, auch die Art der Behandlung, den D. des röm. Stoikers Musonius Rufus, des Lehrers Epiktets, entlehnt: Oltr. nr. 30: Wir müssen in schlichter Weise unseren Bedürfnissen genügen: paed. 2/3, passim. – Oltr. nr. 31: Gegen die Maßlosigkeit im Essen: paed. 2, 1, 4f; 7, 3f; 11, 4; Muson. 18 B (99/102 Hense). – Oltr. nr. 31c: Gegen die ausgesuchte Küche: paed. 2, 2, 2f; 15, 1f; Muson. 18 A (95/97). – Oltr. nr. 31d: Sich des Fleisches enthalten: paed. 2, 11, 1; 15, 1; Muson. 18 A (95). – Oltr. nr. 31e: Sich des Weines enthalten: paed. 2, 19, 1f; Muson. 18 A (96). – Oltr. nr. 32a: Den Ehebruch meiden: paed. 2, 83, 1f; 97, 3; 100, 1; Muson. 12 (63/65). – Oltr. nr. 34: Gegen den Luxus im allgemeinen: paed. 2/3, passim. – Oltr. nr. 35: Gegen den Wohnungsluxus: paed. 2, 35, 3; Muson. 19 (107f). – Oltr. nr. 36: Gegen die verweichlichenden Bäder: paed. 3, 31, 1f; 46, 1f. – Oltr. nr. 37: Gegen den Einrichtungsluxus: paed. 2, 35, 3; 37, 3; Muson. 20 (110ff). – Oltr. nr. 37a: Gegen den Bettenluxus: paed. 2, 35, 3; 77, 1f; Muson. 20 (110). – Oltr. nr. 38: Gegen den Geschirrluxus: paed. 2, 35, 1f; Muson. 20 (110f). – Oltr. nr. 39: Gegen den Kleiderluxus: paed. 2, 102, 2; 3, 4, 1f; 53, 1f; Muson. 19 (105f). – Oltr. nr. 40: Gegen den Luxus in der Bedienung: paed. 3, 26, 1f. – Diese Aufstellung, auf einige Themen beschränkt, erschöpft weder alles, was Clemens dem Musonius (Wendland, Quaest. Anh. 68/73; Spanneut), noch alles, was er der D. im allgemeinen verdankt: fingierte Dialoge mit Fragen u. Antworten (b3: 2, 119, 2; 120, 2), Apostrophen (b4/5, zB. Homer: 3, 14, 1), traditionelle Vergleiche (c6: die gefallsüchtige Frau verglichen mit den ägyptischen Tempeln, die nach außen glänzen, aber im inneren Heiligtum ein unreines Tier verborgen halten: 3, 4, 1/4; vgl. auch Diodor. Sic. 1, 83; 1; Lucian. im. 11; Orig. c. Cels. 3, 17; später Pallad. dial. 4). – Man könnte viele ähnliche Untersuchungen bei den Vätern anstellen, die Zeitgenossen oder Nachfolger des Clemens sind. Das Vorhandensein von diatribischen Elementen kann man nicht nur bei eigentlichen Predigten beobachten, sondern auch bei Abhandlungen verschiedenster Art. Der in der Antike allgemeine Brauch, laut zu lesen, u. der Primat, der dem Wort gegenüber dem Geschriebenen zuerkannt wurde, haben dazu beigetragen, daß das Genus der ‚Abhandlung', der Rede, dem λόγος, stets nahe blieb. Aber wohlverstanden: man spürt den Einfluß der D. am stärksten in der Gattung der Homilie. Wenn die D. sich gerade dort bemerkbar macht, so entspringt das dem Wunsch des Autors, der Homilie einen

vertraulicheren, lebendigeren, ungezwungeneren Ton zu verleihen; man möchte so dem Publikum die Anstrengung der Aufmerksamkeit erleichtern. Das kann manchmal auch das Ergebnis eines Nachlassens des schöpferischen Geistes sein; der geistliche Redner, dem die Einfälle ausgegangen sind, zieht sich auf Banalitäten zurück oder verwendet Gedankenreihen, die schon fertig vorliegen. Oder er gibt dem Dämon der Literatur nach; man weiß ja, wie sehr die antike Rhetorik die copia verborum empfahl. Um seine Darlegung zu bereichern u. so sein Publikum mehr zu interessieren, macht der christl. Prediger oder Polemiker, wenn auch oft ohne Erfolg, von der durch den Gegenstand gebotenen Möglichkeit Gebrauch, ein Thema, eine Art der Beweisführung oder eine Veranschaulichung aufzugreifen, die zum klassischen Repertorium der D. gehört. Ein gutes Beispiel dieser manchmal bedauerlichen Verwendung der D. bietet der Gebrauch, den die Väter von dem Thema machen: ‚Der Weise darf nicht heiraten' (Oltr. nr. 73), das in der beliebten deliberativen Formulierung εἰ γαμητέον (vgl. auch Clem. Al. paed. 2, 94, 1; strom. 2, 137, 1), ein typisches Schulthema darstellte (Aphthon.: Rhetores Graeci 2, 50, 5 Stengel). Die Väter greifen unermüdlich u. manchmal ziemlich ungeschickt die Argumente auf, in denen die Nachteile des Heiratens zusammengetragen sind, um für ihre Ermahnungen zum jungfräulichen Leben mehr Stoff zu haben (Basil. Ancyr. virginit. 19, 23 [PG 30, 709/17]; Gregor. Nyss. virg. 7, 20 [PG 46, 352/400]; Joh. Chrys. virg. 40 [PG 48, 562/563]; Ambros. virg. 6, 31f [PL 16, 274]; exh. virg. 4, 21 [PL 16, 342]; Hieron. adv. Jovin. 1, 47 [PL 23, 276f]; ep. 22, 22 [CSEL 54, 174]; ep. 49, 18 [CSEL 54, 381]; ep. 54, 4 [CSEL 54, 468]; vgl. s. virg. 20/22 [PL 23, 204/6]; PsJoh. Chrys. [ein Arianer aus dem Okzident, 4./5. Jh.] op. imp. in Mt. 32 [PG 56, 835]). Wie wir bei der nichtchristl. D. gesehen haben, ist der charakteristischste Teil des Genus der fingierte Dialog mit einem gedachten Zuhörer. Wenn auch die christl. Predigt sich grundsätzlich an die Versammlung der Gläubigen wendet (ein sehr reales Publikum, das im Plural angeredet wird: ἀδελφοί, fratres carissimi), so unterläuft es dem Prediger doch oft, u. gerade dann, wenn er seiner Homilie einen eigentlich diatribischen Charakter gibt, daß er den Ihr- oder Wir-Stil mit dem Du-Stil vertauscht. Diesen Wechsel zwischen Plural u. Singular kann man schon im NT beobachten (Bultmann 66; Rom. 14, 1/4; Gal. 4, 6/7; ebenso Jac. 2, 22/24). Er ist in der patristischen Homiletik sehr häufig anzutreffen. Hier ein Beispiel, das aus einer Predigt des Augustinus (s. 177 Lambot) von sehr diatribischem Ton stammt; ihr Gegenstand, der Geiz, ist derselbe wie bei Oltr. nr. 82f. Aug. beginnt im Ihr- bzw. Wir-Stil (1 [64]: Sermonis nostri propositio... Digna res quae intentos vos faciat...). Bei der Entwicklung des Themas, das selbst diatribisch ist: ‚Das Leben des Menschen ist wie das eines Wanderers' (Oltr. nr. 43c), geht Aug. über zum Du-Stil (2 [65]: Refice te et transi. Iter agis...). Später folgt eine kurze Rückkehr zum Plural. Dann erscheint nochmals der Singular (4 [67]: Quid quaeritis aurum...? Amate... ubi ponas. Noli tibi...). Bald entwickelt sich die dramatische Szene u. ein fingierter Dialog zwischen einem gedachten Reichen (Dives) u. der Veritas, abgefaßt im einfach parataktischen Stil (5 [67]: tu dicis non illic erit. Veritas dicit: Illic erit...; zu beachten die Apostrophe 10 [71]: o Dives). – Wie wir es für Paulus, Jakobus u. Clemens v. Rom getan haben, wäre es leicht, nun das typische Schema der D. (B I) vorzunehmen u. es mit einer Vielzahl von Beispielen zu belegen, die aus den verschiedensten Schriftstellern der goldenen Zeit der Patristik geholt wären. Aber der Umfang einer solchen Sammlung würde ihre Benutzung schwierig machen. Andererseits wäre es auch nötig, das Verzeichnis dieser diatribischen Formen systematisch durchzuführen. Aber nur Gregor v. Nazianz ist bisher das Objekt genügend zahlreicher u. eindringlicher Studien gewesen; viele Väter sind unter diesem Gesichtspunkt nur wenig oder überhaupt noch nicht bearbeitet worden (angefangen mit Origenes, bei dem die diatribischen Formen in Fülle vorhanden sind). Wir wollen wenigstens eine solche Liste skizzieren, die sich auf einige Werke nur des Johannes Chrys. bezieht: b1/3 Apostrophen, Dialoge: Lazar. 3, 1; 3, 10; 6, 6; 6, 8 (PG 48, 992. 1005/6. 1036. 1039). – b4/5 Prosopopoiien (Reicher Prasser, Lazarus, Job): Lazar. 1, 9; 2, 4; 5, 4; 6, 5 (PG 48, 975. 987. 1024. 1034). – c5 Vertraulicher Ton: in Gen. 4, 3 (PG 54, 597); in illud Vidi Dominum 1, 2 (PG 56, 99); in 1 Cor. 36, 5 (PG 61, 313f). – c6 Vergleiche: stat. 4, 1f; 6, 7; 7, 3 (PG 49, 60/62. 90. 94. Zu beachten die traditionellen

Vergleiche hintereinander: Seemann, Wanderer, Soldat, Bauer, Athlet); stat. 3, 3 (PG 49, 50: Kaufmann, Soldat); stat. 18, 1 (PG 49, 181: Fischer, Bauer, Seefahrer); Laz. 1, 2 (PG 48, 965). – c8 Historische Exempla: ad Stagyr. 3, 12 (PG 47, 489); de subintrod. 1, 2 (PG 47, 497); stat. 7, 5 (PG 49, 97). – d Häufig wiederkehrende Themata: Oltramare nr. 12 (vergängliche Güter): stat. 16, 6 (PG 49, 170). Oltr. nr. 12b (indifferente Glücksgüter): stat. 2, 5 (PG 49, 158). Oltr. nr. 20 (nutzloser Reichtum): stat. 2, 6 (PG 49, 42). Oltr. nr. 20a (Reichtum nur zum Nießbrauch): stat. 2, 7 (PG 49, 43). Oltr. nr. 82f (Geiz): Hebr. 11, 3f (PG 63, 93f). – Vgl. zum Ganzen Asmus; Büttner (dazu M. Pohlenz: PhW 31 [1911] 180/2); Comeau 22/45; Dziech; Geffcken 18/37 (über Greg. Naz.); 58/138 (über Tert.); Grilli 311 (über Joh. Chrys.); Guignet; Mehrlein; Méridier; Reichenberger 16ff; Ropes 17f (über Joh. Chrys.); Sinko 21/63 (über Greg. Naz.).

IV. Kirchliche D. Die soeben zitierten Untersuchungen sind vor allem unternommen worden, um die Analogien zwischen den christl. Schriftstellern u. der heidn. D. zu untersuchen. Es wird aber nötig sein, auch die Unterschiede zu beachten.

a. Weglassungen. Die kirchlichen Schriftsteller übernahmen von den heidnischen nichts, was von der Überlieferung der D. mit den Grundsätzen der evangelischen Moral unvereinbar war. Das ist besonders der Fall bei den eigentlich kynischen Themen: Oltr. nr. 13 (Verteidigung des Paradoxes); nr. 32 (Verschwendung empfohlen); nr. 43a (Selbstmord); nr. 55/60 (Verherrlichung der Vollkommenheit des Weisen). Gleichfalls entlehnen sie nicht die kynischen Eigentümlichkeiten der Form (c1). Obwohl der christl. Literatur u. schon dem NT (Bultmann 105; vgl. oben Sp. 999 c5) die Ironie nicht unbekannt ist, so vermeidet sie doch im allgemeinen, wegen des ernsten Inhalts ihrer Lehre, die paradoxe Form des σπουδογέλοιον. Die Ausnahmen, vertreten etwa durch De Pallio des Tertullian, sind Werke außer der Reihe; sie spiegeln den abseitigen Charakter ihres Autors wider (Geffcken 137; vgl. M. Pohlenz: PhW 16 [1897] 176/180).

b. Anpassungen. Selbst wenn die Väter die traditionellen Themen der D. behandeln, nehmen sie eine leichte Änderung des Akzentes vor, um die Themen besser an die religiöse u. christl. Moral anzupassen, die sie zu lehren haben. Das Thema Oltr. nr. 12a, ‚Eitelkeit der Glücksgüter' wird zB. zu: ‚Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel' oder auch zu ‚Die Güter dieser Welt sind wertlos im Vergleich mit den ewigen Gütern'. – Oltr. nr. 20: ‚Der Weise verachtet die Glücksgüter' wird zu: ‚Der Gerechte gebraucht diese vergänglichen Güter, um sich unvergängliche zu erwerben'. – Oltr. nr. 42, 3: ‚Die Leiden mit Gleichmut annehmen' wird zu: ‚Den Vorsehungsplan annehmen; denn Gott weiß, was für uns gut ist' oder auch zu: ‚Die zeitlichen Heimsuchungen bereiten das ewige Glück vor'. – Oltr. nr. 60: ‚Kein Übel kann den Weisen berühren' wird zu: ‚Für den Gerechten gibt es nur ein Übel zu fürchten, die Sünde'. – Oltr. nr. 84: ‚Der Weise muß seine Leidenschaften beherrschen' wird zu: ‚Der Gerechte muß die Versuchung besiegen' oder zu: ‚Die Tugend aus Liebe zu Gott suchen'.

c. Übertragungen. Die Väter sind so geprägt von den kulturellen Traditionen ihrer Umwelt, daß sie sich bei Gelegenheit ein klassisches Dichterzitat gestatten, u. das selbst in einer Homilie, die in der Kirche vorgetragen wird (Beispiel: Augustin. s. 105, 10 [PL 38, 622] zitiert Vergil. Aen. 1, 278f). Aber das sind hier, wie bei Paulus (oben Sp. 999 c7), Ausnahmefälle. Sicher praktizieren die Väter die diatribische Technik des Zitierens. Aber von jetzt an ist es, wie schon bei Paulus, die Schrift, das AT, dann das NT, das die hauptsächliche Quelle der Autorität darstellt, die immer wieder angerufen wird. Jeder Prediger oder Autor hat im besonderen einige Schriftstellen, die seine Theologie oder seine Frömmigkeitsrichtung zusammenfassen, Schriftstellen, die sehr oft in seinem Munde wiederkehren u. die die Analogie zu den Sentenzen der klassischen D. darstellen. Für Joh. Chrys. spielen diese Rolle die Texte Mt. 7, 1; 7, 2 u. Ex. 32, 32; für Augustinus Rom. 7, 22/25; 5, 5; 1 Cor. 4, 7 (s. das statistische Verzeichnis von Marrou-La Bonnardière 84/86). – Ausnahmen sind auch die Beispiele in der Predigt, die aus der Mythologie oder der Profangeschichte genommen sind (für Joh. Chrys. s. Sp. 1004 c6). Auch hier muß die Hl. Schrift das Material für eine Verchristlichung dieses Gebrauches der D. liefern. Die typischen Figuren, die am häufigsten wiederkehren, sind Noah (um die Gerechtigkeit zu symbolisieren), Abraham (Glaube), Joseph (Keuschheit), Moses (Sanftmut), David (Reue,

Verachtung des eitlen Ruhmes, Verzeihung für Feinde), Job (Geduld usw.). Beispiele sind oft in Zweiergruppen zusammengestellt: Kain u. Abel, David u. Saul, Lazarus u. der reiche Prasser, Petrus u. Judas; auch Dreiergruppen kommen vor: Daniel, die drei Jünglinge im Feuerofen, der arme Lazarus.

V. Spontane D. Der Einfluß der klassischen D. ist mehr als einmal übertrieben worden. Sinko konnte deshalb von einer ‚Diatribomanie' sprechen. Wenn der Gedanke an die D. (vgl. das Schema BI) dem Historiker nützlich sein kann, um gewisse Aspekte der homiletischen u. polemischen Texte, die er studiert, zu erfassen, so muß man sich doch gegenwärtig halten, daß wir aus dem Vorhandensein von Elementen, die wir als diatribisch klassifizieren, nicht ohne weiteres auf eine Abhängigkeit eines christl. Literaturwerks von der klassischen D. schließen dürfen. Denn erstens kann dieser Einfluß sehr indirekt gewesen u. durch eine kirchliche Tradition übertragen worden sein. Denn allein die Lektüre des NT genügte, um den Gebrauch einiger Techniken der D. für immer nahezulegen. Sobald sich eine patristische Literatur gebildet hatte, wurde diese selbst wieder als Modell betrachtet u. benutzt (vgl. August. doctr. chr. 4, 6 [9]/21 [50] [PL 34, 92/114]). Zweitens gehörten einige dieser Elemente gar nicht allein zur D. Das ist der Fall bei jenen, die, wie wir schon sahen (Sp. 1000), den Gegenstand der Schulübungen bildeten. Es ist ferner der Fall bei den einfachsten stilistischen Techniken (c5 Isokola usw.); diese Figuren gehören seit Gorgias zum gemeinsamen Bestand der gesamten klassischen Rhetorik. Einige dieser Formen (wie der Parallelismus u. die Verwendung des Du-Stils) sind noch häufiger u. geschickter auch von der hebräischen Literatur gekannt u. gehandhabt worden; sie wurden also durch das Studium des AT nahegelegt (Norden, A. Th. 177/239. 254/263. 355/364). Drittens u. vor allem haben die Kunstmittel der D. einen so elementaren, so einfachen, so natürlichen Charakter, daß sie ständig durch irgendeinen Autor zu irgendeinem Zeitpunkt der Literaturgeschichte von neuem erfunden sein können. Seitdem es Philosophen gibt, die diskutieren, kommen sie ganz natürlich dazu, sich selbst Einwände zu machen; es ist nicht nötig, daß sie von Aristoteles die Technik der Aporie gelernt haben. Das wieder ruft fast notwendig den fingierten Dialog hervor usw. Dieselben Beobachtungen sind gültig für die Anwendung von Vergleichen, Zitaten, Exempla. Man wird sich also hüten, von einer Analogie schon auf Abhängigkeit zu schließen, von den Ergebnissen einer Textanalyse auf literaturgeschichtliche Fakta. Vgl. zum Ganzen Finaert 156; Marrou, Aug. 529; ders.; Éduc. 533; Nock XXVIII; Sinko.

J. R. Asmus, Gregor v. Nazianz u. sein Verhältnis zum Kynismus = Theol. Studien u. Kritiken 67 (1894) 314/339. – A. Bonhöffer, Epiktet u. das Neue Testament = RVV 10 (1911). – G. Büttner, Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend, Diss. Würzb. (1908). – R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe = Forschungen zur Religion u. Kultur des Alten u. Neuen Test. 13 (1910). – W. Capelle, Epiktet, Teles, Musonius (Zür. 1948) Einl.; Arrian, Alexanders Siegeszug durch Asien (Zür. 1950) Einl.; Geschichte der griech. Philosophie² (1954) 3, 19/20. – M. Comeau, La rhétorique de saint Augustin d'après le Tractatus in Johannem, Diss. Paris (1930). – M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag = SbH 1938/9, 2. – J. Dziech, De Gregorio Nazianzeno diatribae quae dicitur alumno (Poznań 1925). – J. Finaert, L'évolution littéraire de saint Augustin, Diss. Paris (1939). – J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes (1909). – A. Grilli, Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano (Milano 1953). – M. Guignet, St-Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Diss. Paris (1911). – R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Diss. Bonn (1889). – H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité³ (Paris 1955); St-Augustin et la fin de la culture antique, Diss. Paris (1937). – H. I. Marrou-A. M. La Bonnardière, Saint Augustin et l'Augustinisme (Paris 1955). C. Martha, Les moralistes sous l'Empire Romain⁶ (Paris 1894) passim. – R. Mehrlein, De avaritia quid iudicaverit Joh. Chrys., Diss. Bonn (1951, Masch.-Schr.). – L. Méridier, L'influence de la Seconde Sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse, Diss. Paris (1906). – A. D. Nock, Sallustius (Cambridge 1926) XXVII/XXIX. – E. Norden, Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (1913); Kunstprosa² (1915/23) 129/31. – A. Oltramare, Les origines de la diatribe romaine, Diss. Genève (1926). – M. Pohlenz, Die Stoa (1948. 1949); Griechische Freiheit, Wesen u. Werden eines Lebensideals (1955). – K. Reichenberger, Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio Philosophiae des Boethius = Kölner Romanische Arbeiten 3 (1954). – J. H. Ropes, Epistle of James = International Critical Commentary (Edinburgh 1916) 12/18. – L. Sanders, L'hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme = Studia Hellenistica 2 (Louvain

1943). – W. Schmid, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen u. Areopagiten in Athen: Philol 95 (1942) 79/120. – Th. Sinko, Die kynisch-stoische Diatribe (polnisch): Eos 21 (1916) 21/63. – M. Spanneut, Le stoicisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Diss. Paris (1956). – H. Thyen, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Diatribe (1955). – P. Valette, Lucrèce et la diatribe: Mélanges Radet = RevÉtAnc 42 (1940) 532/41. – H. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo, Diss. Marb. (1895). – P. Wendland, Quaestiones Musonianae, Diss. Berlin (1886); Die hellenistisch-römische Kultur; Philo u. die kynisch-stoische Diatribe: P. Wendland u. O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie u. Religion (1895) 8/67. – Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet u. sein Verhältnis zum Christentum² (1895).

*A: W. Capelle; B: H. I. Marrou.**

Dicatus Deo s. Devotio.

Dichotomie s. Trichotomie.

Dichter s. Poesie.

Dichtung s. Poesie.

Dichtungstheorie s. Poesie.

Didache (Διδαχή). Die Didache (Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν) ist eine im christl. Altertum hoch angesehene u. einflußreiche frühchristl. Schrift, die zeitweise auch zum ntl. Kanon gerechnet wurde (dagegen Euseb. h. e. 3, 25, 1; Athan. ep. fest. 39). Der griech. Originaltext ist nur in einer einzigen Hs. des 11. Jh. erhalten (heute in der Patriarchatsbibl. in Jerusalem), die von Ph. Bryennios entdeckt u. 1883 herausgegeben wurde. Kp. 1/6 wurden 1900 auch in lat. Übersetzung aufgefunden, eine georgische Übersetzung hat G. Peradse ans Licht gezogen (ZNW 31 [1932] 11/16). Kleinere Bruchstücke sind in zwei griech. Papyrusfragmenten des 4. Jh. u. in einem koptischen Papyrusblatt des 5. Jh. (ed. C. Schmidt: ZNW 24 [1925] 81/99) erhalten. Große Teile sind ferner in freier Bearbeitung in der syr. Didaskalie (3. Jh.) u. im 8. Buch der Apostol. Konstitutionen enthalten (Zusammenstellung der ganzen Überlieferung in der Ausgabe von Klauser 3/5). Der Text der späten griech. Hs. wird nicht nur durch Schreibfehler entstellt sein (vgl. Peterson). – Das Werk des unbekannten Verfassers ist eine ausgesprochene Kompilation u. erhebt keine literarischen Ansprüche. Seinem Charakter nach gehört es zur Gattung der Kirchenordnungen u. ist ihr erstes Beispiel, ein Handbüchlein für die Leitung einer Gemeinde. Als Quelle für unsere Kenntnis des Gemeindelebens u. der Kirchenverfassung in sehr früher nachapostolischer Zeit ist es von großem Wert. Seinem Inhalt nach zerfällt es in drei locker miteinander verbundene Teile. Der erste Teil (Kp. 1/6) enthält nach dem Schema der zwei *Wege, dem Lebens- u. Todesweg, eine zunächst für Katechumenen bestimmte Unterweisung über das sittliche Leben; der zweite, liturgische Teil (Kp. 7/10) handelt von der Taufe, vom Gebet u. Fasten u. der Feier der Eucharistie; der dritte (Kp. 11/15) gibt verschiedene das Gemeindeleben betreffende Unterweisungen: von wahren u. falschen Propheten u. Lehrern u. ihrer Unterscheidung, von der Behandlung durchreisender u. ansässiger Propheten, von der Feier des Herrentages, wie man Bischöfe u. Diakonen zu wählen u. zu ehren hat, von der brüderlichen Zurechtweisung. Im Schlußabschnitt (Kp. 16) kommt die urchristl. Parusieerwartung kräftig zum Ausdruck. – Die heutige Forschung ist sich im allgemeinen darin einig, daß die Heimat der Schrift nur im Osten, u. zwar in Syrien oder Palästina, schwerlich in Ägypten, zu suchen ist. Aus den in Kp. 13 vorausgesetzten Gemeindeverhältnissen wird man schließen müssen, daß die Schrift in einer abseits gelegenen Landgemeinde entstanden ist. Auch über ihr hohes Alter herrschte bis in die neueste Zeit weithin Einigkeit: sie gehöre in die Zeit zwischen 90 u. 150 nC. Doch ist diese Datierung heute nicht mehr unbestritten. J. A. Robinson u. J. Muilenburg haben mit beachtenswerten Gründen den Nachweis angetreten, daß der mit Barnabas 18/20 eng verwandte 1. Teil der Schrift nicht aus einer auch von Barnabas verwendeten Vorlage, einem jüd. Proselytenkatechismus, stammt, sondern direkt aus Barnabas, dessen Text in der D. besser geordnet u. stärker verchristlicht sei (vgl. oben Bd. 1, 1216). Dann kann die D. schwerlich vor 120 entstanden sein. Dagegen hat Connolly seine Meinung, die D. stamme wegen der Bedeutung, die in ihr dem Fasten u. den Propheten zuerkannt wird, aus montanistischen Kreisen u. sei deshalb erst nach 150, wenn nicht erst im 3. Jh. entstanden, nicht überzeugend beweisen können. Die wichtige Rolle, die im Gemeindeleben

die Charismatiker (Propheten) noch spielen, u. die noch lebendige Parusieerwartung sowie manche archaische Züge ihres theologischen Standpunktes verweisen die Schrift vielmehr in die Zeit vor Justin. Die äußere Trennung der Gemeinde vom Judentum ist eine vollendete Tatsache. Die Juden werden den Christen als ‚Heuchler' gegenübergestellt (8, 1f). Ebenso klar ist aber, daß die Gemeinde der D. noch stark unter jüd. Einfluß steht u. vom Judentum viele Gedanken u. Gebräuche übernommen hat. Der Moralkatechismus von Kp. 1/6 ist trotz des starken Einflusses der Bergpredigt wesentlich jüdisch, wenn auch nicht von einem jüd. Proselytenkatechismus abhängig (dagegen W. Michaelis: ThWb 5, 58/60. 98/101). Der Verfasser muß auf vollständige Lostrennung vom Judentum dringen. Er legt aber dabei auf recht äußerliche Dinge Gewicht: man soll nicht am gleichen Tage fasten wie ‚die Heuchler', soll nicht die gleichen Gebetsformulare verwenden wie sie, sondern das vom Herrn gegebene Vaterunser (8, 2). Es liegt nahe anzunehmen, daß die Gemeinde oder die Gemeinden der D. in einem Gebiet lebten, in dem die Christen in naher Berührung mit Juden standen. Die Kirchenverfassung dieser Gemeinden scheint noch sehr unentwickelt gewesen zu sein. Die Propheten spielen darin noch eine stark hervortretende Rolle. Daß aber der Verfasser die ihnen zu erweisende Ehrfurcht mit solchem Nachdruck betont, deutet auf eine gewisse Erschütterung ihres Ansehens hin. Ferner muß er auf die Unterscheidung zwischen echten u. falschen Propheten, welch letztere die Gemeinden zu ihrem eigenen materiellen Vorteil ausnützen, dringen. Die eigentliche Leitung der Gemeinde liegt aber nicht bei den überwiegend als Wanderprediger zu denkenden Propheten, sondern bei den von der Gemeinde zu wählenden ‚Bischöfen' u. Diakonen (15, 1). – Der starke jüd. Einfluß tritt in allen drei Teilen der Schrift mit gleicher Deutlichkeit hervor. Der Tugend- u. Lasterkatalog des Zwei-Wege-Abschnittes ist in seinem ethischen Gehalt jüdisch. Jüdisch ist die Verbindung von Gebet u. Fasten (8, 1f), die Bewertung der sündentilgenden Kraft des Almosens (4, 6). Ja auch die jüd. Reinheitsgebote werden noch als verpflichtend anerkannt (7, 3). Die Abendmahlsgebete, die den Beginn der Ausbildung fester liturgischer Formen bekunden, offenbaren ebenfalls den Einfluß jüdischer Tischgebetsformulare (vgl. Dibelius). Eben diese Gebete sind aber auch von einer Mystik inspiriert, die eine gewisse Verwandtschaft mit der johanneischen aufweist u. in einem fühlbaren Kontrast zu dem jüd. Moralismus von Kp. 1/6 steht u. der zugleich beweist, daß der Verfasser seinen Stoff aus Quellen von verschiedener Herkunft zusammengetragen hat, ohne daß er vermocht hätte, diese zwei Typen des Christentums zu einer wirklichen Einheit zu verschmelzen. – Die Christologie der D. stellt ein noch recht primitives Stadium dar. Christus heißt der ‚Knecht Gottes' (9, 2f), der Offenbarer des Lebens, der Erkenntnis (9, 3), des Glaubens, der Unsterblichkeit (10, 2). Aber von der Sühnekraft seines Todes wird nie gesprochen u. ebensowenig wird die Eucharistie in Zusammenhang mit seinem Tod gebracht. Ferner fällt es auf, daß auch bei dem, was über die Taufe gesagt wird (Kp. 7), nicht von der Sündenvergebung die Rede ist. Als Mittel der Sündenvergebung wird (neben dem Almosen) das Sündenbekenntnis genannt. Vor der Eucharistiefeier muß der Gläubige sein Herz durch ein Sündenbekenntnis reinigen u. sich mit einem etwaigen Gegner versöhnen, damit sein Opfer rein sei (Kp. 14; vgl. 5, 14). Bemerkenswert für die Zeit der D. ist, daß im Notfall auch die Infusionstaufe erlaubt wird (7, 3), die erst bei Cyprian (ep. 69, 12ff) wieder begegnet. – Wenn man auf die Verwandtschaft des 1. Teiles mit dem Moralismus des Jakobusbriefes hingewiesen hat, so wird gerade dabei das Fehlen des entschiedenen Ernstes des letzteren in der D. offenbar. Eine Stelle wie 6,1f bekundet eine gewisse Erschlaffung des urchristlichen Idealismus. Geblieben ist zwar die urchristliche Parusieerwartung, darum die Mahnung zur Wachsamkeit (Kp. 16); aber der radikale religiöse u. sittliche Ernst des NT ist verflogen. ‚Wenn du das ganze Joch des Herrn zu tragen vermagst, dann wirst du vollkommen sein. Kannst du es aber nicht, dann tue, was du vermagst' (6, 2). Worte der Bergpredigt werden so geformt, daß deren absolute Forderung durch Klugheitsregeln gestützt wird (1, 3f). Vom NT kennt der Verfasser nur Mt. Die Paulusbriefe sind ihm unbekannt, wie namentlich der Unterschied seiner Tauflehre von der des Paulus (Rom 6, 1ff) beweist. Auf die heidnische Umwelt wird nur innerhalb des Lasterkatalogs mit einer Warnung vor verschiedenen Formen heidnischen Aberglaubens (2, 2; 3, 4; 5, 5) ein Blick geworfen.

ALTANER, Patrol.² (1950) 39f. – J. T. AUDET, Affinités littéraires et doctrinales du ‚Manuel de discipline‘: RevBibl 59 (1952) 219/38. – R. H. CONNOLLY, The D. and Montanism: Downside Review 55 (1937) 339/47. – M. DIBELIUS, Die Mahlgebete der D.: ZNW 37 (1938) 32/41. – M. GOGUEL, La naissance du christianisme² (Paris 1955); L'Église primitive (Paris 1947). – L. GOPPELT, Christentum u. Judentum im 1. u. 2. Jh. (1954) 186/89. – J. KLEVINGHAUS, Die theolog. Stellung der Apostol. Väter zur atl. Offenbarung (1948) 130/42. – R. KNOPF, Die Apostol. Väter 1 (1920). – G. E. LADD, The Eschatology of the D., Diss. Harvard Univ. (1948). – H. LIETZMANN, Messe u. Herrenmahl³ (1954). – H. LILJE, Die Lehre der zwölf Apostel (1938). – E. MASSAUX, L'influence de l'Évangile de St. Matthieu sur la D.: EphThLov 25 (1949) 5/41. – M. MILANOVICH, The teaching of the D. compared with the teachings of the NT, Diss. Southern Baptist Seminary (1948). – E. PETERSON, Über einige Probleme der D.-Überlieferung: RivAC 27 (1951) 37/68. – B. POSCHMANN, Poenitentia secunda (1940) 88/97. – A. VÖGTLE, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT (1936). – F. E. VOKES, The Riddle of the D. (London 1938). *J. Schmid.*

Didaskalos s. Lehrer.

Dido. A. Heidnisch. Der älteste Bericht über D., die mythische Gründerin u. Königin von Karthago, findet sich bei Timaeus (frg. 23 Müller); mit ihm stimmt in den wesentlichen Teilen Justin überein, der vor allem einige ätiologische Züge hinzuzufügen weiß (Iustin. 18, 4, 3f). D., in ihrer Heimatstadt Tyrus Elissa genannt, flieht nach dem gewaltsamen Tode ihres Gatten u. kommt nach Nordafrika, wo sie Karthago gründet. Sie verweigert dem König von Libyen die Ehe, weil sie ihrem ersten Gatten über den Tod hinaus treu sein will; als sie zur Ehe gezwungen werden soll, stürzt sie sich in die Flammen eines Opferfeuers. Die griechisch schreibenden Timaeus u. Justin wissen noch nichts von Aeneas, der erst bei den lateinisch schreibenden Ennius u. Naevius auftritt u. in der Dido-Aeneas-Erzählung eine entscheidende Rolle spielt. Vergil macht die Begegnung des Aeneas mit D. zu einem dichterischen Höhepunkte seiner Aeneis (1, 297ff; 2, 1ff; 4, 1ff): Aeneas wird nach Libyen verschlagen u. kommt in die von D. neuerbaute Stadt Karthago, wo D. in Liebe zu Aeneas entbrennt. Es gelingt ihr, den Aeneas einige Zeit in Karthago festzuhalten, bis er auf göttlichen Befehl nach Italien aufbrechen muß. Als D. die Schiffe des Aeneas auf hoher See erblickt, begeht sie verzweifelt Selbstmord. Die ältere Überlieferung von der verweigerten Ehe lebt in der Aeneis noch in dem Hinweis weiter, daß D. bereits früher eine Werbung des libyschen Königs Iarbas abgewiesen habe (4, 36. 196ff. 326). Die vergilische Fassung der Dido-Geschichte gewinnt bald die Vorherrschaft über den früheren Bericht, der aber immer noch bekannt bleibt u. in seinem Recht mit dem chronologischen Einwand verteidigt wird, daß Karthago lange vor Aeneas gegründet worden sei. Die latein. Dichter folgen im allgemeinen dem vergilischen Vorbild, während gelehrte Schriftsteller beide Versionen kennen. Von den einst zahlreichen D.-bildern (Macrob. sat. 5, 16, 5) sind nur relativ wenige erhalten; besonders beachtlich sind die Illustrationen der D.geschichte in Vergilhandschriften (oben Bd. 2, 746f), auf dem Mosaik von Low Ham (JRS 1946, pl. 11) u. auf einem pompejanischen Wandbild (MemAccArch Napoli 1918, Taf. bei S. 114).

B. Christlich. D. war den Christen des Westens natürlich als Gründerin Karthagos bekannt, vor allem durch die vergilische D.-Aeneas-Darstellung. Die älteste u. gründlichste Auseinandersetzung mit der D.-Überlieferung findet sich bei Tertullian. Entscheidend ist bei ihm die stillschweigende Ablehnung der vergilischen Fassung, da für den stoisch-christlichen Rigoristen die leidenschaftliche Liebe der D. zu Aeneas u. ihr Selbstmord aus Liebeskummer anstößig sein mußten. Tertullian benutzt nur die ältere Fassung der D.-Erzählung, die er wohl als historisch zuverlässig betrachtet. Denn er macht die Seelenwanderungslehre mit der Frage lächerlich, welches Tier wohl für die integra femina D. zur Wiederverkörperung in Betracht käme (an. 33, 9); nur wenn D. wirklich gelebt hat, kann sie von Tertullian in der Reihe der saecularia exempla immer wieder als Muster hingestellt werden. Diese Beispielreihen dürfte Tertullian nicht erst selbst zusammengesucht, sondern bereits fertig übernommen haben. D. gilt dem Tertullian als Muster einer Frau, die dem verstorbenen ersten Gatten über seinen Tod hinaus die Treue hält u. den Tod einer zweiten Ehe vorzieht. Da Tertullian die zweite Ehe als eine Art von Unzucht betrachten will, wird ihm D. auch zum Vorbild der Keuschheit. Dabei war D. als Flüchtige in einem fremden Land u. als Gründerin einer großen Stadt in einer Notlage, in der

ihre zweite Ehe mit einem König eigentlich wünschenswert gewesen wäre. Wenn aber Christinnen ohne solche Not eine zweite Ehe erstreben, dann wird gegen sie die Königin von Karthago im Gerichte aufstehen (Tert. monog. 17, 2 = exh. cast. 13, 3). Tertullian läßt hier die Königin von Karthago ähnlich als Belastungszeugin auftreten, wie Jesus die Königin des Südens (Mt. 12, 42). D. habe es vorgezogen, ,uri quam nubere'; das eine zweite Ehe empfehlende Pauluswort ,melius est nubere quam uri' ist hier kühn umgekehrt (1 Cor. 7, 9). Als Beispiel heidnischen Todesmutes wird D. selbst christlichen Märtyrern vorgestellt (Tert. ad mart. 4, 5); gegen heidnische Verächter der christlichen Todesbereitschaft weist Tertullian darauf hin, daß doch auch bei den Heiden Männer u. Frauen, unter ihnen auch D., gerühmt werden, weil sie freiwillig den Tod gewählt haben (nat. 1, 18, 3; apol. 50, 5). Trotz der vorsorglichen Bemerkung, daß die Christen natürlich die saecularia exempla weit überbieten u. daß es mehr bedeute, für die Keuschheit zu leben als zu sterben (Tert. exh. cast. 13, 3), ist die Benützung heidnischer Exempelreihen bedenklich; gerade bei Nennung der D. bestand die Gefahr, daß man an Vergils D.gestalt erinnert wurde, die weder für die Einehe noch für die Todesbereitschaft um der Tugend willen als Muster geeignet war. – In Abhängigkeit von Tertullian (monog. 17; ad mart. 4) preist Hieronymus D. in der Reihe edler Witwen, die ihren Mann nicht überleben u. keinen zweiten zur Ehe nehmen wollen (Hieron. c. Iovin. 1, 43; ep. 123, 8) u. erzählt zur Erläuterung die Geschichte der D. in der älteren Fassung, während für seine Bemerkung über die gastliche Aufnahme des Aeneas durch D. Vergil als Quelle erscheint (Hieron. in Os. 2, 16 [PL 25, 838]). Augustinus vergoß als Knabe Tränen der Rührung über das traurige Geschick der vergilischen D., später glaubte er nicht mehr an die Geschichtlichkeit der Erzählung u. tat sie als unnütze Dichtererfindung ab (Aug. conf. 1, 13, 20/2). Die christl. Chronisten wissen nichts zu berichten, was über die Nachrichten der paganen Quellen hinausginge.

M. Addamo, Didone nella letteratura latina (Palermo 1952). – E. Burck, Das Bild der Karthager in der römischen Literatur: J. Vogt, Rom u. Karthago (1943) 297/345. – H. N. Couch, Nausicaa and Dido: ClassJourn 37 (1942) 453/62. – P. Courcelle, La tradition antique dans les miniatures inédits d'un Vergile de Naple: MélArch 56 (1939) 249/79. – Th. B. De Graff, Dido – tota Vergiliana: ClassW 43 (1950) 147/51. – S. Eitrem, Das Ende D.s in Vergils Aeneis: Festschrift Kohl (Oslo 1933) 29/41. – A. M. Honeyman, Varia Punica: AmJPhil 68 (1947) 77/8. – W. C. McDermott, Elissa: TrProcAmPhilAss 1943, 205/14. – O. Meltzer, Art. D.: Roscher, Lex. 1, 1012/8. – H. Oppermann, D. bei Naevius: RhMus 88 (1939) 206/14. – A. M. Panaro, I precedenti del quarto libro dell'Eneide. La formazione della leggenda di Didone: Giornale Italiano di Filol. 4 (Napoli 1951) 8/32. – O. Rossbach, Art. D.: PW 5, 426/33. – E. Swallow, Anna Soror: ClassW 44 (1951) 145/50; D.s Pyre: ebd. 45 (1951) 65/68. – C. C. van Essen, D.: Hermeneus 20 (1949) 167/70.

A. Stuiber.

Didyma s. Orakel.

Dienerschaft s. Luxus, Sklave.

Dies Aegyptiaci s. Tag.

Dies Dominica s. Sonntag.

Dies festus s. Festtag.

Dies Iovis s. Woche.

Dies lustricus s. Lustratio.

Dies Mercurii s. Woche.

Dies natalis s. Geburtstag, Nativitas, Festtag.

Dies nefastus s. Tageglaube.

Dies parentales s. Totengedächtnistage.

Dies Saturni s. Woche.

Dies Solis s. Sonntag.

Dies Veneris s. Woche.

Digamus.

Zur Erörterung kommt hier die Bewertung der Wiederverheiratung, also die sukzessive Bigamie (zur simultanen Bigamie s. *Bigamie). Es ist gleichgültig, ob die Trennung der ersten Ehe durch den Tod des einen Ehepartners oder durch Scheidung erfolgt ist.

A. Nichtchristlich. I. AT u. Judentum. Das AT deutet nirgendwo an, daß es der

Wiederverheiratung widerstrebt. Die Heiratsbeschränkungen für die Priester (Lev. 21, 13f; Ez. 44, 22), denen die Ehe mit einer Witwe, einer Dirne u. einer Geschändeten untersagt war, diente nur der Reinerhaltung des Blutes in den Priesterfamilien (Philo spec. leg. 1, 108/11). Sie galten nicht, wenn die Braut Witwe eines Priesters war. Judith (8, 4ff) erhält ein besonderes Lob, weil sie die Witwenschaft treu bewahrte. Selten trifft man im spätjüdischen Schrifttum Bemerkungen gegen die Wiederverheiratung (Joseph. ant. 17, 13, 4 § 351); auch gibt es einige jüdische Inschriften mit dem Titel μόνανδρος (Frey, CIJ 1, 81. 158. 392. 541. 550); hier wird griechisch-römischer Einfluß anzunehmen sein.

II. Griechenland. Homer (Od. 20, 15ff; 18, 269ff) erwähnt die Wiederverheiratung von Witwen, doch erzählt Pausanias (2, 21, 8), daß die griech. Witwen in älterer Zeit nicht wiedergeheiratet hätten; ja in Korinth hätten die Frauen nach dem Tode ihrer Männer sogar feierlich geschworen, nicht mehr zu lieben u. sich nicht mehr lieben zu lassen (2, 21, 7). Für ein züchtiges Weib schicke sich eine zweite Ehe nicht. Für den Mann werden weniger edle Gründe für die Ablehnung der Wiederverheiratung angegeben (PW 8, 1337, 20ff). Kultsatzungen erhoben in Griechenland gegen die zweite Ehe kaum Einspruch. Die Priesterin der Gaia Eurysternos in Achaia mußte allerdings nach Pausanias (7, 25, 13) vom Antritt ihres Amtes an enthaltsam bleiben u. durfte auch vorher nur einen Mann gekannt haben. Wenn Kinder vorhanden waren, zumal Töchter, sollte auch der Mann nicht wiederheiraten, da die Stiefmutter der Tochter aus erster Ehe besonders feindlich gesinnt zu sein u. ihrem guten Ruf zu schaden pflege, während die Tochter beim Vater keinen Schutz finde (Eurip. Alc. 301ff. 328ff. 1089; Hipp. 860f u. ö.). Charondas aus Thurii soll sogar alle, die ihren Kindern eine Stiefmutter ins Haus brachten, von den Beratungen über das Wohl des Vaterlandes ausgeschlossen haben (Diod. Sic. 12, 12, 1ff). Demosthenes aber fand es unglaublich, daß eine noch blühende u. in guten Verhältnissen lebende junge Witwe drei Jahre ledig blieb (or. 873).

III. Rom. In Rom fand die Wiederverheiratung der Frau stärkere Ablehnung als in Griechenland. Der von Hieronymus überlieferte Ausspruch der jüngeren Porcia: felix et pudica matrona nunquam praeterquam semel nubit gibt wohl die Einstellung weiter Kreise des röm. Adels wieder u. läßt sich in ähnlicher Abwandlung häufiger belegen (Hieron. adv. Jov. 1, 46; Plaut. merc. 824; Publ. Syr. sent. H 21; M 32). Aus solchen Vorstellungen heraus haben auch die Dichter das Lob der einmal verheirateten Frau gesungen (Martial. 10, 63; Horat. c. 3, 14; Catull. 111, 1f; Propert. 4, 11, 35/36. 67/68). Frauen dieser Art wurden mit dem Kranze der Ehrbarkeit geschmückt, während die wiederholte Ehe als ein Zeichen der Zuchtlosigkeit gewertet wurde (Valer. Max. 2, 1, 3: .. legitimae cuiusdam intemperantiae signum). Die einmal verheiratete Frau erhielt einen Ehrenplatz (Tert. exh. cast. 13). Eine ganze Reihe solcher züchtiger Frauen war dem Namen nach bekannt; im Unterricht wurden sie als Muster u. Vorbild hingestellt. Annia, Marcella u. Valeria, die Schwester der beiden Messala, wurden genannt aus der Zeit der ausgehenden Republik (Hieron. adv. Jov. 1, 46). Auch aus anderen Völkern wurden Beispiele herangeholt. Rhodogune, die Tochter des Darius, tötete ihre Amme, als diese sie nach dem Tode ihres Gatten zu einer neuen Ehe überreden wollte (Hieron. aO. 1, 45). Ähnliches wurde von vielen anderen Frauen erzählt (Hieron. aO.; Plut. amator. 22). Die zweite Ehe der Frau galt den Römern überhaupt als verabscheuenswert (Plut. qu. rom. 105). Cornelia, die Witwe des Tib. Gracchus, lehnte eine Wiederverheiratung ab (Plut. Tib. Gr. 1, 7); ähnlich verhielten sich Antonia, die Gattin des Drusus (Valer. Max. 4, 3, 3), u. Galeria, die Witwe des Kaisers Galerius (Lact. mort. pers. 39). Calpurnia, die Gattin des Titus, eines der sog. 30 Tyrannen, soll nach dem Bericht der Hist. Aug. (trig. tyr. 32, 5) wie eine Priesterin verehrt worden sein, da sie nur eines Mannes Ehefrau gewesen war. Zum Kult der Fortuna muliebris waren nur Frauen zugelassen, die nur einmal vermählt waren (Dion. Hal. 8, 56, 4; Tert. monog. 17; Minuc. Fel. 24; Serv. Aen. 4, 19). Das gleiche galt für die Verehrung der Mater Matuta (Tert. monog. 17). In anderen Kulten durften dagegen nur mehrmals Verheiratete tätig sein, wenn Minuc. Fel. (24) uns richtig informiert. Der Flamen Dialis mußte seine Gattin, die Flaminica, als Jungfrau heimgeführt haben; sie durfte nicht in zweiter Ehe leben (Tert. exh. cast. 13; monog. 17); starb sie, so mußte der Flamen sein Amt nieder-

legen (Plut. qu. rom. 50; Gell. 10, 15, 22). Der Behauptung des Hieronymus (adv. Jov. 1, 49), daß der Flamen selbst sich nicht wieder verheiraten durfte, widerspricht Servius (Aen. 4, 29). Was Hieronymus (ep. 123, 7) von den Priestern des ägyptischen Apisstieres sagt, betrifft nur das Verbot der simultanen Polygamie (Diod. Sic. 1, 80). Auch für den Mithras-Oberpriester bestand keine die Digamie ausschließende Kultvorschrift (Tertull. praescr. 40 ist von E. Fehrle, Kultische Keuschheit [1910] 97 u. a. falsch interpretiert worden). Daß dem Mann, sei er Priester oder nicht, die Tatsache der zweiten Ehe bei einer Kultübung Schwierigkeiten gemacht hätte, läßt sich für die heidnische Antike nicht erweisen, trotz der vermeintlichen Behauptung des Hieronymus: nullum sacerdotem bigamum (adv. Jov. 1, 49); die Stelle ist verderbt (E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta [1915] 79). Bei den Frauen lag die Sache anders. Als Brautfrau (pronuba) wurden nur solche Matronen beigezogen, die in erster Ehe lebten (Fest. s. v. pronubae; Serv. Aen. 4, 166). Sie walteten ihres Amtes zudem nur bei der Jungfrauenheirat (Tert. exh. cast. 13; Isid. eccl. off. 2, 20, 5). Die Hochzeitsfeierlichkeiten bei der zweiten Ehe wurden eingeschränkt; das feierliche Opfer unterblieb (Varro b. Nonius Marc. 7, 479, 25); auch durfte die Hochzeit der Witwen an Feiertagen stattfinden, an denen Jungfrauen nicht zu heiraten pflegten (Plut. qu. rom. 105; Macrob. 1, 15, 21). In etwa 50 bisher aufgefundenen Grabinschriften erhält die verstorbene Frau den Titel ‚univira‘ (univera, unibyria usw.; in griech. Tituli μόνανδρος; Katalog der Inschriften bei Kötting 76ff; es sind auch solche christl. Herkunft darunter). Selbst wenn eine ganze Anzahl der Denkmäler vom überlebenden Gatten gesetzt sind, so lassen sie doch in ihrer Gesamtheit die Hochschätzung deutlich werden, mit der das Volksempfinden der heidn. Antike die einmalige Ehe wertete. Als Vestalin wurde nur ein Mädchen genommen, dessen Mutter ‚univira‘ war (Gell. 1, 12, 2; Tac. ann. 2, 86). Rechtliche Bestimmungen, die der Wiederverheiratung Beschränkungen setzten, datieren erst aus der 2. Hälfte des 4. Jh. nC., wenn man von der durch Konstantin erlassenen Aufhebung der augusteischen Ehegesetze absieht (Jolly 65). Verletzte die Witwe die schon durch altes Gesetz (Plut. Numa 12, 67) vorgeschriebene Trauerzeit, so traf sie die Strafe der Infamie (Gesetz des Valentinian u. des Theodosius I vJ. 381: Cod. Theod. 3, 8, 1; Cod. Just. 5, 9, 2). Für das gleiche Vergehen hatte schon eine frühere Verfügung (vJ. 239) auch den zweiten Gatten, selbst wenn er Soldat war, mit Strafe bedroht (Cod. Just. 2, 11, 15). Arcadius u. Theodosius bestimmten iJ. 392, daß die Frau, die sich wieder verheiratete, den Nießbrauch des vom Mann hinterlassenen Vermögens verlieren soll (Cod. Just. 5, 10). Mehrmals wurde in der Gesetzgebung der christl. Kaiser betont, es sei durchaus nicht wünschenswert, daß eine Witwe nach dem Tode ihres Gatten eine neue Ehe eingehe (Cod. Just. Nov. 2, 3; Nov. 22, 20, 1).

B. Christlich. I. NT. Jesus gibt über die zweite Ehe kein Werturteil ab (Mc. 12, 18ff u. Par.). Paulus gestattet der Witwe nach dem Tode des Gatten die neue Ehe (Rom 7, 2f; 1 Cor. 7, 39). 1 Tim. 5, 14 schreibt er sogar: ‚Ich will, daß jüngere Witwen wieder heiraten, Mutterpflichten auf sich nehmen, den Haushalt besorgen..‘ Daneben enthalten die Pastoralbriefe die Anweisung, daß Bischof (1 Tim. 3, 2), Presbyter (Tit. 1, 6), Diakon (1 Tim. 3, 12) nur ‚eines Weibes Mann‘ sein oder gewesen sein dürfen; die gleiche Forderung wird für die beamtete Witwe erhoben (1 Tim. 5, 9).

II. Väterzeit. a. Orthodoxe Schriftsteller. Von Anfang an hat man in der Kirche die zweite Ehe nicht gern gesehen. Dabei ist nicht immer deutlich, ob die ablehnenden Urteile nur gelten, wenn die erste Ehe durch Scheidung ihr Ende gefunden hat, oder auch, wenn der Ehepartner gestorben ist. Athenagoras fällt über die Digamie das harte Urteil εὐπρεπὴς μοιχεία (leg. 33); Irenaeus eifert gegen die ‚vielen Ehen‘ (adv. haer. 3, 18, 1 [2, 93 Harv.]; 1, 26, 2 [1, 221]); Theophilus weist hin auf die Monogamie der Christen (autol. 3, 15); Minucius Felix versichert, daß sie nur einmal heiraten oder überhaupt nicht (31, 5). Das Urteil des Pastor Hermae (mand. 4, 4, 1f) u. auch des Clemens v. Al. (strom. 3, 12, 82, 4) hält sich an das Wort des Paulus in 1 Cor. 7, 40: ‚Seliger ist die Witwe, wenn sie bleibt, wie sie ist.‘ Den eigentlichen Ehrennamen ‚Ehe‘ verdient nach Clemens doch nur die erste Verbindung zwischen Mann u. Frau (strom. 2, 22, 137, 1; 2, 23, 142, 2). Origenes (in Lc. hom. 17) will den Digamisten nicht die höchste Stufe der Seligkeit im anderen Leben zuerkennen; wie er schreibt, waren damals manche Christen der Überzeugung, die Diga-

misten würden verdammt (in Jer. hom. 20, 4). Im ersten Buch seiner Schrift Ad uxorem sucht Tertullian die Adressatin zu bewegen, sich nach dem Tode ihres Gatten nicht wieder zu verheiraten. Seine scharfe Ablehnung der zweiten Ehe nach seinem Übertritt zum Montanismus findet Ausdruck in den beiden Schriften De exhortatione castitatis u. De Monogamia. Hieron. hat in seiner Stellungnahme zur Frage diese Schriften ausführlich benutzt (F. Schultzen: Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie 3 [1894] 485ff). Zum Thema macht er weitere Ausführungen adv. Jov. 1, 15f; ep. 54 (ad Furiam); ep. 79 (ad Salvinam); ep. 123 (ad Geruchiam). Mit allen Mitteln der Überredung, der Herausstellung christlich-aszetischer Gedanken sowohl wie mit dem Hinweis auf die Überlieferungen der heidnischen Vorfahren (zB. ep. 54, 1) sucht er die zweite Ehe zu verhindern. Doch sagt er nirgends, daß sie verboten sei, ja, wenn jüngere Witwen ohnedem nicht keusch zu leben vermögen, befürwortet er sie (ep. 77, 3). Hilarius lobt die einmalige Ehe u. die keusche Witwenschaft (tr. in Ps. 131, 24; in Ps. 118), Zeno ebenso; er wendet sich mit seiner Mahnung, das ist bemerkenswert, ausdrücklich auch an die Männer (tr. 1, 5, 4; 1, 5, 6; 1, 16, 6). Verboten ist die zweite Ehe nicht; wer nicht keusch bleiben kann, soll wieder heiraten. Auf diesen Generalnenner ist die Meinung der folgenden Väter abgestimmt: Ambros. (vid. pass.; off. 1, 247; hexam. 5, 19, 62f; vgl. W. J. Dooley, Marriage according to St. Ambrose [Wash. 1948] 101/9); August. (b. vid. 1/15); Cyrill. v. Jer. (cat. 4, 26); Joh. Chrys. (hom. in Vid. eligatur 5; hom. de lib. rep. 4; virg. 37; ad vid. iun. 2); Theodoret v. Cyr. (in ep. 1 Cor. 7, 40; haer. fab. 5, 26). – Einen breiten Raum nimmt in der Väterparänese zum Thema der Hinweis auf die Taube ein. Von ihr wie von der Krähe hieß es im Altertum, daß sie jegliche Wiederholung der Paarung mit einem fremden Partner verabscheuten (Taube: Aristot. anim. hist. 9, 7, 612b; Aelian. nat. an. 10, 33 u. ö.; Krähe: Horap. hieroglyph. 1, 8; Aristot. b. Athen. 9, 50; Aelian. nat. an. 3, 9; bei den Vätern Ambros. hexam. 5, 19, 62f; Basil. in hexaem. hom. 8, 6; Hieron. adv. Jov. 1, 30). Der Physiol. 27 (91, 3/5; 94, 7/9 Sb.) hat den Vermittler für diese Anschauung gespielt; sie findet sich noch bei Gregor. M. exp. s. Cant. 2, 30; Bernh. v. Clairvaux s. in Cant. 40, 4; vgl. Kötting 113/21; F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol (1930) 184f; in Grabinschrift verwertet ILCV 2142.

b. Kirchenrechtl. Bestimmungen. Im 4. Jh. wurde die zweite Ehe in Kleinasien mit einer Kirchenbuße von einem Jahr belegt (Basil. ep. 188, 4; ep. 199, 18; ep. 217, 53 u. ö.). Die Digamisten wurden solchen gleichgesetzt, die das Gelübde der Jungfräulichkeit verletzten (Syn. v. Ancyra cn. 19; Syn. v. Laodicea cn. 1). Der Priester soll nicht am Hochzeitsmahl teilnehmen, wenn einer zum zweiten Male heiratet (Syn. v. Neocaesarea cn. 7). Aber dem Rigorismus der Novatianer gegenüber verlangte man in Nicaea (cn. 8), daß sie im Fall der Rückkehr in den Schoß der Kirche mit denen die Gemeinschaft aufzunehmen hätten, die in zweiter Ehe lebten. Die Bestimmungen der Pastoralbriefe wurden in der antiochenischen Exegetenschule als Forderung eines reinen, sittenstrengen Lebens verstanden (Theod. Mops. in 1 Tim. 5, 9; Theodrt. Cyr. in 1 Tim. 3, 2; in 1 Tim. 5, 9; Joh. Chrys. in 1 Tim. 3, 2, hom. 10; Hieron. in Tit. 1, 6 bezeugt die Kenntnis dieser Anschauung). Die meisten anderen Zeugen der Tradition vertreten hingegen die Auffassung, daß es sich hier um die Vorschrift handle; niemand dürfe zu einem kirchlichen Amt zugelassen werden, der in zweiter Ehe lebe oder gelebt habe. Hippolyt (el. 9, 12, 22) erkennt diesen Bestimmungen bindende Kraft zu (vgl. Hieron. ep. 52, 16, 1); zuweilen wurden sie jedoch mißachtet (Tert. exh. cast. 7; monog. 12; Hieron. ep. 69, 2; Theodrt. Cyr. ep. 110 [PG 83, 1305]; vgl. J. Döllinger, Hippolytus u. Callistus [1853] 149). Leo I wollte nicht davon dispensieren (ep. 12, 5). Streit entstand darüber, ob die Ehen erst von der Taufe an zu zählen seien (Tert. monog. 11; Hieron. ep. 69, 2f; Gennad. eccl. dogm. 72; Const. Ap. 8, 47, 17) oder ob die im Heidentum geschlossene Ehe mitgerechnet werden müsse (Ambr. off. 1, 50; August. b. coni. 18, 21; Innocent. I ep. ad Victr. 6; Syn. v. Valence [374] cn. 1 u. weitere Synoden). In Konsequenz dieser Bestimmungen wurde den Klerikern die Ehe untersagt mit einer Witwe (Const. Ap. 8, 47, 18; Siric. ep. ad Him. 11, 15; Coelestin. I ep. 4, 6; Leo I ep. 12, 3 u. ö.; Cod. Just. Nov. 6, 1; 6, 4; 123, 12). Schließlich wurde das Eheverbot auf die Witwe eines Klerikers ausgedehnt (Syn. v. Toledo I [400] cn. 18; Syn. v. Mâcon II [585] cn. 16 u. ö.). Bei der Wiederverheiratung waren die Hochzeitsfeier-

lichkeiten eingeschränkt (s. *Eheschließung). Daß der kirchliche Segen unterblieb, darf man aus einer Bemerkung des Ambrosiaster schließen (Comm. in 1 Cor. 7, 40). Hieronymus (adv. Jov. 1, 14) muß man wohl so verstehen, daß die Witwe bei der Eheschließung nicht kommunizieren durfte, oder daß der Ritus bei der Eingehung der zweiten Ehe nicht mit einer Meßopferfeier verbunden war. Eine Witwe, die zweimal verheiratet gewesen war, war von der kirchlichen Almosenversorgung ausgeschlossen (Hieron. adv. Jov. 1, 14; ep. 123, 5; ob das auch für den Witwer galt, der D. war, ist nicht ganz deutlich). Die Synode v. Elvira (cn. 38) verwehrt dem D. das Recht, dem Katechumenen die Nottaufe zu spenden.

c. Häretiker. Die judenchristlichen Sekten der Ebioniten u. Elchesaiten drängten auf Wiederverheiratung, weil sie die Ehe als das einzige Gegenmittel gegen Unzucht u. Ehebruch ansahen, dem schlimmsten Verbrechen nach dem Götzendienst (PsClem. hom. 3, 68). Epiph. (haer. 30, 18) berichtet, daß diese Sekten die Wiederverheiratung bis zu sieben Malen forderten (H. J. Schoeps, Ehebewertung u. Sexualmoral der späteren Judenchristen = Studia Theologica 2, 1 [Lund 1949] 99/101). Der Montanismus, der von Anfang an ehefeindlich eingestellt war, entwickelte seit etwa 200 die Verwerfung der zweiten Ehe zum Dogma (vgl. Tert. exh. cast.; monog.). Besonders in Kleinasien u. Nordafrika hatte die Sekte noch bis ins 5. Jh. Anhänger (August. tut ihrer mehrmals Erwähnung, vgl. P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme [1913] 183/91; nr. 139/47). In den Statuta ecclesiae antiqua (zwischen 450 u. 500 in Südgallien od. Norditalien redigiert; vgl. F. Maassen, Gesch. der Quellen des Canon. Rechts [1870] 382/94; B. Botte, Le rituel d'ordination des Statuta Eccl. ant. = RechThAM 11 [1939] 223/41) findet sich die Bestimmung, daß ein neuer Bischof beim Informativprozeß gefragt werden solle, ob er auch die zweite Ehe gelten lasse (Statuta eccl. ant. 1 [PL 56, 879f]). Die Lehre des Novatianismus über die zweite Ehe ist wohl dort, wo eine Verschmelzung mit dem Montanismus eintrat, zB. in Kleinasien, von diesem beeinflußt (Konz. v. Nicaea cn. 8). In Kpel u. im Abendland waren die Novatianer in diesem Punkt nicht so rigoros (Socr. h. e. 5, 22, 60).

III. Trigamus. Die 3. u. 4. u. folgende Ehe fand im Abendland keine wesentlich schärfere Beurteilung als die zweite (Hieron. adv. Jov. 1, 15; ep. 79, 11; Aug. b. vid. 11, 14; 12, 15). Anders war es in der griech. Kirche (Const. Ap. 3, 2, 2). Gregor v. Naz. (or. 37 in Mt. 19, 1/12) u. Basilius (ep. 199, cn. 50) reden in scharfen Ausdrücken von der 3. u. der folgenden Ehe. War für die zweite Ehe dort eine Bußzeit von einem Jahr festgesetzt, so war sie für jede folgende Ehe noch verschärft (3/5 J.; Basil. ep. 188, cn. 4). Später war in Byzanz jede 3. u. weitere Ehe verboten. Leo VI (886/912) mußte bei seiner 3. u. 4. Ehe die Gesetze ändern; vgl. G. Ostrogorsky, Geschichte des byzant. Staates[2] (1952) 208f.

J. B. Frey, La signification des termes μόνανδρος et univira: RechScRel 20 (1930) 48/60. – J. Jolly, Des seconds mariages (Paris 1896). – H. Klee. De secundis nuptiis commentatio (Bonn 1830). – B. Kötting, Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidn. u. christl. Altertum, Diss. theol. Bonn (1940; Masch.-Schr.). – P. De Labriolle, La lutte de Tertullien contre les secondes noces = Annales de philos. chrét. 154 (1907) 362/388. – H. Leclercq, Art. Mariage: DACL 10, 1865/69. – K. Preysing, Ehezweck u. 2. Ehe bei Athenagoras: ThQS 110 (1929) 85ff.

B. Kötting.

Dignitas.

D. gehört zu jener Gruppe von Substantiven, die, mit dem Suffix ‚tas' gebildet, eine Eigenschaft bezeichnen. Wie pietas die Eigenschaft eines pius, probitas diejenige eines probus ist, so ist dignitas die Eigenschaft eines dignus. Das Adjektiv dignus (aus dec-nus, zu der Wurzel dec wie in decus) hat ursprünglich ‚verziert', ‚geschmückt mit etwas' bedeutet (F. Skutsch: Glotta 2 [1910] 158f). Daraus hat sich die Bedeutung ‚würdig einer Sache' u. schließlich die Bezeichnung für die ‚würdige Zusammengehörigkeit eines Subjektes mit einem Objekt' entwickelt. Die ursprüngliche Bedeutung ‚geschmückt mit etwas' ist nicht belegbar.

A. Nichtchristlich. I. Dignitas als Wertbegriff. 1. Vor Cicero. Hinsichtlich der Begriffsentwicklung von d. vor Cicero läßt uns die Überlieferung fast völlig im Stich. Plautus

u. Terenz, aus denen sonst vielfach Aufschluß über einen ursprünglichen Sprachzustand gewonnen werden kann, weisen das Wort nur vereinzelt auf. – Die Bedeutung ‚Eigenschaft oder Zustand des einer Sache Würdigseins' ist nur bei Plaut. Bacch. 131 überliefert: Magis unum in mentemst mihi nunc, satis ut commode pro dignitate opsoni haec concuret cocus. Das pro dignitate opsoni steht etwa für ein prout dignum opsonium cura, so daß zu übersetzen wäre: ‚Nur das eine liegt mir jetzt am Herzen, wo sich ein geschickter Koch findet, der würdig diese Zukost bereitet.' – In der einzigen Terenzstelle haut. 576 fehlt der Gegenstand, auf den die d. bezogen werden könnte; d. ist zu einem absoluten Wertbegriff geworden. Wenn Chremes an der genannten Stelle sagt, er vertraue keinem seiner Freunde jegliches Geheimnis an u. dann fortfährt: Apud alium prohibet dignitas, apud alium ipsius facti pudet, so ist damit ausgedrückt, daß ihn die seinem Freunde innewohnende Anständigkeit, das ihn auszeichnende Gefühl für Anstand u. Schicklichkeit, hindere, seine Heimlichkeiten vor ihm preiszugeben. Wo dem Römer bei diesem beziehungslosen Gebrauch von d. das darin enthaltene dignus bewußt wurde, dürfte er etwas Gutes (laus, gloria, honos o. ä.) als zu dignus in d. gehörig empfunden haben. Die Verselbständigung von d. zu der Bedeutung der Eigenschaft des dignus laude, honore usw., also in bonam partem, muß früh fest geworden sein u. auf d. im ursprünglichen Sinne von Eigenschaft desjenigen, der einer bestimmten Sache würdig ist, eingewirkt haben, da wir keinen Beleg besitzen, in dem d. in ursprünglicher Bedeutung in malam partem gebraucht ist (Wegehaupt 5ff).

2. Republikanische Zeit. Bei den Schriftstellern der republikanischen Zeit begegnet d. als einer der für die Kenntnis des Römertums bezeichnenden Grundbegriffe der lat. Sprache. In ihm hat, ebenso wie in den Begriffen honos, gloria, officium, libertas, pietas, fides, auctoritas, das Denken u. Werten des Römers seinen Niederschlag gefunden. – Bei Cic. Phil. 12, 7; ad Att. 10, 4, 1; ep. 12, 25, 2 tritt uns d. als der persönliche Besitz eines Menschen, als ein aus der immer wieder erwiesenen öffentlichen Anerkennung u. Ehrung der Mitbürger gewonnenes Endergebnis entgegen. Zu übersetzen wäre d. an den genannten Stellen u. überall dort, wo es politischer Wertbegriff ist, etwa mit ‚Achtung', ‚Ansehen', ‚Stellung u. Geltung'. – Welches Gewicht der d. in der Wertordnung des politisch tätigen Römers zukommt, zeigt der Ausspruch bei Caes. bell. civ. 1, 9, 2: Sibi semper primam fuisse dignitatem vitaque potiorem. Danach ist d. das Grundgesetz des Handelns, höchster Wert in der Wertordnung des in der Öffentlichkeit wirkenden Römers. Auch Cicero erklärt Phil. 1, 14: Mihi vero licet et semper licebit dignitatem tueri, mortem contemnere. In der Rede pro Sest. 48 heißt es nicht minder deutlich: Cum omnia semper ad dignitatem rettulissem nec sine ea quicquam expetendum esse homini in vita putassem, mortem .. ego vir consularis tantis rebus gestis timerem? Der Erhöhung der d. gilt die Lebensarbeit des Römers (Tac. hist. 1, 1). Je höher die d., die Stellung u. Geltung in der Öffentlichkeit, desto größer die Verpflichtung gegenüber der res publica. Cicero fragt Phil. 1, 14: Idcircone nos populus Romanus consules fecit, ut in altissimo gradu dignitatis locati rem publicam pro nihilo haberemus? Vgl. Sallust. ep. ad Caes. 2, 10, 4. Die d. der hohen Staatsbeamten, d. h. das Resultat der einmal vom Volk durch die Wahl ausgesprochenen Berufung zu einer hervorragenden Stellung im Staate u. des damit bekundeten Vertrauens, bleibt auch nach abgelaufener Amtszeit wirksam (Cic. Cluent. 150). Dem, der sein Leben im Dienste der Allgemeinheit zugebracht hat, steht legitimerweise der volle Genuß des otium zu, das auf Grund des Geleisteten ein otium cum dignitate ist (Cic. Sest. 98; 100; ep. 1, 7 u. ö.). Aus Cic. orat. 1, 1 sowie ep. ad Lent. 1, 8, 4 ersehen wir, daß das Attribut cum dignitate dem otium nur dann zukommt, sofern es frei gewählt u. nicht durch das Regiment eines einzelnen oder einiger weniger erzwungen ist. Die d., die sich im Brief an Lentulus konkretisiert als dignitas fortis et constantis senatoris u. hinter der wiederum das Bewußtsein des Römers von der Bedeutung u. Größe seiner Persönlichkeit im Staate steht, ist mit einem durch äußere Macht erzwungenen otium nicht vereinbar. – In welcher Stufenfolge der Römer zur d. gelangt, zeigt gut Cic. orat. 2, 347: Neque tamen illa non ornant, habiti honores, decreta virtutis praemia, res gestae iudiciis hominum comprobatae. Der honos ist die öffentliche u. allgemeine Anerkennung der merita oder res gestae eines Römers durch das Urteil der Mitbürger, ein Beweis ihres Vertrauens, das ihn für fähig

u. wert hält, ein Amt, eine ehrenvolle Aufgabe zu übernehmen (vgl. Klose, Bedeut.). Der honos ist demnach das Mittel, das unter gewissen Voraussetzungen zu dem Ziele der d. hinführt. Voraussetzungen der öffentlichen Anerkennung sind die in der Tradition eines alten Geschlechtes ererbte virtus, sowie die merita oder res gestae (dazu R. Heinze, Von den Ursachen der Größe Roms [1930] 30). Die Angehörigen eines römischen Geschlechtes haben die strenge Verpflichtung (officium), durch eigene merita, die d., die die Vorfahren begründet haben, zu erhalten u. zu mehren. Wie stark sich d. u. officium berühren, zeigen die Stellen Cic. ep. 6, 1, 3; ad Att. 7, 17, 4. In diesen Beispielen steht d. an sittlicher Strenge officium nicht nach u. bedeutet wohl nicht nur eine Verpflichtung aus Rücksicht auf ein günstiges Urteil der öffentlichen Meinung, sondern dürfte darüber hinaus die unbedingte Bindung an ein sittliches Gesetz ausdrücken. In Stichworten zusammengefaßt würde der Weg des politisch tätigen Römers nach dem Gesagten wie folgt verlaufen: virtus, res gestae (merita), honores, dignitas, officium; neue res gestae (merita), honores, höhere dignitas, officium (größere Verpflichtung) usw. (vgl. Klose, Wertbegr. 273). – Dadurch, daß die d. konstituiert wird durch Anerkennung u. Ehrung von außen, ist sie Schwankungen unterworfen. Sie erhöht sich mit jedem neuen Beweis der öffentlichen Anerkennung, sie vermindert sich, wenn die Anerkennung der Öffentlichkeit ausbleibt. Die d. kann ganz verlorengehen, sie kann aber auch wiedergewonnen werden. Sie dauernd zu erhöhen u. gegen jede Herabminderung zu schützen ist das eifrigste Bemühen des Römers. Gelingt es ihm nicht, die etwa verlorene, auf die honores gründende Geltung in der Öffentlichkeit wiederzugewinnen, dann ist seine Lebensarbeit vergeblich gewesen, zumal nach römischer Auffassung die Anerkennung u. Ehrung gleichsam von dem Geehrten Besitz ergreift u. fortan als seine d. ein wesentliches Stück seiner Persönlichkeit bildet.

3. Spätzeit. Als gegen Ende der Republik die politischen Verhältnisse sich zu wandeln begannen, löste sich der bislang das Handeln des Römers wesentlich mitbestimmende Wertbegriff d. allmählich auf. Das Streben nach Geltung u. Stellung im öffentlichen Leben wird vielfach nicht mehr dem Wohl der höheren staatlichen Gemeinschaft untergeordnet; oft wird der Anspruch der d. sogar gegen die res publica vertreten. Es kommt zu zerstörenden Machtkämpfen, in denen jedes Mittel recht ist. Darunter mußte der Staat leiden, ja schließlich zugrunde gehen. Ein Streit um die d. ruft nach Caesars eigenen Worten (vgl. bell. civ. 1, 7; Cic. ad Att. 7, 11, 1) die Auseinandersetzungen mit Pompeius hervor, die zum Bürgerkrieg führten.

II. Sonstige Bedeutungen. Im Vergleich zu der beherrschenden Bedeutung, die der durch Anerkennung u. Ehrung von außen konstituierten d. im Leben des Römers zukommt, tritt der Begriff als Bezeichnung einer persönlichen Eigenschaft auf Grund gewisser charakterlicher oder körperlicher Qualitäten stark in den Hintergrund (vgl. Laber. frg.: Macrob. sat. 2, 7, 3; Cic. Verr. 4, 90; inv. 2, 2. 66; nat. deor. 3, 80; orat. 3, 155; vgl. Paneg. 12 [9], 19, 6; Donat. ad Ter. Ad. 986). Dasselbe gilt von den übrigen Inhalten des Begriffs. Die d. populi Romani (imperii) ist dessen überragende Größe u. Macht unter den Völkern der Erde u. die Größe in der Behauptung seiner Rechte u. seines Imperiums über den Erdkreis (maiestas); vgl. Cic. imp. Cn. Pomp. 54; orat. 2, 168; div. 1, 27. Vgl. Salv. 7, 83 (CSEL 8, 182): Romani nominis d. In der Rhetorik bezeichnet d. das Ergebnis des in der Rede verwendeten stilistischen Schmuckes bzw. die gravitas der Rede; vgl. Cic. auct. ad Her. 4, 17; orat. 3, 29. Als Gegensatz zu der voluptas der epikureischen Lehre umreißt d. in der philosophischen Literatur den Standpunkt der virtus-ἀρετή; vgl. Cic. Sest. 138; fin. 4, 65. Gelegentlich tritt der Zustand der d., der aus einem Amt oder einer ehrenvollen Aufgabe erwächst, für diese selbst ein, so Cic. ep. 12, 14, 4. Besonders in der Rechtssprache ist d. in der Bedeutung von Amt, Rang, Würde häufig (d. senatoria, d. consularis; ‚Dignität'). Vgl. zB. Apul. met. 10, 7: (patribus in curia) dignitatis iure consueta loca residentibus; apol. 75: annulos aureos et omnia insignia dignitatis abiecit. In der späteren Kaiserzeit wird d. im Gegensatz zu den Staatsämtern der Militärverwaltung von denen des zivilen Bereichs verwendet (Heumann-Seckel s. v.).

B. Christlich. I. Väter. 1. Dignitas hominis. a. Kritik an der röm. Auffassung. Die große Bedeutung, die den obengenannten Wertbegriffen im Leben des Römers beigemessen wurde, zwang die christl. Schriftsteller zur Stellungnahme. Minuc. Felix schreibt 37, 10: Fascibus et purpuris gloriaris? Vanus error

hominis et inanis cultus dignitatis, fulgere purpura, mente sordescere. Nobilitate generosus es? Parentes tuos laudas? Omnes tamen pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur. Dem in Rom wirkenden Apologeten sind die gefährlichen Auswirkungen des röm. dignitas-Begriffs nicht entgangen. Seine Worte lassen darauf schließen, daß Ciceros gegen Caesar gerichteter Grundsatz ad Att. 7, 11, 1: ‚ubi est autem dignitas nisi ubi honestas' in Vergessenheit geraten war. Sich hoher Ämter u. Amtsabzeichen zu rühmen, ist ein inanis cultus dignitatis, wenn die Gesinnung dem Amt nicht entspricht; sich mit der adeligen Geburt u. mit den Ahnen zu brüsten, ist töricht, weil alle Menschen das gleiche Los mit auf die Welt bringen u. nur die virtus sie unterscheidet. Tertull. virg. vel. 10, 3: die jungfräulichen Männer seien einer Auszeichnung durch irgendwelche Abzeichen würdiger (dignior) als die Frauen, si ostentatio virginitatis est dignitas, d. h. wenn die äußere Dokumentierung der Virginität überhaupt mit d. etwas zu tun hat. Derartige Kritik an der zeitgenössischen röm. dignitas-Auffassung treffen wir bei den Vätern mehrfach. Hilar. in Mt. comm. 16, 11: Quid afferemus ad vitam? Praeparatos credo terrenarum opum futuris commerciis thesauros, ambitiosos dignitatum famaeque titulos, aut veteres delicatae nobilitatis imagines? Neganda sunt haec omnia, ut melioribus abundemus. Ambros. exp. in Lc. 4, 28: .. omnis dignitas saecularis diabolicae subiaceat potestati. Aug. s. 250, 1: Dominus Jesus infirma mundi eligens, ut confunderet fortia, et colligens ecclesiam suam de toto orbe terrarum non coepit ab imperatoribus, aut a senatoribus, sed a piscatoribus. Quaecumque enim dignitates fuissent prius electae, sibi hoc auderent tribuere, non Dei gratiae. Da das Gebot der d., das in erster Linie die Hingabe an die res publica befiehlt, für den Römer nicht ein über alle menschlichen Berechnungen erhabenes Gesetz ist, sondern die d. dem Römer greifbar als der Ruhm u. das Ansehen bei den Menschen vorschwebt, so ist Augustins Ablehnung des röm. gloria-Begriffes civ. D. 5, 12 zugleich eine Ablehnung der röm. dignitas-Auffassung: Quando quidem gloria est, cuius illi cupiditate flagrabant, iudicium hominum bene de hominibus opinantium; et ideo melior est virtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae.

b. Dignitas christiana. Die Würde des Christen beruht in der gnadenhaften Berufung zur Gotteskindschaft. Bei Hil. Arel. v. Honor. 4 (51 Cavallin) heißt es: fastigium nobilitatis est inter Dei filios computari; nec addere quicquam nobis ad dignitatem hanc terrenae originis decus nisi contemptu suo potest. Im Gefolge der christologischen Kämpfe wird in Anlehnung an die biblischen Lehren von der Gottebenbildlichkeit u. der Inkarnation die dignitas humanae naturae (substantiae, condicionis) hervorgehoben. Das ist besonders bei Leo d. Gr. der Fall, der offensichtlich an den seinen röm. Zuhörern geläufigen Begriff anknüpft, um ihnen eine christl. Wahrheit verständlicher u. nachhaltiger nahezubringen. In einer Weihnachtspredigt legt Leo dar, daß der erste Mensch die Substanz seines Fleisches aus der Erde erhielt u. durch den Odem des Schöpfers mit einem vernunftbegabten Geist belebt wurde, damit er nach dem Vorbild dessen lebe, der ihn geschaffen hat u. so in glänzenden Taten der Nacheiferung ein Abbild der göttlichen Gerechtigkeit u. Güte erkennen lasse. Wenn er diese herrliche Würde seiner Natur durch Beobachtung der göttlichen Gebote gepflegt hätte, dann würde sein unverdorbener Geist auch den seiner Beschaffenheit nach der Erde entstammenden Leib zu himmlischer Glorie geführt haben. Obwohl Gott dem Menschen bei seiner Schöpfung viel gab, indem er ihn nach seinem Bildnis formte, so tat er doch noch weit mehr für seine Erlösung, indem der Herr selbst sich in Knechtsgestalt hüllte, sich mit dem Fleisch der menschlichen Natur umkleidete (s. 24). Dadurch, daß die Menschennatur in dem Menschen Christus in einzigartiger Weise zur Einheit der Person des einzigen Sohnes Gottes erhoben wurde, ist sie einer unvergleichlich erhabenen Würde teilhaft geworden: Expergiscere, o homo, et dignitatem tuae cognosce naturae. Recordare te factum ad imaginem dei, quae, etsi in Adam corrupta, in Christo tamen est reformata.. In ipso sacramento Natalis Domini cogitemus quid naturae nostrae gratia divina contulerit (s. 27). Vgl. Leo M. s. 12: Non aliter in nobis erit dignitas divinae maiestatis, nisi imitatio fuerit voluntatis; s. 21: Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Greg. M. mor. 3, 31; 9, 49: dignitas conditionis; mor. 7, 11: dignitas renovationis. – Der für den nichtchristl. Römer geltenden Stufenordnung: virtus, res gestae (merita),

honores, dignitas, officium steht also in der Theologie des christl. Römers folgende Ordnung entgegen: gratia conditionis et renovationis, dignitas, officium, res gestae (virtus). – In einer an Leo d. Gr. erinnernden Terminologie werden die gleichen Gedanken in den Gebeten des sog. Sacr. Leonianum (Veronense) ausgesprochen; vgl. Dürig 74f. 126ff.

2. Sonstige Bedeutungen. Majestät Gottes zB. Hilar. trin. 4, 2. 10. 35; 5, 27. Erhabenheit des Evangeliums zB. Hieron. tr. in Ps. 1 (127 Morin). Kirchl. Amt zB. Cypr. ep. 67, 8; Hilar. op. hist. frg. 2, 11 (CSEL 65, 129); Hieron. ep. 14, 9; 60, 14; Sulp. Sev. v. Mart. 10, 2; Hilar. Arel. v. Honor. 16 (60 Cavallin); Vita Hilar. Arel. 9. 10. 12 (89. 91 Cav.); Leo M. s. 5, 4; 83, 1; Sacr. Leon. 37, 4; 46, 6; 48, 19; 147, 17 u. ö. Rang, Rangordnung zB. Hieron. ep. 12, 1; ep. 51, 4 (von den Engeln); Greg. M. Ez. 2, 4, 6. Würdenträger zB. Pass. Petri et Pauli long. 51; Hieron. tr. in Ps. 1 (30 Morin); Esth. 9, 3 Vulg. Als Anredetitulatur ist d. selten u. mit wenigen Ausnahmen auf Laien in hohen Staatsstellungen beschränkt geblieben; vgl. Avitus ep. 93 (100, 28 Peiper): Kaiser; id. ep. 48 (77, 25): Senator; Ennod. ep. 26 (146, 28 Vogel): Quaestor; Greg. M. ep. 6, 63 (PL 77, 846): Exarch; id. ep. 11, 5 (77, 1123): Präfekt; Chron. Sal. (10 Pertz): vir insignis; als Anredetitulatur für Bischöfe vgl. Felix pp. ep. 8 (PL 58, 928); ep. Greg. pp. II (269, 8 Gundlach). Inschriften reden von der d. amicorum (Kaufmann, Epigr. 124); auf Trinkbechern ist mit dem Lobspruch auf die Freundschaft oft der Wunsch pie zeses verbunden: d. amicorum pie zeses; d. amicorum pie zeses cum tuis omnibus zeses u. ä. (DACL 14, 1, 1024ff; ILCV 866 A/D. 876/77). Auf einer Grabschrift rühmt sich ein Christ, daß er es bis zum ,vir perfectissimus' gebracht hat, nomen dignitatis eximium . . . vidit (Diehl, ILCV 298). In mittellat. Quellen begegnet d. außerdem im Sinne von privilegium zB. Agapit. pp. II (PL 133, 892): monasterii dignitas a nobis indulta perpetualiter inviolata permaneat; beneficium ecclesiasticum zB. Agapit. II (aO. 910): suarumque dignitatum copia; muneris insignia zB. Mirac. Eupheb. Neap.: 333, 22 Capasso: vestitam pontificali dignitate.

3. Griechische Äquivalente. Sehr häufig sind ἀξίωμα u. ἀξία, vereinzelt δόξα. Fulg. myth. 14: axioma enim Graece dignitas dicitur; Prisc. inst. gramm. 18, 1: Stoici ἀξιώματα vel συμβάματα id est dignitates vel congruitates vocabant; Passio Petri et Pauli long. 51: Nero praecepit .. ut omnes populi et omnes dignitates (ἀξιώματα) ad istud spectaculum convenirent; Aster. s. 4 (PG 40, 221); Greg. Naz. ep. 41 (PG 37, 85); Conc. Sardic. cn. 7; Cassiod. hist. 11, 9, 2: Alaricus Romanis dignitatibus honoratus = Socr. h. e. 7, 10: Ῥωμαϊκῇ ἀξίᾳ; Vet. Lat. Apc. 5, 13 (Primas.): benedictio et honor et dignitas (δόξα; Vulg. gloria); vgl. Papyrus GBU 1024: τὴν τῆς πόλεως κόσμησιν = dignitatem urbis.

II. Christlicher Staat. 1. Gesetzessammlungen. Konstantin d. Gr. teilte unerachtet seines Christentums mit den vornehmen Kreisen seiner Zeit die Begeisterung für die röm. Altertümer. Die den Würdenträgern verliehenen Titel übernahm er zum Teil aus dem röm. Staatsrecht. Bei Euseb. v. Const. 4, 1 heißt es: ,Die einen erhielten die Würde (ἀξιωμάτων) eines Provinzstatthalters, andere den Rang eines Senators, wieder andere wurden zu Konsuln erhoben u. mehrere führten den Titel eines Statthalters; einige wurden mit dem Rang eines Comes ersten, zweiten oder dritten Grades ausgezeichnet u. unzählige andere erhielten den Titel Exzellenz (διασημοτάτων, illustrissimorum) oder sehr viele andere. Um mehr ehren zu können, sann der Kaiser auf verschiedene Würden' (ἀξίας). Hand in Hand mit der Verleihung der Senatoren- u. Ritterwürde an immer weitere Kreise ging seit Valentinian I die Bildung neuer Rangklassen unter den Angehörigen des Senatorenstandes, während der Ritterstand mehr u. mehr entwertet wurde. Die von Theodosius II veranstaltete Gesetzessammlung enthält ein eigenes Buch De dignitatibus (Cod. Theod. 6; vgl. Cod. Just. 12), worin eine wohlgegliederte Ordnung fest gegeneinander abgegrenzter Kategorien von Würden aufgestellt wird. Vgl. Salv. 7, 68 (CSEL 8, 177): differentes inter se tam gradu quam vocabulo dignitates. Die niedrigste Klasse des Senatorenstandes sind die clarissimi, zu der u. a. alle Provinzstatthalter u. die Tribune der einzelnen Truppenkörper gehören. Die nächsthöhere Klasse der Senatoren sind die spectabiles. Diesen Rangtitel führen die Prokonsuln, die comites consistoriani, soweit sie nicht Minister sind, die Ressortchefs des sacrum cubiculum, die kaiserlichen magistri scriniorum, die duces u. die Vikare. Die oberste Klasse bilden die illustres, die höchsten Würdenträger des Reiches, also Prätorianer- u. Stadtpräfekten, magistri mi-

litum, magister officiorum, quaestor, comites sacrorum largitionum, rerum privatarum u. domesticorum sowie der oberste Hofbeamte, der praepositus sacri cubiculi. Innerhalb jeder dieser großen Rangklassen hat wieder jede einzelne Beamtenkategorie u. innerhalb einer jeden solchen jeder einzelne Funktionär seinen besonderen Rang. Nicht nur die aktiven, sondern auch die in den Ruhestand getretenen Beamten gehören einer der Rangklassen an. Die meisten clarissimi u. gewisse spectabiles werden bei der Übernahme in den dauernden Ruhestand generell durch Verleihung des Klarissimats bzw. der Spektabilität oder des Illustrats ausgezeichnet. Aus Cod. Theod. 6, 5ff geht hervor, daß in zunehmenden Maße die verschiedenen Rangtitel an Personen verliehen werden, die überhaupt keine wirklichen Funktionäre waren. Vgl. ferner Cod. Theod. 6, 22, 7 pr.; 6, 28, 8; Nov. Theod. 25, 6. Ein Gesetz vJ. 440/41, Cod. Just. 12, 8, 2, zeigt, daß schon vor der Mitte des 5. Jh. insbesondere im Illustrat zwischen effektiven, ‚vakanten' u. honorarischen Dignitäten unterschieden wird; als vakante gelten die, die entweder im aktiven Dienst für ihre Person oder erst bei der Übernahme in den Ruhestand die betreffende Rangklasse erhalten haben, als honorarische die, die überhaupt kein Amt bekleiden oder bekleidet haben. Vgl. ferner Cod. Just. 12, 21, 4; 12, 40, 10; 10, 32, 60. Die Ausweitung des Illustrats durch die Schaffung einer Anzahl neuer honorarischer Dignitäten erreicht unter Justinian einen Höhepunkt u. vorläufigen Abschluß (Stein, Histoire 2, 428ff). Wie Th. Klauser (Urspr. 9ff) nachgewiesen hat, sind die dignitates honorariae für die Kirche wichtig geworden; vgl. zB. Cod. Just. 1, 3, 21 vJ. 442: Ad similitudinem tam episcoporum orthodoxae fidei quam presbyteri et diaconi ii, qui honorario titulo illustrem dignitatem consecuti sunt.. Die Tatsache, daß die Bischöfe vom 4. Jh. an ehrenhalber mit hohen staatlichen Rangtiteln ausgezeichnet wurden, ist bedeutsam für die Beantwortung der Frage nach der Herkunft der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte (Klauser, Urspr. 15ff). Die vom kaiserlichen Hofe unabhängigen zeitgenössischen Theologen scheinen mit der geschilderten Entwicklung nicht einverstanden zu sein. Bei Hieron. tr. in Ps. 1 (Morin 30) lesen wir: Et si imperator est, et si praefectus est, et si episcopus est, et si presbyter est (in ecclesia enim istae sunt dignitates) quicumque malus est, in conspectu sancti pro nihilo conputatur; vgl. Aug. s. 250, 1. Zur Benützung des seit dem Ende des 4. Jh. nachzuweisenden Beamtenthrones (vgl. Garrucci, Storia 6 [1880] 90, Taf. 462; A. Alföldi, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RM 50 [1935] 127; Abb. 12: Silberlöffel v. S. Canziano bei Aquileja mit der Inschrift Eusebiorum dignitas) durch Bischöfe nimmt die sog. 4. Synode v. Karthago vJ. 398 Stellung; cn. 35 lautet: Ut episcopus in ecclesia et in consessu presbyterorum sublimior sedeat; intra domum vero collegam se presbyterorum esse cognoscat (Statuta eccl. ant. 35 [1, 145 Bruns]). Darnach wird die Benützung des Hochsitzes für den Bischof auf die Feier des Gottesdienstes innerhalb der Kirche u. auf die Ratssitzungen des Presbyteriums eingeschränkt. Selbst gegen diesen eingeschränkten Gebrauch der hochgestellten Kathedra erheben sich kritische Stimmen. So rühmt zB. Sulp. Severus dial. 2, 13 (CSEL 1, 180f) am hl. Martin v. Tours, daß er sich auch als Bischof im kircheneigenen Secretarium (vgl. Du Cange, Glossarium 6 [1886] 386) nie der Kathedra, sondern nur des Dreifußes als Sitz bedient habe, während er sich innerhalb der Kirche überhaupt nie hinsetzte, sondern den ganzen Gottesdienst hindurch stets gestanden habe (Näheres bei E. Stommel, Die bischöfl. Kathedra im christl. Altertum: MünchTheolZ 3 [1952] 17ff).

2. Das sog. Constitutum (Donatio) Constantini. Der Verfasser des zwischen 757 u. 767 in Rom entstandenen Constitutum Constantini benützt die Dignitätenlehre der spätrömischen Gesetzessammlungen u. ihre Anwendung auf kirchliche Würdenträger geschickt für seine Absichten (Klauser, Urspr. 23ff). Da der römische Bischof Vicarius Petri ist, soll er die gleiche Macht u. Würde, die gleichen Vorrechte u. Insignien haben, wie der Kaiser; vgl. c. 11 (110 Mirbt): tribuentes ei (sc. sedi b. Petri) potestatem et gloriae dignitatem atque vigorem et honorificentiam imperialem; c. 14 (111): concedimus.. b. Silvestrio .. et omnibus eius successoribus pontificibus .. diadema videlicet coronam capitis nostri simulque frygium nec non et superhumeralem videlicet lorum, qui imperiale circumdare adsolet collum, verum etiam et clamidem purpuream atque tunicam coccineam et omnia imperialia indumenta seu et dignitatem imperialium praesedentium equitum, conferentes etiam et imperialia sceptra,

simulque et conta atque signa, banda etiam et diversa ornamenta imperialia et omnem processionem imperialis culminis et gloriam potestatis nostrae. Dem röm. Klerus wird dementsprechend die senatorische Würde u. die Qualifikation zum Patriziat u. Konsulat verliehen; vgl. c. 15 (111): clericis diversis ordinibus eidem sacrosanctae Romanae ecclesiae servientibus illud culmen, singularitatem, potentiam et praecellentiam habere sancimus, cuius amplissimus noster senatus videtur gloria adornari, id est patricios atque consules effici, nec non et ceteris dignitatibus imperialibus eos promulgantes decorari. Zur Stützung der Macht u. Würde des röm. Bischofs überläßt Konstantin dem Papst Silvester u. seinen Nachfolgern den Lateranpalast, die Stadt Rom u. alle Provinzen Italiens u. des Abendlandes; vgl. c. 17 (112): ad imitationem imperii nostri, unde ut non pontificalis apex vilescat, sed magis amplius quam terreni imperii dignitas et gloriae potentia decoretur, ecce tam palatium nostrum .. contradentes .. Seit Beginn des 12. Jh. wird das Constitutum im Interesse des kurialen Politik allgemein verwendet. Gregor VII sagt im Dictatus Papae 8: Quod solus (Romanus Pontifex) possit uti imperialibus insigniis.

E. Bernert, Otium: WürzbJb 4 (1949/50) 89ff. – M. Bridget O'Brien, Titles of Adress in Christian Latin Epistolography to 543 A. D. (1930). – H. Drexler, Tacitus, Grundzüge einer politischen Pathologie (1939) 46ff; Dignitas = Göttinger Univ.-Reden 15 (1944). – W. Dürig, Imago (1952). – E. Garin, La Dignitas hominis e la letteratura patristica: La Rinascita 1 (1938) 4. 102/46. – Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte[2] o. J. [1953]. – F. Klose, Die Bedeutung von honos u. honestus, Diss Breslau (1933); AltrömischeWertbegriffe: NJb 1 (1938) 268/78. – E. Stein, Gesch. d. spätrömischen Reiches 1 (1928) 168ff. 337ff; Histoire du bas Empire 2 (1949) 428ff. – ThesLL 5, 1, 1133ff; 6, 3, 2934f. – Vocabularium Iurisprudentiae Romanae 2 (1933) 264f. – H. Wegehaupt, Die Bedeutung u. Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit, Diss. Breslau (1932). *W. Dürig.*

Dikaiosis s. Rechtfertigung.

Dikaiosyne s. Gerechtigkeit.

Dike s. Gerechtigkeit.

Diktatur s. Tyrannus.

Diluvium s. Sintflut.

Diocletianus.

D. war röm. Kaiser vom 17. (20.) IX. 284 (Seston, D. 49) oder 20. XI. 284 (W. Ensslin: Aegyptus 38 [1948] 178/94; Moreau 297/304) bis zum 3. XII. 313 (Costa 1872; Seston, D. 45; Moreau 421) oder 316 (Seeck 1, 501; Stein 1, 143; W. Ensslin: PW 7A, 2, 2493). Vor seiner Erhebung hieß er Diocles, nachher nahm er den Namen C. Aurelius Valerius D. an (Seston, D. 40; Ensslin aO. 2419).

A. Quellen. Drei Jahrhunderte hindurch ist im Altertum vieles über D. geschrieben worden. Von diesen ‚geschichtlichen Darstellungen' sind nur wenige Fragmente übriggeblieben, zB. solche von Eunapios v. Sardes (FGH 4, 14 nr. 5 Müller) u. von Praxagoras v. Athen (FGH 2B nr. 219 Jacoby). Ganz verschollen sind die vier Viten, welche die Historia Augusta (30, 18, 3) einem Geheimsekretär (ab epistulis) des D., Claudius Eusthenius, zuschreibt u. die in der Tat für den gleichen Leserkreis wie die Hist. Aug. redigiert worden zu sein scheinen. Die Abbreviatoren des 4. Jh., Aurelius Victor u. Eutropius, sowie der byzantinische Kompilator Zonaras scheinen ihre Quellen nicht getreu wiedergegeben zu haben; es handelt sich um die hypothetische Kaiserchronik Enmans oder die nicht minder hypothetische ‚Geschichte D.s u. Konstantins', welche nach A. Maddalena (Atti Istit. Veneto 95, 2 [1936] 247/75) unter Constantius abgefaßt worden wäre. Der Quellenforschung ist es nicht gelungen für die genannten Autoren einen einleuchtenden Stammbaum ihrer Verwandtschaftsbeziehungen aufzustellen (N. Baynes: Gnomon 13 [1937] 507; Seston, D. 23/6; Moreau 38/40). D.s Werk wurde eben seit dem Anfang des 4. Jh. je nach dem von den verschiedenen Autoren in der Politik ihrer Zeit eingenommenen Standpunkt beschrieben u. beurteilt. Die Schrift De rebus bellicis, Aurelius Victor, die Historia Augusta u. Zosimos geben ein Bild, das im wesentlichen das der V. Carini 18 ist. Dem widerspricht das Bild, das Laktanz in De mortibus persecutorum entwirft; seine von einer willkürlichen Verknüpfung der Fakten abhängigen Hauptzüge finden sich bei Eutropius, in der Epitome de Caesaribus u. bei Zonaras wieder. So wurde im 4. Jh. ein ‚D.-Mythos' geschaffen, der dem

‚Constantin-Mythos' entgegengestellt wurde. Daher kann auch, besser als es die ‚Quellenforschung' vermag, die politische, soziale u. religiöse Geschichte dieses Jahrhunderts die Widersprüche in dem uns zur Verfügung stehenden Nachrichtenmaterial aufhellen. Die Schrift De mortibus persecutorum des Laktanz ist das erste Zeugnis dieser tendenziösen Geschichtsschreibung; es ist wichtig zu wissen, daß die Schrift von einem ergebenen Parteigänger Constantins u. ebenso erklärten Gegner der das Christentum verfolgenden Tetrarchen um 318 abgefaßt worden ist (Seston, D. 27; Moreau 34/7), damit in einem Zeitpunkt, in dem das tetrarchische System bereits aufgegeben war. Spürbar ist der Einfluß der geschichtlichen Ereignisse, so insbesondere des wachsenden Prestiges Constantins auch im Wandel des Urteils, das Euseb. v. Caesarea über D.s Christenverfolgung von der einen Ausgabe seiner Kirchengeschichte zur anderen abgibt (E. Schwartz: PW 6, 1404; Stade 23/5). Die Panegyrici, welche in Trier oder Autun von gallischen Professoren öfters in Gegenwart eines Kaisers vorgetragen wurden, geben die offizielle Ansicht sowohl über die Abfolge der Ereignisse wie über Entstehung u. Eigenart des tetrarchischen Systems wieder (vgl. die Ausgabe von E. Galletier [Par. 1949/52]). Zwei sind an Maximianus gerichtet, nämlich 2 (10) vom 21. IV. 289 u. 3 (11) vom 21. VII. 291; zwei wenden sich an Constantius, nämlich 4 (8) vom 1. III. 297 u. 5 (9) vom Frühjahr 298; ein Panegyricus gilt Maximianus u. Constantin, nämlich 6 (7) vom 31. III. 307; drei wenden sich an Constantin, nämlich 7 (6) vJ. 310, 8 (5) vJ. 312 u. 9 (12) vJ. 313. So wertvoll die Papyri für die Kenntnis der Vorgänge der politischen, wirtschaftlichen u. militärischen Geschichte sowie der Verfassungsgeschichte sind, für die Religionsgeschichte der Zeit haben sie bisher wenig hergegeben. Die religionsgeschichtlich interessanten Inschriften sind von Stade nur teilweise gesammelt worden (92/108). Die von P. H. Webb (bei Mattingly-Sydenham, The Roman Imperial Coinage 3, 2 [1933]) katalogisierten Münzen müßten auf Grund der Forschungen von K. Pink u. A. Alföldi nach Münzstätten u. Emissionsdaten neu geordnet werden; die Arbeit von H. A. Cahn über die Antoniani aus Trier (Schweiz. Num. Rundsch. [1955] 5/22) hat die Wichtigkeit einer solchen Neuordnung des Materials unterstrichen. Die Bilder der Staatskunst stellen die kaiserliche Majestät in überindividueller Weise dar; so die Porträts (Liste bei W. Ensslin: PW 7A, 2, 2494), die Reliefs von der Tetrarchenbasis auf dem Forum Romanum (H. P. L'Orange: RM 53 [1938] 1/34; vgl. H. Fuhrmann: ebd. 35/45) u. besonders die Szenen des Galeriusbogens in Saloniki (Seston, D. 250/5; eine die Veröffentlichung von K. F. Kinch [Kopenh.-Par. 1890] ersetzende Publikation haben A. Alföldi, E. Dyggve, H. U. v. Schoenebeck u. H. Torp angekündigt). Zum Einfluß der politischen Ideologie der Tetrarchie auf die christliche Sarkophagkunst vgl. K. Wessel: JbInst 59/60 (1949) 81/7. Durch die Arbeiten von E. Dyggve über die Kaiserpaläste wurde die Forschung auf den Einfluß hingewiesen, den die Hofarchitektur auf die Entstehung der christl. Basilika des Westens ausgeübt haben könnte.

B. Tetrarchisches System. Laktanz (mort. pers. 18, 5) legt iJ. 305 Galerius die folgende Definition der Tetrarchie in den Mund: ut duo sint in re publica, qui summam rerum teneant; item duo minores, qui sint adiumento. Dieser Begriff der Tetrarchie wird bestätigt durch die Anordnung der kaiserlichen Signa auf dem Bild der Prozession auf der Decennalien-Basis vJ. 303, die auf dem Forum Romanum steht (Seston, D. 256; Moreau 309; Abbildung: RM 53 [1938] Taf. 4). Die dortige Anordnung hatte J. Burckhardt auf einen von D. schon bei seiner Erhebung gefaßten Plan zurückgeführt, eine heute aufgegebene Theorie (Stein 98; Ensslin: PW 14, 2489; ders.: PW 7A, 2, 2449; Seston, D. 98). Sie ist mit der Chronologie nicht zu vereinbaren. Maximianus ist erst Anfang des Sommers 285 Caesar gewesen (Ensslin: PW 14, 2490) oder es erst im Frühjahr 286 geworden (Seston, D. 66), Augustus am 1. IV. 286 (Ensslin aO.) oder erst im Herbst 286 (Seston, D. 67). Constantius wurde am 1. III. 293 Caesar (Ensslin: PW 7A, 2, 2436), Galerius nach herrschender Meinung am selben Tag oder erst am 21. V. 293 (Seston, D. 93). Daß die Ernennung der zwei Caesaren iJ. 289/90 noch nicht vorgesehen war, zeigt Paneg. 2 (10), 14, 1; hier ist noch nicht in Erwägung gezogen, daß Maximianus einen anderen Nachfolger als seinen noch ganz jungen Sohn Maxentius haben könnte. D., der keine Söhne hatte, hat mehrere Monate allein regiert. Als er Maximianus zum Caesar u. dann zum Augustus ernannte, dachte er nicht an seine Nachfolge, sondern nur an den Krieg, der in Gallien gegen die Bagauden (Paneg.

2 [10], 4), dann gegen Carausius in Gallien u. Britannien zu führen war. Ebenso wurde Constantius gewählt, um mit dem bretonischen Usurpator fertig zu werden, u. Galerius, um den persischen Imperialismus niederzuhalten. Stets ist es der Krieg gewesen, der D. die Wahl von fähigen Männern nahelegte, von denen er nicht zu fürchten hatte, sie würden Usurpatoren werden (Ensslin: PW 14, 2489; ders.: PW 7A, 2, 2447/9; E. Kornemann, Doppelprinzipat u. Reichsteilung [1930] 114). Im eins gebliebenen Reich hat es keine partitio gegeben; jeder Kaiser hatte nur die Verteidigung eines Teilsektors zu besorgen (Ensslin: PW 7A, 2, 2449; Seston, D. 234/41). Augusti u. Caesares unterscheiden sich nur durch Titel u. Rang; dieser wird bestimmt durch das Dienstalter des ,dies imperii' (Straub, Herrscherid. 98). Wenn sie ihre besonderen Feldzeichen hatten, wie Constantin später sein labarum, so besitzen sie doch auch Gemeinsames: Feldzeichen, tribunizische Gewalt, Siegesakklamationen. Auf der Tetrarchenbasis vom Forum Romanum oder bei den Porphyrstatuen von Venedig sind die Augusti von den Caesares nur durch den Bart als Zeichen höheren Alters unterschieden. Galerius weigert sich iJ. 305, sich von D. bloß den Titel Augustus geben zu lassen; denn damit hätte er, wie Laktanz meint (mort. pers. 1, 8, 5), nichts gewonnen. Die Caesares der Tetrarchie sind im Gegensatz zu denen der Zeit Julians (Amm. Marc. 17, 2, 1; 20, 8, 1; 26, 4, 5; 28, 1, 43) keine ὑποβασιλεῖς, sondern ,socii' der Augusti. Bei der Beschreibung der providentiellen Rolle des Caesars Constantius verwendet der Panegyricus vJ. 297 (4 [8], 4, 3) die gleichen Themen u. Wendungen, die der Panegyricus vJ. 289/90 (2 [10], 15) für den Augustus Maximianus verwertet. Das Reich hat indessen ein einziges Oberhaupt, D.: dieser ist die höchste Autorität auf dem Gebiet der Gesetzgebung (Ensslin: PW 7A, 2, 2449; Seston, D. 234/45; Stade 50/53) u. der Finanzen (V. Const. 1, 14, 1). Er ist der Urheber der auctoritas seiner Kollegen; eine Münze zeigt ihn, wie er den Globus, den er von Jupiter empfängt, an Maximianus weitergibt (Webb 255 nr. 321. 328; 228 nr. 583; vgl. Paneg. 2 [10], 4, 1). Er ernennt die Caesares vJ. 293 u. die Augusti u. Caesares vJ. 305; er regelt in Carnuntum iJ. 307 die Neuverteilung der kaiserlichen Titel (Lact. mort. pers. 19, 12; 29, 2). Alle Autorität im Reich kommt letztlich von Jupiter (Pan. 2 [10], 4, 2; 3 [11], 3, 3; 5 [9], 15, 4); der ,allerhöchste u. allmächtige Jupiter' ist ,Diocletiani auctor deus' (Paneg. 3 [11], 3, 4); ihm gibt Maximianus iJ. 305 seine Gewalt zurück (Paneg. 6 [7], 12, 6); er ist wenigstens im Bilde bei der Investitur des Maximinus Daia zum neuen Caesar in Nikomedien anwesend (Lact. mort. pers. 19, 2; Hieron. chron. a. a. 232 nr. 1 [228, 12 Helm]; Chron. min. 1, 447. 969); er allein (ohne Herakles) erscheint auf der großen Darstellung des tetrarchischen Systems am Galeriusbogen in Saloniki (Kinch aO. Taf. 6; Seston, D. 252); mit seiner Autorität bekräftigt er die Verheißung, die er den Kaisern gegeben hatte (Paneg. 5 [9], 15, 4); er weist ihnen ihre Aufgabe zu (CIL 3, 12326: Diis auctoribus ad rei publicae amplificandae gloriam procreato Iovio Maximo; vgl. N. Baynes: JRS 25 [1938] 84). D. wendet sich an Jupiter als den Herrn aller Dinge (CIL 3, 1090: Iovi exsuperantissimo divinarum humanarumque rerum rectori fatorumque arbitro; vgl. CIL 8, 18219 = Dessau nr. 2999). D. verwendet seit seinem Regierungsantritt sehr häufig die Münzlegenden ,Iovi Conservatori Aug.' oder ,Augg.' oder die noch merkwürdigere ,Iovi Aug.' oder ,Augg.' (Webb 671 Index); er häuft die Weihungen an Jupiter (zB. CIL 10, 5576; 3, 22 = Dessau nr. 617). Hier liegt zweifellos eine betonte Frömmigkeit vor, die aber keineswegs ungewöhnlich ist. Seit Anfang des 3. Jh. hat von den Faktoren, die der kaiserlichen Macht zugrundeliegen, das Charisma die Tendenz, die kaiserliche Macht immer stärker über die verfassungsmäßigen Garantien hinauszuheben (Ensslin, Gottesgn. 36/53; Taeger 182/4). Das Heer, das D. iJ. 284 in Nikomedien akklamiert, ist das Werkzeug des ,consensus divinus' (V. Numer. 8); der Erwählte besitzt ,maiestas divina' (Dessau nr. 627); er ist ein ,numen praesens' u. hat zum ,consors' oder ,comes' eine Gottheit (A. D. Nock: JRS 37 [1947] 102/10); eben darum treten Jupiter u. Hercules auf den Münzen (Webb 229 nr. 93; Alföldi: RM 49 [1934] 44 mit Taf. 5, 9 [Gnecchi]) u. auf dem Bogen von Saloniki auf (Kinch aO. Taf. 6). Panegyricus 3 (2), der am 21. VII. 291 zum Feste der Jovii u. Herculii (vgl. unten) vorgetragen wurde, schildert die pietas u. die felicitas des D. u. Maximianus, Tugenden, welche wesentliche Charismata des Kaisers sind, seit Commodus in die Kaisertitulatur die Titel ,Pius' u. ,Felix' eingefügt hatte. Dieses Zeugnis, ebenso wie das der Weihungen

an die Götter, welche die Tetrarchen persönlich vornahmen (Belege bei Stade 104/07; bes. Dessau nr. 634: Herculi Augusto Iovius et Herculius Augg [e]t Herculius et Iovius nobb. Caess.), ferner die Zeugnisse Lact. inst. 5, 2; Paneg. 3 (11), 6; 11 (10), 6; 3 (11), 6, 1 zwingen zu der Schlußfolgerung, daß D. u. seine Kollegen gegenüber den Göttern Menschen blieben (vgl. Taeger 182/3); man wird daher die Bedenken Ensslins, der schwankt, ob D. ‚Gottkaiser' oder ‚Kaiser von Gottes Gnaden' gewesen ist, als erledigt betrachten müssen (Gottk. 49/50). – Was die ‚Vergottung' angeht, so ist D. weit hinter Aurelian, Probus u. Carus zurückgeblieben, denen man Münzen u. Inschriften ‚deo et domino nato' gewidmet hat (Webb 1, 299. 109. 145; CIL 6, 3822; 8, 4877), was man übrigens nicht als ‚deo natus' verstehen darf (vgl. Taeger 183, 2). Es ist sehr bezeichnend, daß D. sich eine gleich starke Betonung des theokratischen Absolutismus nicht zu eigen gemacht hat. Denn die Titel Iovius u. Herculius, welche D. u. Maximianus annahmen, hatten einen ganz anderen Sinn. Nach Mattingly (HarvThRev 30 [1937] 103; CAH 12 [1939] 330) hätten durch den jedem Kaiser eigenen Genius, ohne daß sie dadurch ihrerseits Götter geworden wären, der Genius Jupiters u. der des Hercules auf Erden gewirkt. Nach Baynes (JRS 25 [1935] 84) u. Ensslin (CAH 12 [1939] 386) hätten diese Titel die Tetrarchen zu Werkzeugen Jupiters u. des Hercules deklariert. Dagegen wollte schon Stein in den Titeln nur den Ausdruck eines Über- und Unterordnungsverhältnisses zwischen D. u. Maximianus erblicken. Nach Taeger (192) wurde durch die Titel jeder Kaiser das ‚menschliche Gegenbild seines Leitgottes'. Man könnte gewiß vieles aus der Zeit zwischen Augustus u. D. zusammentragen, um die berühmte Dedicatio von Dyrrachium zu erläutern (CIL 3, 710 = Dessau nr. 629: Diis genitis deorumque creatoribus dd. nn. Diocletiano et [Maximiano invic]tis Augg.; vgl. AnnEpigr [1940] 182: Diis genitis orbis terrarum domino F. Valerio Constantio [et ...]). Aber die Worte haben für die Tetrarchen einen anderen Sinn als für Seneca. Es ist keine unbestimmte u. anonyme divinitas, welche die Iovii u. Herculii schuf, sondern es waren Jupiter u. Hercules. Diese Titel werden ihren Trägern nicht bei ihrer Geburt gegeben, sondern erst bei ihrer Erhebung; so wird Constantius Herculius iJ. 307 (Paneg. 6 [7], 8, 2), Licinius wird Iovius nach 308. Allerdings ist zu bemerken, daß sich die Chronologie dieser Titel vor 305 nicht mit der Chronologie der Regierungszeiten deckt (vgl. Paneg. 3 [2], 2, 2). Maximian war schon Augustus, als er Herculius u. D. Iovius geworden war (postea: Aur. Vict. 39, 18). Am 21. VII. wurde ein Fest, das die Kaiser zu zwei u. zwei in einem ‚geminus natalis' zusammenfaßte (Pass. Marcelli centur.: B. de Gaiffier: AnalBoll 61 [1942] 116/39) Anlaß zu einem Panegyricus, von dem uns Panegyricus vJ. 291 (Paneg. 3 [2]) eine Vorstellung gibt (W. Seston: Historia 1 [1950] 257/66). Nun hat man aber in der Frühzeit des Imperiums die Bezeichnung ‚natalis' für die Feier noch gar nicht verwendet, welche später an jedem 16. I. an den Tag erinnerte, an dem Octavianus den Namen Augustus angenommen hatte. Es war für D. keineswegs zweifelhaft, daß der Imperator Iovius oder Herculius bei seiner Geburt ein von den Sternen bestimmtes Schicksal empfangen hatte (Paneg. 3 [2], 19, 2/5); dieses mußte sich aber durch die göttlichen Titel u. die virtutes, im wesentlichen die pietas u. die felicitas, Ausdruck verschaffen; diese aber traten nach der Vorstellung des D. nur an den ‚gemini natales' unter dem Einfluß der ‚ipsa vis divinitatis' in Erscheinung (2, 2). Es handelt sich durchaus um eine Epiphanie. Es ist, scheint es, nicht nötig, außerhalb des Imperiums nach einem Vorläufer dieses religiösen Tatbestandes zu suchen (etwa in den Ländern des kimmerischen Bosporus, von wo der Iran beeinflußt wurde; vgl. Taeger 185). In der römischen Welt gab es, wenn wir von den umbrischen Göttern Tefer (oder Tefrus) u. Trebus absehen, die ‚Iovii' Hercules u. Venus, die ja durchaus zum Stamme Jupiters gehören. Nun verehrt aber D. in Jupiter den Gründer seines Geschlechts (Pan. 3 [2], 3, 4); er läßt die Überzeugung verbreiten, Jupiter sei sein Vater (ebd. 7, 5) oder sein parens (ebd. 3, 8) u. Maximianus stamme von Hercules ab (ebd. 7, 6). Der Panegyricus vJ. 291 feiert ausdrücklich den ‚origo immortalitatis' der beiden Kaiser (3, 7). Von D. u. von Maximian stammen also zwei parallele u. verwandte Linien ab (Paneg. 3 [2], 3, 2; 6 [8], 4, 1), wobei D. ‚frater' von Maximian, ‚pater' von Galerius u. ‚patruus' von Constantius ist. Constantin, der Sohn des Constantius, der selbst von Maximianus adoptiert worden war, wird ‚maiestatis (iure) filius' u. Schwiegersohn des gleichen Maximianus (Paneg. 6 [7],

5, 3). Aber weder die Frauen, Mütter oder Schwestern der Kaiser, noch ihre Söhne wie Maxentius tragen vor ihrer Erhebung ein Epitheton, wie es indessen ständig Truppenkörpern oder Denkmälern beigelegt wird, um damit den göttlichen Charakter der Autorität u. des Prestiges des Kaisers zu bekunden. Die Tetrarchen sind also einerseits Glieder einer natürlichen Familie, deren Band das Blut oder eine Adoption hergestellt hat, anderseits zugleich Glieder einer göttlichen Familie, zu der sie nur als Kaiser gehören. Diese sehr merkwürdige ,Vergottung' hat offensichtlich politische Vorteile: sie schließt Usurpatoren von einem Charisma aus, das die Tetrarchen durch Erbschaft erworben haben; sie gibt der ,concordia Augustorum', die bisher nur eine ziemlich leere Formel war, eine religiöse Unterbauung. Sie entwickelt sich dann aber mit großer Folgerichtigkeit weiter: das Hofzeremoniell, insbesondere die adoratio, die schon vor D. zum Protokoll gehörte (Alföldi: RM 49 [1934] 6/25), gewinnt einen mehr u. mehr religiösen Sinn u. wird zum eigentlichen Ausdruck des autokratischen Absolutismus in einem Ausmaß, daß man im 4. Jh. darin eine Erfindung des D. sah (Ensslin: PW 7A, 2, 2452). Anderseits hat diese Vergottung sehr schnell ihren Widerhall in der offiziellen Geschichtsschreibung gefunden u. mit ihrer charismatischen Deutung die Darstellung der Tatsachen überdeckt. So wird das Unternehmen Maximians in Gallien gegen die Bagauden, das schon vor 287 liegt, auf das Konto des Herculius, der er doch erst iJ. 287 geworden ist, u. seines ,Schutzgottes' gesetzt (Paneg. 2 [10], 4, 2). Den Tatsachen entgegen läßt der Panegyricus vJ. 297 die Amtszeit der beiden Caesares am 1. III. 293 beginnen (Paneg. 4 [8], 3, 1), u. zum erstenmal wird dabei die Erhebung eines Kaisers als ,natalis' oder ,ortus' bezeichnet (H. Stern: Mélanges Grégoire 1 [1949] 555); der gleiche Tag wird dann ebenso auch ,dies imperii' des Galerius (Lact. mort. pers. 35, 4). Anscheinend hat sich nach u. nach eine den Tetrarchen eigentümliche Zeitvorstellung durchgesetzt, vielleicht unter dem Einfluß der Mithrasreligion (so Seston, D. 225), wahrscheinlicher aber unter der Einwirkung astrologischer Berechnungen, auf die D. ja viel gegeben hat (imminentium scrutator: Aur. Vict. 39, 48; vgl. Zosim. 2, 10). – Unter diesem Gesichtspunkt könnte man auch die dunkel gebliebene Frage erörtern, wie es zur Abdankung vom 1. V. 305 u. zur Erneuerung des kaiserlichen Kollegiums kam. Selbst wenn man auf die Verwertung der Münze mit der Legende ,fatis victricibus' verzichtet (Webb 251 nr. 293; 254 nr. 314), weil ihr Datum unsicher ist, scheinen doch drei Fakten gesichert: D. hatte schon vor 305, aber nicht bei seinen Decennalia iJ. 294 (vgl. die Münze: Webb 238 nr. 175/8: primis X multis XX), vielleicht jedoch, als er 303 in Rom seine Vicennalien feierte, den Beschluß gefaßt, zusammen mit Maximianus abzudanken (Paneg. 5 [7], 9, 2); damit ist offenbar ausgeschlossen, daß ihn die Krankheit dazu zwang, wie das schon der Panegyricus vJ. 307 (6 [7], 9, 5) u. Laktanz (mort. pers. 18, 2) meinten. Schon 305 sah auch Galerius nach Laktanz (mort. pers. 20, 3) voraus, daß er nach seinen Vicennalien ,et ipse deponeret (principatum)'. Nach Zosimos (2, 10) lehnte D. es im November 307 in Carnuntum gegenüber Maximianus ab, die Macht mit diesem zusammen wieder zu ergreifen; dabei berief er sich auf seine feste Bindung an die divinitas; er wollte also, anders ausgedrückt, nicht einen göttlichen Plan durchkreuzen (Seston, Carn. 176). – Stade hat festgestellt (104/8), wie selten die eine Verehrung des Sol durch die Tetrarchen bezeugenden Inschriften u. Münzen sind. Mit Recht bemerkt Taeger (183) gegen Ensslin (Gottk. 40ff) u. Vogt (oben Bd. 2, 310), daß die Kaiserherrschaft am Ende des 3. Jh. nicht mit einer Sonnentheologie begründet wird. Für D. ist Sol nicht der ,comes' wie später für Constantin; er ist die kosmische Gottheit, deren Licht der Welt Fruchtbarkeit bringt (vgl. Constantius als ,redditor lucis aeternae' auf dem Medaillon v. Arras; J. Babelon-A. Dufrénoy: Aréthuse 1 [1924] 47/52 u. Paneg. 3 [2], 10, 4; ferner seine Statue auf einer Säule vor dem D.-Palast zu Antiochia nach dem Mosaik v. Yakto; die Münzen mit der Legende ,claritas Augg.': Webb 231 nr. 116). Im Rahmen der Religiosität der Tetrarchen ist Sol vor allem Gott der Zeit (vgl. Webb 222 nr. 13: ,aeternitas Augg.'); er ist bei den Kaisererhebungen anwesend (vgl. Webb 235 nr. 147; 226 nr. 60 usw.: ,oriens Aug.' oder ,Augg.'), denn er erhebt die Könige auf den Thron; ferner ist er ,omnium siderum princeps, ad cuius arbitrium fatorum ordo disponitur' (Firm. Mat. 5 praef.; vgl. Vett. Val.: Cat. Codd. astrol. venet. 88; weitere Texte bei F. Cumont: MémAcInscr 12 [1909] 447). Julianus sagt später, daß es die Sonne sei, die

den Sterblichen ihre Herren gebe (or. 4, 145; ep. 76). Als Sonnengottheit sichert Mithras die Fruchtbarkeit des Reiches u. führt die Erneuerung des kaiserlichen Kollegiums herbei CIL 3, 4413 = Dessau nr. 659: D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) fautori imperii sui Iovii et Herculii religiosissimi Augusti et Caesares sacrarium restituerunt; vgl. Zosim. 2, 10; Seston, Carn. 183. Licinius führt später am Jahrestag seiner Thronbesteigung den Solkult verbindlich im Heer ein (iJ. 322?; Dessau nr. 8940). Im übrigen aber hat schließlich nicht Sol, sondern haben alle Götter oder vielmehr die Gottheit, wie sie in jedem einzelnen Gott gegenwärtig wird, als letzte theologische Grundlage des tetrarchischen Staates gedient. Am Anfang der Christenverfolgung spricht dies die antichristliche Propaganda aus, um damit die unpersönliche u. undefinierbare Gottheit lächerlich zu machen (Lact. div. inst. 5, 2; vgl. unten); Libanios formuliert dann genauer, D. habe den Göttern die Weltherrschaft überlassen (or. 4, 331 F.). Die von D. betriebene Erneuerung des Heidentums ist daher durchaus polytheistisch, was den von F. Cumont (Textes et monuments figurés [Brux. 1896] 291) festgestellten Widerspruch zwischen der Theorie vom Sonnenmonarchen u. der Tetrarchenherrschaft aufhebt, obwohl D., alles in allem, die Definition des Porphyrios (bei Macar. Magn. 4, 20) verwirklicht hat: ‚ein Monarch ist nicht einer, der allein ist, sondern einer, der allein herrscht'.

C. D. u. die Christen. I. Beginn der Verfolgung. Seit Gallienus (J. Vogt: oben Bd. 2, 1188) wurden die christlichen Kirchen in ihrer Mission u. ihrer Entfaltung nicht beeinträchtigt. Euseb. beschreibt mit Genugtuung ihre Ausbreitung, welche dann das erste Verfolgungsedikt vom 23. II. 303 schroff unterbricht (h. e. 8, 1, 5; 13, 9f). Laktanz versichert, die Regierung des D. sei 20 Jahre hindurch vollkommen glücklich gewesen (mort. pers. 42, 3). Dies ist keineswegs bloße Rhetorik, sondern wird durch die Tatsachen bestätigt: eine große Kirche stand dem Kaiserpalast von Nikomedien gegenüber (Lact. mort. pers. 13, 3) u. Rom zählte um 300 mehr als 40 christliche Kultstätten (Optat. 2, 4 [CSEL 26, 39, 4]). Selbst wenn Arnobius (adv. nat. 2, 5) ebenso übertreibt wie vorhin der Apologet Tertullian, muß man aus seinem Zeugnis doch entnehmen, daß das Christentum unter D. in allen Kreisen u. Klassen u. nicht nur unter den ‚tenuiores' verbreitet war. In einem Ort in Phrygien (vielleicht Eumeneia, so W. M. Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia [1897] 508) sind alle Magistratspersonen Christen (Eus. h. e. 11, 1). Ähnlich war es vielleicht oft auch anderswo; denn im Okzident befaßt sich cn. 56 des Konzils v. Elvira (vJ. 306; nach Grégoire 78, 128ff vielmehr vJ. 309) mit christlichen duumviri. Auch unter den Provinzialstatthaltern sind Christen (Eus. h. e. 7, 1, 2; 9, 7), während der Bischof von Laodicea in Pisidien, M. Julius Eugenius, zum Officium des Statthalters gehört (W. M. Calder: JRS 10 [1920] 42). Selbst am Hofe D.s leben Christen (Lact. mort. pers. 10, 4); es gibt solche unter den οἰκετίαι, die das Edikt vom 23. II. 303 im Auge hat; unter ihnen hat man sich eher Beamte der Verwaltungsbüros (so Ensslin: PW 7A, 2, 2485) vorzustellen als Caesariani (so Stade 165). Zahlreich sind die Christen, die iJ. 303 aus dem Heer austreten müssen (Eus. h. e. 8, 4, 2f). In D.s Umgebung sind hohe Finanzbeamte wie Adauctus (Eus. h. e. 8, 2) oder hohe Domänenbeamte wie Dorotheos Christen (Eus. h. e. 7, 22, 3). Auch D.s Frau Prisca u. seine Tochter Valeria sind Christen (Lact. mort. pers. 15; Eus. h. e. 8, 6, 1/5). Die Bischöfe werden von den kaiserlichen Behörden mit Achtung behandelt (Eus. h. e. 8, 1, 8; 9, 8); dabei machen diese zwischen den verschiedenen Sekten keinen Unterschied; Eugenius ist zB. Bischof der Sekte der Sakkophoren (W. M. Calder: Anatolian Studies presented to W. M. Ramsay [Manchester 1923] 70/4). Wichtig ist die Tatsache, daß die Behörden von den Christen keinerlei heidnische Handlung fordern (Eus. h. e. 8, 1, 2; 9, 7). Im Gegensatz zu den Neuplatonikern, die von allen Heiden damals den lebendigsten u. höchststehenden Glauben besitzen, beteiligen sich die Christen auch am politischen Leben (Baynes 660); Heiden u. Christen leben in Koexistenz u. kollaborieren in Frieden. Keiner der nach 303 Verfolgten rebelliert gegen den Staat; nur mit Schmerz notiert Laktanz später, daß das Imperium nach der Prophezeiung des Hystaspes von Rom an Asien übergehen solle (div. inst. 7, 15, 11). Andererseits hat es zu Anfang von D.s Regierung keine Verfolgung gegeben (Baynes 662 richtig gegen P. Allard, La persécution de D. 1 [Paris 1908] 23): weder Euseb noch Laktanz sprechen davon; die dieser Periode zugewiesenen Märtyrerakten (Quattuor Coronati; Ge-

nesius; Sebastianus) verdienen keinen Glauben; die Akten der Märtyrer von Agaunum sind eine Fälschung der antiarianischen Propaganda vom Ende des 4. Jh. (D. v. Berchem, Le martyre de la Légion Thébaine [Basel 1956]). Es gab ebensowenig vor 303 eine besonders scharfe antichristliche Kontroverse; denn die Schrift Contra Christianos des Porphyrios (gest. um 305), dessen Frömmigkeit nach Harnack lichtvoll u. verständig war, ist weniger ein Diatribe gegen Einzelpersonen als vielmehr eine Warnung der heidnischen Elite vor der Anziehungskraft, die das Christentum auf sie ausübt. In seiner iJ. 307 beendigten Schrift Divinae institutiones beklagt Laktanz bei den christlichen Apologeten aus der Zeit vor 303 die fehlende Urteilskraft u. Bildung, sowie ihre ‚penuria' (5, 2, 1). In der Tat gab es damals zwischen den beiden Gemeinschaften nicht so sehr Feindschaft, wie vielmehr Annäherung im Rahmen eines erneuerten religiösen Lebens; in der vatikanischen Nekropole ruhen Heiden u. Christen in den Familiengräbern friedlich beieinander. – Die Plötzlichkeit, Heftigkeit u. Universalität der iJ. 303 eingeleiteten Verfolgung sind auf zweierlei Art erklärt worden: 1) Nach den Zeitgenossen Laktanz (mort. pers. 11f) u. Euseb. (h. e. 8, app. 1 u. 4) wurde die Entscheidung dem Kaiser D. von Galerius brutal abgezwungen. Dabei könnte dieser von einem blinden illyrischen Bauern-Fanatismus getrieben worden sein (Lact. mort. pers. 9, 2; 11, 1; vgl. Batiffol 161; Costa 1953; Stein 121; Baynes 664/5 usw.) oder aber aus ausschließlich politischen Erwägungen sich als demnächst folgender erster Augustus die Sympathie des noch überwiegend heidnischen Westens habe sichern wollen (Grégoire 77). Nach Laktanz hätte D. lange gezögert u. dem Drängen des Galerius erst nachgegeben, nachdem sein Caesar lange intrigiert u. Zwischenfälle hervorgerufen hatte: heidnische Zeremonien wurden gestört oder durch die Anwesenheit von Christen vom Hofe unwirksam gemacht; dadurch sei D. veranlaßt worden, im Palais u. in der Armee eine Säuberung anzuordnen, eine Konferenz hoher ziviler u. militärischer Würdenträger einzuberufen u. das Orakel des milesischen Apollon zu befragen. Aus diesem zaghaften u. zögernden D. hat A. J. Mason (The persecution of D. [Cambridge 1876] 342) einen Geist gemacht, dessen Schwäche größer war als sein Gerechtigkeitssinn, der aber in dem iJ. 313 durch den von Constantin der Kirche gewährten Frieden seinen Trost fand. Ohne soweit zu gehen wie Mason, lobt doch auch Baynes (669) in D. den von Fanatismus freien Staatsmann, dessen der Koexistenz von Heiden u. Christen lange günstige Politik durch die Aktion des Galerius unterbrochen u. dann von Constantin wieder aufgenommen worden sei. Eine merkwürdige koptische Legende (E. O. Winstedt: Class. Quart. 3 [1919] 218/22; vgl. Costa 1953) sieht später in D. sogar einen Christen, der durch ein politisches Ereignis (Hochverrat eines wortbrüchigen Bischofs) zum Verlust des Glaubens u. zur Christenverfolgung gekommen sei. – 2) Die Rolle des Galerius war nicht so bestimmend, wie Laktanz meinte. Der wirkliche Urheber der Verfolgung bleibt D., der sowohl vor wie nach 305 stets die herrschende Stellung in der Tetrarchie gehabt hat (Stade 160/1 gegen E. Hohl: Gnomon 5 [1929] 108; Ensslin: PW 7A, 2, 2482; J. Moreau: Annales Univ. Sarav. 2 [1953] 91/6). Laktanz hat in seiner Voreingenommenheit aus dem schweren Sterben des Galerius auf dessen Hauptschuld geschlossen (J. Vogt: oben Bd. 2, 1194 nach Gelzer 43f). Man muß die Gründe der brüsken Verfolgung vJ. 303 also im Werk des D. u. in seinen politischen u. religiösen Vorstellungen selbst suchen. Stade, für den die Verfolgung die notwendige u. logische Ergänzung der früheren umfassenden Reformen wie zugleich der konservativen Gesinnung D.s ist, hält Baynes (668) mit Recht die oben angeführten Fakten entgegen; denn es ist undenkbar, daß D. 19 Jahre gewartet haben sollte, gegen die Christen zu wüten, wenn diese in seinen Augen gefährliche Rivalen derer waren, die treu am Glauben an die durch die ganze römische Tradition bestätigte Macht Jupiters festhielten.

II. Verfolgung im Heer. Es waren religiöse Gründe, welche die Behörden veranlaßten, Soldaten als Märtyrer hinzurichten. Diese Soldaten hatten den Ritus der Adoratio keineswegs verweigert; man hat von ihnen darüber hinaus auch keine Opfer an die Götter vrelangt (H. Delehaye: BullAcRBelge 123 [1916] 224/52 richtig gegen E. Babut: RevHist 123 [1916] 224/53). Bis dahin hatte der Kaiserkult im Heer nur die Bekundung der Loyalität gegenüber den Feldzeichen verlangt; solange der Kaiser kein Gott oder nicht Gottsohn war, bedeutete es wenig, daß man ihn ‚dominus' nannte (Tert. apol. 34 Waltz.). Am 12. III. 295 wies der Rekrut Maximilianus (341 Ruinart [1859]) die vorschriftsmäßige Bleibulla zurück,

welche die Consecratio an den Militärdienst darstellte (F. J. Dölger, ACh 2 [1930] 271). Am 21. VII. 298, dem Jahrestag der Epiphanie der Iovii u. der Herculii, warf der Centurio Marcellus sein Schwert vor die kaiserlichen Feldzeichen (H. Delehaye: AnalBoll 51 [1923] 257/87), weil er nur Ein ‚sacramentum' anerkannte: dasjenige, das ihn an Christus band. Im J. 298 will der Veteran Tipasius (H. Delehaye: AnalBoll 9 [1890] 116/134) u. iJ. 302 der Veteran Julius in Durostorum (ASS, Mai 6, 661) die Goldmünzen des kaiserlichen Donativum nicht anrühren. Fabius, der Fahnenträger in Caesarea in Mauretanien (H. Delehaye: AnalBoll 9 [1890] 130), will ‚die Bilder des Todes' nicht mehr tragen, d. h. wie Laktanz sagt (div. inst. 2, 2; 4), die Götterbilder, welche an die kaiserlichen Feldzeichen angeheftet sind. Die Bleibulle, die Goldmünzen u. die Feldzeichen trugen eben die Porträts von Kaisern, die ja jetzt göttlicher Abkunft waren. Hier werden also Handlungen einwandfreien Heidentums von bisher guten Soldaten, wie von Marcellus u. Tipasius, verlangt (es handelt sich nicht um strikte Kriegsdienstverweigerung, wie Baynes 663 gemeint hat). Fälle von Insubordination, welche durch Hinrichtung der Schuldigen geahndet wurden, waren deswegen selten u. vereinzelt; es handelte sich eben um Fälle, die sich in Kriegszeiten an der Barbarenfront zugetragen hatten, nämlich in Afrika in den Jahren 295/8, an der Donau iJ. 302. Bezeichnenderweise betraf die unblutige Säuberung des Heeres (Lact. mort. pers. 10, 1/4; Eus.-Hieron. chron. 231, 7; 227, 9), für welche ein στρατοπεδάρχης (Veturius?) oder Galerius (Eus. h. e. 8, app. 1) verantwortlich war, die Diözese Oriens; sie erstreckte sich zweifellos auf die J. 298/301, d. h. auf die Zeit unmittelbar nach dem Perserkrieg (W. Seston: Mélanges Goguel [Par. 1949] 240/6). In Friedenszeiten müssen Insubordinationsfälle zahlreich gewesen sein; denn nach Beendigung der Verfolgung spricht cn. 3 des Konzils v. Arles (vJ. 314) die Exkommunikation über Schuldige dieser Art aus. Aber all die vielen christlichen Dienstverweigerer haben unter D. nur leichte Strafen erhalten, die von der Hagiographie nicht festgehalten worden sind. So episodisch, lokal u. auf die Umstände beschränkt die Verfolgung im Heer auch erscheint, so zeigt sie doch deutlich, welcher Art die rein religiösen Einwendungen waren, die D. gegen die Christen erhob.

III. Verfolgungsedikte. Es genügt nicht, mit Stade (68/92) den konservativen Charakter der Gesetzgebung des D., ferner besonders die heidnische Grundlage des Edikts vJ. 295 über die Ehe (Coll. mos. rom. leg. 6, 4, 1 Mommsen), sowie die im Edikt vom 31. III. 297 gegen die Manichäer mitenthaltene Unterdrückung der ‚neuen religiösen Sekten' (ebd. 15, 3; über die von Stade 84 lange diskutierte Authentizität des Datums vgl. W. Seston: Mélanges Ernout [Par. 1940] 345/54) zu betonen, um die Verfolgung vJ. 303 als logische Konsequenz dieser Haltung erscheinen zu lassen. Das Edikt über die Ehe stützte sich auf eine ethische Überlieferung, deren Erbschaft die Christen nicht zurückweisen konnten. Übrigens hat der Hinweis auf die Disziplin u. die ‚leges Romanae', wie die Götter sie garantiert hatten, ja auch iJ. 295 keine Generalverfolgung nach sich gezogen. Die Kriegspsychose (Baynes 669) erklärt das Verbot des aus dem feindlichen Persien eingeführten Manichäismus. Alles in allem beherrscht die fanatische Hingabe des D. an den Geist u. die religiösen Traditionen Roms seine gesamte Regierungszeit. Nach Laktanz (mort. pers. 10/2) hätten erst die haruspices, dann Galerius den Kaiser D. nach u. nach zur Verfolgung getrieben; zuerst der Christen in Palast u. Heer, dann aller Christen im ganzen Imperium. Tatsächlich hat es aber, was noch nicht bemerkt worden ist, unabhängig von diesen Ereignissen u. Machenschaften eine ganze Propaganda gegeben. Laktanz (div. inst. 5, 2) erzählt, daß in Bithynien, also in der Umgebung D.s, zu Beginn der Verfolgung, spätestens um 307, zwei Traktate erschienen; der eine davon war von einem ungenannten Philosophen verfaßt, der Palastangehöriger u. eine sehr einflußreiche Persönlichkeit war; der andere stammte von Sossianus Hierocles, damals Statthalter von Bithynien (über seine Laufbahn vgl. Moreau 292). Wegen der hier zutagetretenden intimen Kenntnis der christlichen Schriften könnte die zweite Schrift, so meint Laktanz, als das Werk eines Renegaten gelten. ‚Ad Christianos' betitelt, muß es Ton u. Ironie des Traktats des Porphyrios besessen haben. Die erste Schrift ist dagegen, ein einzigartiges Faktum, ganz politisch gehalten. Da zwischen den Gedankengängen und Wendungen dieses Textes u. dem, was das Edikt des Galerius vJ. 311 als Ziel der Verfolgung angibt, eine enge Verwandtschaft besteht, kann man annehmen, daß dieser Traktat eine Art offizieller Kom-

mentar zu den Edikten von 303 u. eine Rechtfertigung der Absichten D.s gewesen ist. Der anonyme Philosoph erklärt, daß ‚die Welt vom numen u. der maiestas der Götter' gelenkt werde. Daher wachen pietas u. providentia der Kaiser über die Reinheit der religiösen Übungen, auf daß ‚cohibita impia et anili superstitione universi homines legitimis (vgl. Galerius-Edikt: iuxta leges veteres et publicam disciplinam cuncta corrigere) sacris vacarentur ac propitios sibi deos experirentur'. Übrigens scheint sich Laktanz (5, 19, 2ff) auf denselben Traktat zu beziehen, wenn er schreibt, daß auf Anordnung der Götter (praedonum suorum instigationibus) die Verfolger-Kaiser ‚ad maiorum indicia confugiant, quod illi sapientes fuerint, illi probaverint, illi scierint, quid esset optimum ... fingantque se illis (den Christen) consulere, illos ad bonam mentem velle consulere' (vgl. Galerius-Edikt: ut etiam christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam ad bonas mentes redirent). Die erste Wirkung des Edikts vom 23. II. 303 war die Zerstörung der zwischen Heiden u. Christen bisher im ganzen Reich geübten Koexistenz (vgl. Lact. 5, 2: nituntur summa diligentia, ne qua sit anima incolumis in terra, quae salvo statu suo spectet in coelum). Weil im tetrarchischen System die Götter die Welt beherrschen, konnten diese der Gesamtheit der Menschen das Heil nur bringen, wenn die als Söhne der Götter wirkenden Kaiser sie zur Übung des überlieferten heidnischen Kultes veranlaßten. Die Verfolgung von 303/11 ist also nicht ‚ein Stück des umfassenden Erneuerungswerkes des D. u. der Tetrarchie' (J. Vogt: oben Bd. 2, 311), eine Maßnahme autoritärer Reformarbeit wie die Münzreform u. das Maximalpreis-Edikt; sie ist vielmehr die logische Konsequenz des zur Vollendung gelangten tetrarchischen Systems; sie hat sich dem Iovius D. aufgedrängt als eine, wenn man mit Laktanz so sagen will, schmerzliche, aber jedenfalls unvermeidliche religiöse Pflicht. Von hier aus erklärlich sind die wachsende Härte der vier Edikte gegen die Kulte (23. II. 303), gegen die christlichen Priester (Ende 303), gegen alle Gläubigen (Anf. 304 ?), sowie auch die Bemühungen der öffentlich gelenkten Propaganda u. schließlich die Sorgfalt der Verfolger, die, bevor sie wüteten, alle Mittel der Überredung versuchten; denn D. wollte das Christentum vernichten, nicht die Christen (über die Anwendung der Edikte u. das Edikt des Galerius vJ. 311 vgl. Ensslin: PW 7A, 2, 2484/7; J. Vogt: oben Bd. 2, 1195/1204).

D. Aera D.'s oder der Märtyrer. Sie beginnt mit dem 1. Thot 284 der Volksaera u. ersetzt die am 1. Thot (29. VIII. julian.) des 6. Regierungsjahres (25 vC.) inaugurierte Aera des Augustus. Ihr Gebrauch ist auf Ägypten beschränkt, wo sich ihrer heute noch die Kopten unter dem Namen ‚Gnadenaera' bedienen (Kubitschek: PW 1 [1894] 618; A. M. Jones u. E. Monroe, Hist. de l'Abyssinie [Par. 1935] 58); heute kommt sie neben der Heğira u. der christlichen Aera noch im offiziellen ägyptischen Post-Kalender vor. Sie erwähnt weder den Regierungsantritt D.s noch die Märtyrer (M. Chaine, Chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie [Par. 1925] 12). Nach dem Sieg des Christentums im 4. Jh. wollte man die heidnische Augustus-Aera durch eine christliche Aera, die der Märtyrer, ersetzen. Man mußte aber der Serie der Mondzyklen u. der Tagesabfolge ihre strenge Kontinuität sichern. Daher kommt die Wahl des 1. Thot 284 u. der Name ‚Aera D.'. Sie verdankt der Tatsache ihren Erfolg, daß sie mit dem Leben Christi verbunden war. Denn sie erlaubte, das traditionelle Datum der Conceptio (Jahr 29 des Augustus = Jahr 1 vulgär) zu bewahren; ferner fiel der 1. Thot 284 auf einen Freitag, während Jesus an dem Freitag des 14. nisān gestorben war (A. Pochan: BullInstÉg 19 [1936/7] 135/41; L. Koep: oben Bd. 2, 47. 52. 59). Älteste Erwähnung auf Papyri: Aera D. Jahr 55 = 338/9 nC. (PSI 23, 3); in Inschriften: Aera D. 151 = 434 nC. (U. Monneret de Villard. La Nubie mediévale [Le Caire 1935] 5 = Preisigke, Sammelb. 13). Die jüngste Erwähnung auf Papyri fällt auf J. 529 der Aera D. = 812 nC. (C. W. Crum-G. Steindorff, Kopt. Rechtsurk. des 8. Jh. aus Djême-Theben [1912] nr. 100 = Preisigke, Sammelb. 8765). Die Christen Ägyptens nahmen die Aera D. zur Grundlage ihrer Berechnung des Osterdatums, die Isispriester von Philae für ihre Priesterlisten; in der gesamten einheimischen Bevölkerung wurde sie vor u. nach der arabischen Eroberung laufend gebraucht.

P. Allard, Histoire des persécutions 1/2 (Paris 1903/8). – P. Batiffol, La paix constantinienne et le catholicisme (Paris 1914). – N. H. Baynes, The great persecution: CAH 12 (Lond. 1939) 646/77. – J. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Großen = Gesamt-Ausg. 2 (1929). – G. Costa, Art. Diocleziano: DizEpigr 2 (Spo-

leto 1912) 1793/1908. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden: SbM 1943, nr. 6. – E. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain = MémAcRBelge 46, 1 (Brux. 1951). – A. Maranesi, L'impero Romano e il cristianesimo (Torino 1914). – J. Moreau, Lactance, De la mort des persécuteurs 1/2 = Sources chrét. 39 (Paris 1954). – O. Seeck, Gesch. d. Untergangs 1 (1921). – W. Seston, Dioclétien et la Tétrarchie 1 (Paris 1946); Iovius et Herculius ou l'épiphanie des Tétrarques: Historia 1 (1950) 257/86; A propos de la Passio Marcelli centurionis: Mélanges M. Goguel (Paris 1950) 239/46; La conférence de Carnuntum et le dies imperii de Licinius: Carnuntina (1956) 175/86. – E. Stein, Gesch. 1 (1928). – J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (1939). – F. Taeger, Zur Gesch. d. spätkaiserzeitlichen Herrscherauffassung: Saeculum 7, 2 (1956) 181/96. – J. Vogt, Constantin d. G. u. sein Jahrhundert (1949). *W. Seston.**

Diözese (Dioikesis).

A. Etymologie. D. kommt von διοίκησις, διοικεῖν. Das Zeitwort hat die Bedeutungen: haushalten, bewirtschaften, verwalten, leiten, ordnen, einrichten. Das Hauptwort bezeichnet demgemäß zunächst allgemein die aktive Verwaltung, sowohl die eines Gebietes, als auch die von Geld. Davon geht die Bezeichnung über auch auf das passiv Verwaltete; διοίκησις bezeichnet dann entweder den bewirtschafteten Acker bzw. das verwaltete Gebiet u. nimmt schließlich die Bedeutung ‚abgegrenzter Sprengel' an; oder es bezeichnet das verwaltete Geld u. gewinnt die Bedeutung ‚Kasse' (s. Stephanus, Liddell-Scott, Preisigke, Wb., ThessLL, Forcellini s. v.; dazu Lübeck 175_1).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Verwaltung. Plato gebraucht διοίκησις als Bezeichnung für die Verwaltung der Polis (Min. 317a; rep. 5 p. 449a. 455b; leg. 6 p. 718d). Gleichzeitig wird δ. für die Hauptsache der Staatsverwaltung, nämlich die Finanzverwaltung gebraucht; dabei wird unterschieden zwischen der staatlichen u. der geistlichen Finanzverwaltung: .. τὴν διοίκησιν .. τὴν θ' ἱερὰν καὶ τὴν ὁσίαν (Demosth. or. 24, 96 [730]). Im Ptolemäerreich ist δ. überhaupt die technische Bezeichnung für die Staatskasse im Gegensatz zur Tempelkasse (τὰ ἱερά; vgl. Preisigke, Wb.). Der Beamte der Finanzverwaltung heißt in Griechenland ὁ ἐπὶ τῇ διοικήσει, seltener auch ὁ ἐπὶ τῆς διοικήσεως (Demosth. or. 18, 38 [238]); in Alexandria heißt der Chef der Finanzverwaltung διοικητής (Brandis 790; Preisigke, Wb. 3, 108f).

b. Sprengel. Als Bezeichnung eines Sprengels kommt διοίκησις bei späteren griech. Schriftstellern vor (zB. Strabo geogr. 629. 631). Der Ursprung dieser Verwendung wird im Pergamenischen Reich gesucht. Als dieses Reich 131 vC. zur römischen Provinz Asia wurde, machten die Römer die bestehenden Verwaltungsbezirke zu ‚conventus iuridici', zu Gerichtssprengeln, u. behielten statt der üblichen Bezeichnung ‚conventus' oder ‚forum' den bereits bestehenden Namen D. bei. Von D. dieser Art spricht Cicero (ad Att. 5, 21, 9; 6, 2, 4; ad fam. 3, 8, 4; 13, 53, 2) u. nennt als Mittelpunkt derselben Laodicea, Apamea, Synnada, Philomelium u. Iconium (ad fam. 13, 67, 1: .. ex provincia mea Ciliciensi, cui scis τρεῖς διοικήσεις Asiaticas attributas fuisse..; vgl. Kornemann, Conv. 1175; ders., Dioec. 716/18).

II. Römisch. Im Römerreich wird der Begriff D. im politisch-technischen Sinn rezipiert, allerdings in mehrfacher Bedeutung.

a. Stadtgebiet. Vereinzelt wird damit das Stadtgebiet bezeichnet, das lateinisch territorium, ager, regio genannt wird; D. ist hier also der geographische Begriff der um die civitas als Mittelpunkt gelagerten Verwaltungseinheit. Mitunter soll in diesem Zusammenhang D. auch das Landterritorium, d. i. die Summe der zur civitas gehörigen Ortschaften (vici), bedeuten (Dio Chrys. 2, 205. 208 R.); dioecesis tritt hier neben civitas; Stadt- u. Landbezirk sind also getrennt genannt, ohne daß die Einheit der Verwaltung damit in Abrede gestellt wäre, ähnlich wie es in der Formel ‚urbi et orbi' u. in CIC cn. 131 § 1 ‚civitas episcopalis-vicariatus foranei' noch heute geschieht (Brandis 1546; Kornemann: Conv. 1179; ders., Dioec. 718; Fourneret; Ahlhaus).

b. Teilbezirk der Provinz. In der von Augustus 27 vC. begründeten Einteilung des Gesamtreiches in Provinzen wird D. Bezeichnung für die Teilbezirke der Provinz. Allerdings sind nicht alle Provinzen in D. untergeteilt, sondern offenbar nur solche, deren Statthalter mehrere Legaten zur Seite hatten u. die historisch aus zu verschiedenen Zeiten erworbenen Gebieten erwachsen waren. Von

den kaiserlichen Provinzen zerfällt Hispania citerior ursprünglich in die d. Callaecia, d. Asturia et Cantabria u. eine dritte, namentlich nicht näher benannte D.; unter Claudius bestehen dann nur mehr die beiden d. Asturia et Callaecia u. d. Tarraconensis. In den übrigen kaiserlichen Provinzen wird die Unterteilung in D. vermutet, ist aber nicht belegt u. dürfte auch höchstens vorübergehend bestanden haben, da sich seit dem 2. Jh. immer mehr der Titel ‚provincia' auch für kleinere administrative Einheiten durchsetzt. Von den senatorischen Provinzen ist Africa in die d. Carthaginiensis, d. Hipponiensis, d. Numidiae untergeteilt; auch für Asia bestehen Anhaltspunkte, daß gemäß der augusteischen Reichsordnung Teilbezirke D. genannt wurden (Kornemann, Dioec. 718/26). – In den folgenden Jahrhunderten bis Diokletian verschwindet die Sprengelbezeichnung D. allmählich aus dem Staatsrecht. Der Teilsprengel wird mehr u. mehr selbst als Provincia bezeichnet (Kornemann aO. 726).

c. Mehrheit von Provinzen. Unter Diokletian kommt es zu einer Auswechslung der Bedeutungen von Provincia u. D.: die kleinere Verwaltungseinheit behielt den Titel Provincia; dagegen wird im Zuge der neuen Reichseinteilung von 297 eine Mehrzahl von Provinzen zur D. zusammengefaßt. Es werden 12 D. errichtet: 1) Oriens mit Ägypten, Libyen, Arabien, die syrischen Länder bis Euphrat u. Tigris, Südostecke Kleinasiens; Hauptstadt Antiochien. Diese Diözese wurde zwischen 365 u. 386 in die beiden Diözesen Ägypten u. Oriens zerlegt. 2) Pontus mit Nord-, Mittel- u. Ostkleinasien; Hauptstadt Caesarea in Kappadozien. 3) Asia, d. i. das westliche Drittel Kleinasiens; Hauptstadt Ephesus. 4) Thracia zwischen unterer Donau, Rhodope u. Meer; Hauptstadt Heraklea. 5) Moesiae, auch Illyricum orientale genannt, mit den griech. Provinzen südlich der Donau u. westlich von Thrazien mit Macedonien u. Griechenland; Hauptstadt Sirmium, später Thessalonike. Diese Diözese wird um 400 in die beiden D. Dacia u. Macedonia zerlegt. 6) Pannonia, auch Illyricum occidentale genannt, mit den Provinzen an der mittleren u. oberen Donau, am Ostrand der Adria u. im östlichen Alpengebiet einschließlich Noricum. 7) Italia mit dem Bezirk des Vicarius Urbis (Mittel- u. Süditalien einschließlich der Inseln) u. dem Vicarius Italiae (Norditalien, Hauptstadt Mailand). 8) Africa, Hauptstadt Karthago. 9) Viennensis, später Septem provinciae in Südgallien. 10) Gallia mit Mittel- u. Nordgallien. 11) Britannia. 12) Hispania. An der Spitze jeder Reichsdiözese stand der Vicarius, d. i. der Stellvertreter des Praefectus praetorio; jede Diözese war nämlich einem der 4 Präfekten des Praetoriums unterstellt, u. zw. unterstanden die D. 1/4 dem Praefectus Orientis, 5/6 dem Pr. Illyrici, 7/8 dem Praefectus Italiae, 9/12 dem Praefectus Galliae. – Jede D. war in Provinzen, im Osten ἐπαρχίαι genannt, eingeteilt, die von rectores, auch praesides oder correctores, geleitet wurden. Zu Diokletians Zeit hatte die kleinste D., Britannien, 4, die größte D., Oriens, 16 Provinzen; das ganze Reich bestand damals aus 101 Provinzen; unter Constantin erhöhte sich die Zahl auf 120. Die Provinz selbst, seit Diokletian immer mehr verkleinert, zerfiel in die Gebiete der verschiedenen Städte; das flache Land wurde von den Städten aus regiert. – Es gab einige Abweichungen von der geschilderten Reichsgliederung: es gab reichsunmittelbare, keiner D. eingegliederte Provinzen; andere waren unmittelbar kaiserlich u. unterstanden keinem Praefectus praetorio. Es gab Diözesen, die keinem Vicarius, sondern einem Praefectus praetorio unmittelbar unterstanden (Dacia u. Pannonia). In Italien war zwischen die D. u. die Provinz die Mittelinstanz der Vicarie eingeschoben (Kornemann, Dioec. 727/34; K. Müller, Kirchengeschichte 1, 1² [1929] 329f; F. Walter, Geschichte d. Röm. Rechts 1³ [1860] 563ff; G. F. Hertzberg, Geschichte d. Röm. Kaiserreiches [1880] 631ff. 700ff; Lübeck 59. 160f; E. Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes 2 [1949] 236f).

C. Christlich. I. Ostkirche. Der christl. Sprachgebrauch verwendet das Wort d. in allen Bedeutungen, die dem profanen Sprachgebrauch geläufig sind. Bemerkenswert ist 1 Clem. 20, 1, wo Gottes Weltregierung als d. bezeichnet wird; diese Verwendung behauptet sich im christl. Sprachgebrauch, vgl. zB. Diogn. 7, 2; Register zu Stählins Ausgabe des Clemens Al. – Im folgenden soll jener Linie der Entwicklung des christl. Sprachgebrauchs genauer nachgegangen werden, die noch heute in der Verwendung des Wortes D. im Sinne von ‚bischöflicher Sprengel' weiterlebt. Die sachliche Problematik der Verbindung von D. = Stadtterritorium u. Bischofssprengel wird demnächst in einem Auf-

satz von E. Kirsten in ACh erörtert werden; diese Entwicklung geht auch im Gebiet der Ostkirche vor sich, spiegelt sich jedoch dort nicht im Gebrauch des Wortes D. – a) An die Reichsdiözese des späten Römerreichs anknüpfend, ist im ostkirchlichen Bereich D. ursprünglich keineswegs der bischöfliche Sprengel, sondern der sich mit den Reichsdiözesen im wesentlichen deckende kirchliche Großraum, an dessen Spitze der Exarch, später auch Patriarch genannt, stand. Schon cn. 6 des Konzils von Nicaea zeigt eine faktische Anlehnung der Kirchenverfassung an die staatliche Gliederung. Auch die mehrfach untersuchten Bischofslisten des Konzils, in welchem die Teilnehmer nach Provinzen u. Diözesen geordnet sind, sind dafür Beweis (Lübeck 73ff; E. Schwartz, Über die Bischofslisten von Chalkedon, Nicaea u. Konstantinopel = AbhM NF 13 [1937], bes. 14ff. 79ff). Cn. 2 des Konzils v. Kpel vJ. 381 verbietet den Bischöfen der Diözese Asia, Pontus, Thrakien Ordinationen u. Regierungshandlungen außerhalb des Bereiches der D. Dioikesis ist hier noch keineswegs ein kirchlicher Terminus. Cn. 6 des gleichen Konzils spricht von den Bischöfen einer Eparchie (Provinz), welche, in der Provinzialsynode vereint, in erster Linie über Klagen gegen den einzelnen Bischof zu entscheiden haben; von da an ist Berufung an die größere Synode der ‚Bischöfe der Dioikesis' möglich (K. Müller, Kanon 2 und 6 von Kpel 381 u. 382: Festgabe Jülicher [1927] 190/202). Cn. 9 des Konzils v. Chalcedon erweist, daß nunmehr die staatsrechtlichen Termini Provincia u. D. auch zu kirchenrechtlichen Termini geworden sind: der Kleriker wird in Streitfällen zunächst an seinen eigenen Bischof, von da an die Synode der Eparchie (Provinz) gewiesen; in nächster Instanz ‚soll er sich entweder an den Exarchen der Diözese oder an den Thron der kaiserlichen Stadt Kpel wenden' (zur Verweisung an den Bischof von Kpel s. unten b am Schluß; wesentlich ist hier, daß die Zuständigkeit des Exarchen der Diözese festgestellt ist). Eparchie u. Diözese sind also bereits zu Begriffen der kirchlichen Verfassung geworden. Die Eparchie selbst umfaßt die Sprengel mehrerer Einzelbischöfe (παροικίαι). Daß bei der Bildung der Sprengel die politische Grenzziehung maßgeblich ist, darf man aus dem in cn. 17 des Konzils v. Chalcedon aufgestellten Prinzip schließen. – b) Der Bischof, welcher an der Spitze der Reichsdiözese steht, hat Obermetropolitanrechte inne. Schon frühzeitig hatte sich im Orient, konform den politischen Provinziallandtagen, die Zusammenkunft der Bischöfe beim Bischof der Provinzialhauptstadt, der Metropole, entwickelt. Diese bewirkte eine Erstarkung der Stellung des Metropoliten (Lübeck 32ff). Cn. 4 des Konzils v. Nicaea bestätigt das Recht der Provinzialsynode, die Bischöfe der Einzelsprengel einzusetzen; dem Metropoliten ist das Bestätigungsrecht eingeräumt (Lübeck 53ff). Cn. 6 des gleichen Konzils zeigt dann, daß die kirchliche Anpassung an die Reichsdiözesen wenigstens für die drei auf asiatischem Boden liegenden D. Oriens, Pontus u. Asia bereits erfolgt ist. Die schon vordem an Einfluß über den eigenen Provinzialbereich hinaus mächtig erstarkten Metropolen von Ägypten, Syrien u. Asia Proconsularis, nämlich Alexandrien, Antiochien u. Ephesus (Lübeck 99ff), werden auf dem Konzil von Nicaea in ihren erworbenen Obermetropolitanrechten bestätigt. Namentlich sind in cn. 6 genannt die Bischöfe von Alexandrien u. Antiochien; Alexandrien sogar unter Umschreibung seines Gebietes. Von anderen Bischöfen mit einer bereits ausgeübten Obermetropolitangewalt ist zwar nur summarisch die Rede: ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις; daß hier aber, weil auf eine alte u. demgemäß bekannte Sitte verwiesen wird, die Obermetropolitanrechte von Ephesus, Caesarea in Cappadocien u. Herakleia in Thracien gemeint waren, ist nicht zweifelhaft (Lübeck 146ff). Denn cn. 2 des Konzils von Kpel vJ. 381 hebt in seinem Verbot der ‚Vermengung der Kirchen' klar die Bischöfe der 5 Reichsdiözesen Ägypten, Oriens, Asien, Pontus u. Thrakien hervor. Damit ist klar gesagt, daß die kirchliche Diözese der Ostkirche identisch ist mit der Reichsdiözese; die staatlichen Hauptstädte sind zugleich Hauptstädte der kirchlichen Diözesen. Davon gibt es eine einzige Ausnahme: cn. 3 des Konzils von Kpel gewährt dem Bischof von Kpel den Ehrenvorrang nach dem Bischof von Rom, gewährt ihm damit auch Obermetropolitanrechte, ohne ihn allerdings an die Spitze einer Diözese zu stellen. Die Bevorrechtung Neu-Roms stellt eine aus der Konkurrenz mit Alt-Rom entstandene Exemtion vom Diözesanverband dar (Lübeck 191ff), die in der weiteren Folge freilich im sog. cn. 28 des Konzils v. Chalcedon zu seiner Überordnung über die 3 Oberbi-

schöfe der Diözesen Pontus, Asia u. Thrakien führte u. diese zu eigentlichen Obermetropolitanrechten nicht kommen ließ (Th. O. Martin, The Twenty-Eight Canon of Chalcedon: Das Konzil von Chalcedon 2 [1953] 459f; E. Herman, Chalkedon u. die Ausgestaltung des konstantinop. Primats: ebd. 472/77). Die Diözese der Ostkirche ist die Zusammenfassung mehrerer Kirchenprovinzen (Eparchien) in der höheren Einheit des vom Exarchen, später Patriarchen, geleiteten kirchlichen Sprengels innerhalb der Grenzen der gleichnamigen Reichsdiözese (P. Hinschius, System d. kath. Kirchenrechts 1 [1869] 548). Dabei bleibt es in der Ostkirche; noch Theodorus Balsamon (gest. c.1200) sagt in seinem Kommentar zu cn. 9 des Conc. Chalced. (PG 137, 122): ‚Der Exarch der Diözese ist nämlich nicht der Metropolit einer einzelnen Kirchenprovinz (Eparchie), sondern der Metropolit der gesamten Diözese. Diözese ist nämlich ein Sprengel, der viele Kirchenprovinzen in sich begreift.‘ Der Sprengel des einzelnen Bischofs hieß παροικία (Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 9; hier ist unterschieden zwischen dem ἐπίσκοπος τῆς μητροπόλεως u. dem ἐπίσκοπος τῆς ἑαυτοῦ παροικίας; dazu s. Müller 150ff in seiner Kontroverse mit P. de Labriolle: RechScRel 18 [1928] 60/72). Erst sehr spät (aus vorstehendem Zitat zu schließen, erst nach Balsamon), wird der ursprünglich für die Kirchenprovinz gebrauchte Terminus ἐπαρχία zur Bezeichnung des Bischofssprengels; διοίκησις wird dafür niemals gebraucht (N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländ. Kirche [1905] 352; Acta Apost. Sedis 44 [1952] 144).

II. Westkirche. a) Dem Römerreich des Westens ging die feste Einheit schnell verloren; schon die diokletianische Einteilung in Reichsdiözesen gelangte hier kaum zu besonderer Bedeutung. Daher wurde auch D. hier niemals zur Bezeichnung eines kirchlichen Großraums wie in der Ostkirche. – Der Bischofssprengel wird auch im Westreich zunächst mit parochia oder paroecia bezeichnet, ohne daß hier ein technischer Ausdruck vorliegt; denn parochia ist zunächst Bezeichnung der städtischen Einzelgemeinde u. geht erst von der zweiten Hälfte des 4. Jh. an auch auf den Sprengel des in der Stadt residierenden Bischofs über, bezeichnet nun also den πόλις u. χώρα umfassenden Gebietsteil des Bischofs, ohne seine ursprüngliche Bedeutung ‚Einzelgemeinde‘ zu verlieren. Müller 152/60 hat dies für das ganze erste Jahrtausend u. sowohl für den östlichen wie den westlichen Teil der Kirche festgestellt. – b) Der Begriff D. in seiner Verwendung in der Westkirche knüpft unzweifelhaft an die besprochene römische Bezeichnung des Stadtterritoriums als D. an (s. oben B IIa). Entsprechend seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung ‚Verwaltungsbezirk‘ wird D. in der Westkirche zu einer mehrdeutigen Bezeichnung: es wird gebraucht für die Einzelgemeinde (also gleichbedeutend mit paroecia; Du Cange, Gloss. 3, 121), für den Landbezirk des Bischofs (Gegensatz: civitas episcopalis), für den Gesamtsprengel des Bischofs, vereinzelt sogar für die Kirchenprovinz (Belege bei P. Hinschius aO. 2 [1878] 39_1. 63_6. $264_{1/3}$; Müller 162ff). Die Mehrdeutigkeit bereitet der jeweiligen Interpretation oftmals Schwierigkeiten. Die frühesten einwandfreien Belege für die Verwendung von D. als Bezeichnung des bischöflichen Sprengels dürften nicht cn. 5 des Conc. Carth. II vJ. 390 u. cn. 42/44 u. 46 des Conc. Carth. III vJ. 397 sein, wie manchmal behauptet wird (Bouuaert 1258; Fourneret 1363); die Mehrdeutigkeit des Begriffes D. ist hier zu deutlich (Hefele-Lecl.); auch die Deutung Müllers (162), D. sei hier mit Landgemeinde gleichzusetzen, kann nicht befriedigen. Der früheste Beleg liegt vielmehr vor im Brief Innozenz' I an den Bischof Florentinus von Tibur (ep. 40 [PL 20, 606f]). Gleichzeitig gebraucht auch Augustin das Wort D. in diesem Sinn (ep. 83, 9; 149, 1); weitere Zeugnisse bei Müller 163ff. Das Wort D. ist damit aber noch nicht die feststehende technische Bezeichnung für den Bischofssprengel; er kann immer auch noch mit parochia, paroecia, ecclesia, territorium, dicio episcopatus, fines ep. bezeichnet werden. D. u. parochia finden sich noch im Liber Diurnus gleichbedeutend als Bezeichnungen für den Bischofssprengel verwendet (dioec.: 17, 6; 21, 9; 22, 4; 121, 17; par.: 10, 13; 18, 3; 19, 4 Sickel). Die gleiche Feststellung kann auch beim Briefwechsel des hl. Bonifatius mit Lullus gemacht werden (ed. Tangl, Index). Erst in der Karolingerzeit hat sich die Bedeutung von D. so weit verfestigt, daß damit nicht mehr die Einzelgemeinde, sondern nur noch der Bischofs- oder auch der Metropolitansprengel bezeichnet ist (Müller 165). Die Labilität in der Bezeichnung des Bischofssprengels u. die Tatsache, daß sich überhaupt erst von der 2. Hälfte des 4. Jh. an eine besondere Bezeich-

nung herauszubilden beginnt, sind daraus zu erklären, daß die territoriale Einheit des Bischofssprengels u. dessen Abgrenzung gegenüber dem bischöflichen Nachbarn erst mit der Verdichtung der Bischofssitze allmählich aktuell wurde. Diözesangrenzen in unserem heutigen Sinn lagen wegen der stärkeren Adaption der kirchlichen Gebietseinteilung an die staatliche in der Ostkirche eher fest (dazu vgl. den oben CIa zitierten Aufsatz von E. Kirsten). In weiten Teilen der hierarchisch weniger kleingeteilten Westkirche blieben zudem für die Zugehörigkeit von Ort u. Person zum Bischof oft historische Mutterkirchenrechte maßgeblich; auch der Grundsatz der 30jährigen Verjährung des römischen Rechts oder der Empfang von Taufe oder Firmung werden noch von P. Gelasius I (ep. 17, 2; fragm. 19; vgl. dazu cn. 17 Conc. Chalced.) als maßgeblich für die Zugehörigkeit zum Bischof bestimmt. Die Entwicklung der D. im heutigen Sinn nahm seit urchristlichen Zeiten ihren Ausgang von dem in der Stadt errichteten Sitz des Bischofs. Darin waren sich Ost- u. Westkirche gleich. Schon cn. 6 des Konzils v. Sardica verbietet, einen Bischof zu ordinieren für ein Dorf oder eine kleine Stadt, wo ein Priester genügt, ,ne vilescat nomen episcopi et auctoritas'. Cn. 57 des Konzils v. Laodicea u. nach jüngeren Quellen auch Leo I (cn. 1, X, 5, 33; auch Grat. dist. 80 c. 4) wiederholen das Verbot. Es kamen also nur größere u. volkreichere Städte als Bischofssitze in Frage (vgl. *Chorbischof, oben Bd. 2, 1105/14). So wurden in der Reichskirche des Westens die Civitates zu Bischofsstädten. Die Bischofsjurisdiktion deckte sich territorial mit dem städtischen Verwaltungsbezirk. Gewiß gab es Ausnahmen davon; Innozenz I betonte 415 im Schreiben an den Bischof von Antiochien (PL 20, 540), daß die Grenzen der politischen Provinz nicht die kirchlichen Sprengel festlegen; Gelasius I (fragm. 17 [402 Thiel]) erinnerte am Ende eines Schreibens an den Grundsatz ,territorium non facere dioecesim'. Tatsächlich aber wird die Civitas mit ihrem Territorium zur Diözese der Westkirche auch im Sprachgebrauch, wie sie es faktisch in der Ostkirche ist. Diese Anpassung an die politische Geographie wurde von Papst Zosimus in zwei Briefen an Bischöfe Galliens vJ. 417 vertreten (PL 20, 642/5; Müller 167ff). Die Entwicklung der D. auf deutschem Boden (*Germania) folgt dem Brauch des Westreichs. Ahlhaus 4ff hat festgestellt, daß die 4 Civitates der Provinz Germania prima Mainz (Metropole), Straßburg, Speyer u. Worms zu Bischofsstädten wurden, die beiden ersten schon im 4. Jh., die beiden letzten anfangs des 7. Jh. In Germania secunda wurden die Metropole Köln u. die Civitas Tongern schon im 4. Jh. Bischofsstädte. In der Provinz Belgica prima wurden die Metropole Trier im 4. Jh., die Civitas Toul im 5. Jh., die Civitates Metz u. Verdun im 6. Jh. Bischofssitze. In der Provinz Maxima Sequanorum residierten Bischöfe in den politischen Civitates Besançon, Nyon, Avenches u. Basel. Die Hauptstadt von Raetia prima, Chur, wurde im 5. Jh., die Hauptstadt von Raetia secunda, Augsburg, schon im 4. Jh. Sitz eines Bischofs (s. auch H. E. Feine, Kirchl. Rechtsgeschichte 1 [1950] 85f; E. Loening, Geschichte d. deutschen Kirchenrechts [1878] 1, 12/9; 2, 99/129; A. Werminghoff, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter[2] [1913] 3ff. 10. 17f; U. Stutz, Kirchenrecht: Holtzendorff-Kohlers Encycl. d. Rechtswissensch. 2, 821). – Von hier aus ergab sich im weiteren Verlauf im fränkischen Reich, wo das Territorium der Civitas von der Grafschaft abgelöst wurde, die Identität von Grafschaft u. Bischofssprengel. Dies steht hier nicht zur Untersuchung. Aus der Römerzeit aber nahm die Bischofsstadt die Bezeichnung Civitas in die neue Zeit mit herüber. Auch der für den Landbezirk der Civitas gebrauchte Terminus D. wird so zur Bezeichnung des Sprengels, über den der Bischof von seiner Civitas (Cité) aus herrscht (Ahlhaus 9ff).

J. Ahlhaus, Civitas u. Diözese: Gedächtnisschrift G. v. Below (1928) 1/16. – C. G. Brandis, Art. Διοίκησις u. Διοικητής: PW 5, 786/91. – F. Claeys Bouuaert, Art. D.: DictDroitCan 4, 1257/61. – Du Cange, Gloss. 3, Art. D. – L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5] (Paris 1925) 11/46. – P. Fourneret, Art. D.: DThC 4, 1, 1362/3. – Hefele-Leclercq, Hist. d. Conc. 2, 1 (1908) 22_2. – E. Kornemann, Art. Conventus: PW 4, 1173/1200; Art. Dioecesis: ebd. 5, 716/34. – B. Kurtscheid, Historia iuris can.: Historia Institutorum. Reimpr. (1951) 42f. 107. 227ff. – K. Lübeck, Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jh. (1901). – K. Müller, Kleine Beiträge z. alten Kirchengeschichte: 18. Parochie u. D. im Abendland in spätröm. u. merow. Zeit: ZNW 32 (1933) 149/85. – J. B. Sagmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechtes 1[3] (1914) 432. 442. 474.

A. Scheuermann.

Diogenes von Sinope.

A. Nichtchristlich. I. Leben. D., ein Zeitgenosse Alexanders d. Gr., wurde als Sohn des Wechslers Hikesias in Sinope geboren (Diog. L. [= D. L.] 6, 20; über den griech. Charakter der Stadt zur Zeit des jungen D. D. M. Robinson: AmJPhil 27 [1906] 125ff. 245ff). Vermutlich um 370, im Alter von 30/40 Jahren, als die Perser Sinope bedrängten, kam D. nach Athen; nach D. L. 20/21 floh er dorthin wegen einer Münzfälschung (die Widersprüche der Erzählung vom παραχαράττειν τὸ νόμισμα erklärt schön v. Fritz 19/20; in Sinope gefundene Münzen mit dem Namen ΙΚΕΣΙΟ bringt Dudley mit dem Bericht des D. L. zusammen). D. starb wahrscheinlich in Korinth, nach D. L. 76 im Alter von 90 Jahren, nach Censorin. nat. 15, 2 im Alter von 81 Jahren, nach Demetrios (D. L. 79) am gleichen Tage in Korinth wie Alexander in Babylon (13. 6.).

II. Lehre. D. war Schüler des Antisthenes (D. L. 21). Die chronologische Möglichkeit des persönlichen Kontaktes bezweifelt Dudley ohne ausreichende Begründung (vgl. Höistad 8ff). Die Bedeutung des Antisthenes u. sein Einfluß auf D. sind umstritten; der positiven Einschätzung von F. Dümmler (Antisthenica [1882]; Academica [1889]) u. K. Joël (Der echte u. der xenophontische Sokrates [1893. 1901]) steht die negative von Wilamowitz (Griech. Lit. des Altertums [1912] 131) u. E. Schwartz gegenüber. Schwartz kann auf Grund seiner Beurteilung des Antisthenes behaupten, daß D. der erste Kyniker sei u. das für ihn Wesentliche weder von Antisthenes noch von einem anderen gelernt habe (im Anschluß an Schwartz stellt Dudley zwischen D. u. Antisthenes radikale Unterschiede fest). Aber auch wenn man Antisthenes als Gründer der kynischen Schule gelten u. D. mit ihm Gemeinsames haben läßt, ist doch D. der ‚Vater des praktischen Kynismus‘ (Th. Gomperz, Griech. Denker 2² [1903] 127; P. Natorp: PW 5, 767), der die Grundsätze des Antisthenes schroff durchführt u. auch äußerlich das Gesicht der Schule prägt (Stab u. Ranzen; vgl. D. L. 22; F. Leo: Hermes 41 [1906] 441). – Im Vordergrund steht für D. die Lebensführung. Wie Antisthenes führt auch D. noch Unterricht durch (H. v. Arnim, Dio v. Prusa [1892] 37; die popularphilosophische Predigt kommt erst später auf, vgl. *Diatribe). Aber allein die sittliche Bildung ist wichtig; Logik, Physik (D. L. 103), Rhetorik (D. L. 57), Bücher (D. L. 38), Grammatik, Musik, Mathematik (D. L. 27/28) werden verachtet. Das entscheidende Gut ist die Tugend, die mit der Glückseligkeit zusammenfällt (αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν: D. L. 11); alles andere ist gleichgültig (ἀδιάφορον: D. L. 105; oben Bd. 1, 84). Die Tugend wird erworben durch Einsicht (φρόνησις), vor allem aber durch Mühe u. Arbeit (πόνος) u. Übung (ἄσκησις); Vorbild ist der geplagte Heros Herakles (D. L. 71). Die kynische Ethik ist stark voluntaristisch (D. L. 11). Der Tugendbesitz führt zur Selbstgenügsamkeit u. wahren Freiheit, zur Unabhängigkeit von den Leidenschaften u. von allem Äußeren (αὐτάρκεια; oben Bd. 1, 1040). Auf Reichtum, Ehre, Behausung, Familie, Staat usw. wird verzichtet (vgl. das τὸ νόμισμα παραχαράττειν: D. L. 20. 56. 71). Die Natur (φύσις) wird dem Gesetz (νόμος) gegenüber stark betont (Weber 98). Freiheit von allem Äußeren ist Rückkehr zur Natur (vgl. Julian. 6, 193d), die sehr wörtlich verstanden wird. Die unverdorbene Natur der ersten Menschen wird anerkannt und gepriesen (Hirzel 90f), ihre Kulturlosigkeit ist beispielhaft. Das Tier ist Vorbild (zB. die Maus: D. L. 22; vgl. Aristoph. nub. 996; Mc. Aurel. 3, 2; Dio Chrys. 6, 206 R.; Horat. sat. 2, 6, 79). Scham ist Anerkennung von Konvention, also Vorurteil (δόξα); des Naturgemäßen braucht man sich nicht zu schämen. Der Sexualtrieb soll wie Hunger befriedigt werden (D. L. 69); öffentliche Masturbation u. öffentlicher Geschlechtsverkehr sind natürlich (κατὰ φύσιν; Berücksichtigung des Schamgefühls durch D. zeigt allerdings D. L. 37. 54). Obwohl die Askese sich vor allem in der Lebensweise (Nahrung, Kleidung, Wohnung; die Kleidung sind Götterwaffen [Krates ep. 16 S. 211 He.]: Tribon, Stab u. Ranzen sind Löwenfell [Luc. vit. auct. 8], Keule [Diog. ep. 26 S. 241 He.] u. Schild [Diog. ep. 19 S. 240 He.] des Herakles) zeigt, ist das eigentliche Ziel doch das Heil der Seele (D. L. 70; Joh. Stob. flor. 7, 18). – Neben den Begriffen der Autarkie u. der Freiheit spielt eine große Rolle die rücksichtslose Offenheit (παρρησία); das Schmähwort wird mit dem Eingriff des

Arztes verglichen (D. L. 4). Über den kynischen Kundschafter (κατάσκοπος) handelt Norden 373. – Die Volksreligion wird aus der Konvention begriffen u. abgelehnt. Es gibt nur den einen Gott: Antisthenes hat von der Allgegenwart Gottes u. von Strafen im Jenseits gesprochen (Joël 2, 475; Gerhard, Phoin. 80), D. davon, daß alles Gottes voll sei (πάντα θεοῦ πλήρη: D. L. 37). Es sei auch auf Menedemos verwiesen, der in der Tracht einer Erinys als Gesandter des Hades auftritt. Opfer u. Gebet werden bgelehnt: der Weise verehrt den Gott durch die Tugend, die ihn zu einem Freunde der Götter macht. Die Mythologie hat D. allegorisch umgedeutet (Joh. Stob. flor. 29, 92). – Zum Ganzen ‚Lehre' s. Rudberg, D.-Typ. 6ff; Zeller 329/332.

III. Schriften. D. L. 80 gibt zwei Schriftenverzeichnisse, die stark voneinander abweichen; das zweite stammt von Sotion. Die Echtheitsfrage hat Antike u. Neuzeit interessiert (P. Natorp: PW 5, 769). Die Unechtheit der Briefe ist erwiesen (Boissonade, Notices et extraits de la Bibliothèque du Roi 10, 2 [Paris 1818]; Fritz 63/71; Norden 392/410). Als Verfasser der Tragödien nennt der Peripatetiker Satyros den Schüler des D. Philiskos v. Aigina (D. L. 80). Antike Zeugnisse sprechen von der Literaturfeindlichkeit des D. (Varro Men. s. Ταφὴ Μενίππου fr. 517B), halten aber auch die Echtheit für möglich (Julian. 6, 186c; 7, 210c. 212a). K. v. Fritz (54f) hat wahrscheinlich gemacht, daß die Stoiker zunächst die Schriften des D. für unecht erklärt haben, weil deren Inhalt ihr Bestreben durchkreuzte, sich über Zenon-Krates-Diogenes-Antisthenes von Sokrates herzuleiten.

IV. Legende. Die Legende hat sich bald des populären D. bemächtigt u. sein Bild mit oft widersprechenden Zügen ausgestattet. Der Gegensatz zwischen dem strengen u. dem hedonistischen Kynismus ist ein wichtiges Kriterium der Unterscheidung (Gerhard, Leg. 388/408). In der Chrienliteratur steht neben dem kynischen D. ein oft geradezu kyrenaischer D. Die Umprägung des antihedonistischen D. in sein Gegenteil stammt zT. aus der Zeit, in der sich der Kynismus der kyrenaischen Schule näherte. Der Kontrast beider Tendenzen zeigt sich in der verschiedenen Bewertung der Religion (in der Tradition nimmt D. Züge des Kyrenaikers Theodoros Atheos an), des Ruhmes, des Geldes, der Liebe, des Essens u. Trinkens. D. repräsentiert in der Tradition auch den Typ des Parasiten u. Witzboldes. Vgl. die wichtige Arbeit von Gerhard, Leg.; Übertreibungen Gerhards stellt v. Fritz 45 richtig.

V. Quellen. Den meisten D.-Stoff bietet D. L. 6 (Lebensbeschreibung 20/24 u. 74/78; Anekdoten u. Apophthegmen 25/69; Doxai 70/73; Schriftenkataloge 81/82). Material auch in 4, 3; 5, 18; 7, 131. PsDiogenesbriefe bei Epistolographi Graeci ed. Hercher (Paris 1873) 235/58. Wiener u. Pariser Papyrus (W. Crönert, Studien zur Palaeographie u. Papyruskunde 6 [1906]; ders.: ArchPapF 2 [1903]). Florilegia u. Gnomologia usw.: Gnomologion Vaticanum ed. Sternbach = Wiener Studien 9/11 (1887/89); die Gnomol. u. Dicta-Sammlungen unter den Namen des Antonius Monachus u. des Maximus Confessor. Anthologia Palatina u. Graeca. Vgl. auch FPhG 2, 295ff u. TGF. – D.-Beschäftigung läßt sich nachweisen bei Ailianos, Ailios Aristeides, Aristoteles, Arrianos, Athenaios, Bion v. Borysthenes, Cassius Dion, Chrysippos, Demetrios, Diogenianos, Dion Chrysostomos, Epiktetos, Galenos, Julianos (Kaiser), Kerkidas, Krates, Lukianos v. Samosata, Markos Aurelios, Maximos v. Tyros, Menandros, Menippos, Musonius Rufus, Oinomaos (Cynicus), Pausanias, Philodemos, Philon Judaeus, Philostratos, Phoinix v. Kolophon, Plutarchos, Porphyrios, Sextus Empiricus, Simplikios, Sotades, Stobaios, Strabon, Suda, Teles, Themistios, Theon, Theophrastos, Zenobios, Zonaras; Apuleius, Ausonius, Censorinus, Cicero, Horatius, Gellius, Iuvenalis, Macrobius, Martialis, Ovidius, Persius (Scholien), Petronius Arbiter, Plautus, Plinius d. Ä., Seneca, Solinus, Suetonius, Valerius Maximus, Varro (die unter B II zu nennenden Autoren sind nicht mit aufgeführt).

VI. Die Form der Darbietung des D.-Stoffes. Die Haupterzählungsart ist die Chrie (χρεία, ‚Nützlichkeit, Bedarf'), welche ἀπόφθεγμα, ‚Ausspruch' mit Einkleidung (Angabe der Umstände), ἀπομνημόνευμα (ein auf zuverlässiger Überlieferung beruhender Bericht über ein Wort oder eine Handlung) oder eine einfache γνώμη sein kann (*Apophthegma); vgl. die Formulierung, die Quint. 1, 9, 4 u. Hermog. progymn. 3 geben. Das Wort ist das Wesentliche an der Chrie; sie kann aber auch mit oder ohne erklärendes Wort eine Handlung erzählen oder einen rudimentären Dialog enthalten. Die Chrie als Erzählungstypus geht zurück auf Theokritos v. Chios, Deme-

trios v. Phaleron u. den Kyniker Metrokles. Sie wurde von den verschiedenen philosophischen Schulen (Sokratikern, Kynikern, Stoikern) benutzt; Chriensammlungen knüpfen sich an die Namen großer Redner, Staatsmänner u. Dichter. Die Chrie hat den Reiz des σπουδαιογέλοιον (Gerhard, Phoin. 250), sie soll belehren u. unterhalten. Neben den prosaischen Chrien, deren sprachliche Gestaltung Rudberg, Trad. 34ff untersucht hat, stehen poetische (Gerhard, Phoin. 269/84). Zwischen der Chrie als Erzählungstypus u. der Fabel besteht ein enger Zusammenhang (Gerhard, Phoin. 247). – In ihrer pointierten Fassung will die Chrie autark sein; in dem Vor-Chrien-Stadium wird das thematisch Zusammengehörige, das in den Chriensammlungen getrennt tradiert ist, zusammengestanden haben (zB. die D.-Alexander-Apophthegmen D. L. 32 u. 38). Die oben u. weiter unten zitierten antiken Schriftsteller haben Anekdoten u. Apophthegmen zusammenkombiniert, erweitert u. verkürzt; dabei spielt neben dem Darstellungszusammenhang die Literaturform eine wichtige Rolle (ein historisches Werk zB. beeinflußt Form u. Inhalt eines D.-Motivs anders als ein rhetorisches, philosophisches, theologisches oder satirisches). Eine Untersuchung darüber fehlt.

B. Christlich. I. Christentum u. Kynismus. Um Christi Geburt setzt eine Rückkehr zum strengen Kynismus ein (R. Helm: PW 12, 5), ein Zeitgenosse Christi ist der Kyniker Demetrios, den Seneca lobt u. benutzt. In mancherlei Hinsicht ist Christen u. Kynikern gemeinsam die äußere Lebensgestaltung. Beide fordern Nachfolge u. Lebensgemeinschaft der Jünger, weiterhin Askese (D. ep. 30: Askese führt zum Leben der Götter), obwohl die Kyniker nicht den Kampf gegen das sündige Fleisch kennen; gemeinsam ist auch das Umprägen der bestehenden Werte (μεταχαράττειν, vgl. Mt. 18, 3), die Ablehnung von Vaterland u. Kultur, das Ignorieren gesellschaftlicher Unterschiede, die Hinwendung zu den Kleinen u. Mühseligen (vgl. mit D. L. 6 Mt. 9, 11). Der kynische Wanderredner u. der christliche Prediger haben gemeinsame Züge (über den Einfluß der Diatribe auf die christliche Predigt u. Literatur s. o. Sp. 997). Zum Ganzen s. *Kynismus.

II. D. in der christlichen Literatur. a. Neues Testament. Einige D.-Apophthegmen erinnern an biblische, vor allem ntl. Sprüche, das Wort hat auch wie in der Bibel größere Autorität u. wird ausgelegt (Rudberg, D.-Typ. 7), was auf eine orientalische Auffassung des Wortes hindeutet. Die Annahme eines direkten kynischen Einflusses auf das NT ist problematisch. Die von W. Bauer, G. Dalmann, R. Otto, E. Wechssler u. neuerdings wieder von C. Schneider (Geistesgesch. 1) beigebrachten Parallelen reichen für die Behauptung eines ursächlichen Zusammenhanges nicht aus. Hingewiesen sei auf das vorsichtige Urteil J. Leipoldts. Des D. Forderung der vollen Bedürfnislosigkeit läßt sich vergleichen mit Mt. 8, 20, Lc. 9, 58, Mc. 10, 23. Von einer Maus lernt D. das kynische Leben (D. L. 22), Mt. 6, 26 lehren die Vögel des Himmels Gottes Fürsorge. In der Becheranekdote ist ein Kind Vorbild u. Lehrmeister des D. (D. L. 37); vgl. damit Mc. 9, 35; 10, 14. Der D.-Ausspruch ‚Auch die Sonne scheint in die Aborte, wird aber doch nicht besudelt' (D. L. 63) ist von Leipoldt 48 mit der Ablehnung der Reinheitsgebote Mc. 7, 18/19 verglichen worden. Das D.-Wort ‚Es war einmal eine Zeit, wo ich einer war, wie du es jetzt bist; aber wie ich jetzt bin, wirst du nimmermehr' (D. L. 56) läßt sich vergleichen mit Joh. 7, 34. Des D.-Herakles Hinweis auf sich als den Herrn u. König (Epict. diss. 3, 22, 49) erinnert an Joh. 18, 37 (Pfister: ARW 34 [1937] 42/52 u. im Anschluß an ihn C. Schneider, Geistesgesch. 1, 142 behaupten, in Joh. 19, 17/30; 14, 18; 3, 17; 7, 34 sei der kynische Herakles Modell für die Christusgestalt; vorsichtiger urteilt W. L. Knox, Some hellenistic elements [1942] 39 u. einleuchtender F. Dornseiff, Antike u. Alter Orient [1956] 357). Vgl. auch Rudberg, D.-Typus 7.

b. Nachbiblische christl. Literatur. Folgende Anekdoten spielen in ihr eine Rolle: Die D.-Alexander-Geschichte. D. L. 32: Alexander soll geäußert haben, wenn er nicht Alexander wäre, möchte er D. sein. D. L. 38: Als D. im Kraneion sich sonnte, trat A. an ihn heran u. sagte: ‚Fordere, was du wünschest', worauf D. antwortete: ‚Geh mir aus der Sonne!'. – D. u. Lais-Phryne. D. L. 60 erzählt, D. habe, als Phryne in Delphi eine goldene Aphrodite als Weihgeschenk aufstellen ließ, darauf die Inschrift gesetzt: ‚Gestiftet von dem liederlichen Griechenland.' In anderen Anekdoten dagegen erscheint D. als Buhle der Lais-Phryne (Scholien zu Persius 1, 132, Luc. ver. hist. 2, 18, Ausonius epigr. 17 De Myrone et Laide). – D. u. der geputzte Jüngling. D. L. 54:

Als D. einen Jüngling sich hübsch putzen sah, sagte er: ‚Wenn für Männer, so ist es ein Schlag in die Luft, wenn für Weiber, so machst du dich zum Schuft.' – Der Verkauf des D. D. L. 29 u. 74: D. fiel Seeräubern in die Hände, wurde nach Kreta gebracht u. zum Verkauf angeboten. Als der Herold fragte, auf welches Geschäft er sich verstehe, antwortete D.: ‚Menschen zu beherrschen.' Dabei wies er auf einen vornehm gekleideten Korinther mit den Worten: ‚Diesem verkauf mich, er bedarf eines Herrn.' – Die Laterne des D. D. L. 41: D. zündete bei Tage ein Licht an u. sagte: ‚Ich suche einen Menschen.' – Die Becheranekdote. D. L. 37: Als D. einmal ein Kind sah, das aus den Händen trank, riß er seinen Becher aus seinem Ranzen u. warf ihn weg mit den Worten: ‚Ein Kind ist mein Meister geworden in der Genügsamkeit.' – Beschmutzung der Teppiche Platons. D. L. 26: Als Plato den D. einst zu Gast geladen hatte, trampelte D. auf dessen Fußteppichen herum mit den Worten: ‚Ich trete des Plato anmaßliche Hohlheit mit Füßen.' – D. als Wassertrinker. Es wird erzählt, daß D. Wein ausschüttete (Max. Conf. 30 [PG 91, 884]) u. nur Wasser trank (Dion v. Prusa or. 6, 13; vgl. D. L. 90: Krates als Wassertrinker). – Tonnenbewohner. D. L. 23. 43. 105; Seneca ep. 90, 14; Luc. vit. auct. 8; Juv. 14, 308. – Unbehauster. D. L. 22. 69; Dion v. Prusa or. 4, 13. – Bettler. D. L. 49. 56. 57. 59. 67. – Stab- u. Ranzenträger. D. L. 23. – Bescheidener Esser. D. L. 25. 48. – Der Tod des D. D. L. 76: Fiebertod. – Wie oben dargelegt, hatte D. in der Legende widerspruchsvolle Züge angenommen. Für die meisten christl. Schriftsteller war diese widerspruchsvolle Tradition mit ihren mannigfaltigen Tendenzen ein Trümmerfeld, aus dem sie die für ihre Argumentationen brauchbaren Bausteine holten. Eine Konsequenz in der Beurteilung des D. u. des Kynismus liegt nicht vor; neben der positiven Einschätzung steht, oft bei dem gleichen Schriftsteller, die negative. Eine Untersuchung der Rolle des D. in der christl. Literatur fehlt, deshalb folgt eine eingehendere Darbietung des Materials.

c. Positive Einschätzung des D. 1. Griechen. Clemens Alex. zitiert strom. 2, 119, 6 Verse einer Tragödie des D. (fr. inc. 1 [TGF 808]), die seine Ausführungen gegen die Übermächtigkeit der Lust unterstreichen sollen. Er macht paed. 3, 16, 1 die Putzsucht der Männer lächerlich; in diesem Zusammenhang wird die Verkauf-Episode erzählt (vgl. D. L. 74; Philo qu. omn. prob. lib. 124; Lact. inst. 3, 25, 16). Vgl. auch paed. 3, 19, 3 = D. L. 54 u. Joh. Stob. flor. 6, 5; paed. 2, 8, 70 = D. L. 39. Clemens polemisiert strom. 7, 22 gegen die falschen Vorstellungen der Heiden vom Wesen der Götter u. gegen die Furcht vor schlimmen Vorzeichen, welche die griech. Dichter u. D. verspottet haben (25, 1 = fr. 282 Mullach [FPhG 2, 327]; 26, 1 = fr. 118 Mull. [FPhG 2, 311], D. L. 39. 50). – Basilius d. Gr. dankt ep. 4 (PG 32, 236) dem Olympios für empfangene Geschenke: mit ihnen habe er die ihm vertraute Armut aus der Einöde vertrieben; denn seine Vorbilder seien Zenon u. Kleanthes; auch den D. habe er bewundert, der mit den Dingen der Natur zufrieden war u. von einem Kind lernte, auf Becher zu verzichten u. aus der Hand zu trinken (D. L. 37). Vgl. leg. lib. gent. 8 (PG 31, 585). Ep. 9 (PG 32, 268) enthält eine literarische Verwendung des Alexander-Dictums: der Philosoph Maximus solle kommen u. ihm nicht antworten wie D. dem Alexander. – Gregor von Nazianz hat ein besonders nahes Verhältnis zum Kynismus. Interessant vita s. 975 (PG 37, 1096) in der Darstellung des Maximus die Gegenüberstellung von Herakles u. Christus (σέβων τε Χριστὸν ἀνθ' Ἡρακλέος); vgl. Iustin. dial. 69, 3. Die Apostel übertrumpfen die kynische Bedürfnislosigkeit (virt. 560f [PG 37, 720]: sie haben weder Ranzen noch Stab). Das Bild vom Hirten hat or. 26 (PG 35, 1232) kynische Färbung. In einer rühmenden Darstellung des D. u. Krates macht Gregor schließlich deren Ansichten zu den seinen; er erzählt virt. 251 ff, wie ein Herrscher einem der alten Kyniker ein Talent Gold geschenkt habe, das aber der Philosoph sofort vor den Augen des Königs für Brot ausgab, wobei er sagte: ‚Dies hatte ich nötig, nicht die nicht eßbare Protzerei' (vgl. die Kommentierung dieser Stelle durch Kosmas, der vermutet, daß auch hier D. gemeint sei, u. die Erzählung vom Philosophen Sostates hinzufügt, den Ptolemaios in seinen Palast holen wollte [PG 38, 557]). Gregor identifiziert sich mit dieser Haltung: ‚Dies ist beinahe meinen (christlichen) Gesetzen gleich' (virt. 259f [PG 37, 698]; Gregor. Presb. [PG 35, 253 ff] läßt die ἀκτησία des D. den Gregor v. Naz. noch übertreffen). Virt. 214 ff (PG 37, 696) wird D. als heidnisches Paradigma für Tugend gepriesen: er sei εὐτελής, μέτριος, ἑαυτῷ νομοθετῶν, sein Besitz ein Stab, seine Wohnung ein rollendes

Faß. In or. 25 (PG 35, 1197/1225) preist Gregor panegyrisch den ägyptischen Kyniker Maximus; die moralische Leistung der Schulhäupter wird hier aber herabgesetzt: die Aufgabe, die sich Maximus gestellt habe, sei erhabener als die Eitelkeit (ἀλαζονεία) des Antisthenes, die Schlemmerei (ὀψοφαγία) des D., die Polygamie (κοινογαμία) des Krates (7 [1208B]). Vgl. ebd. 6 (1205) u. or. 4 (PG 35, 596). Vgl. Asmus u. Geffcken 19ff. – Joh. Chrys. richtet die zweite seiner drei Abhandlungen adv. oppugn. eorum qui ad vitam monasticam inducunt an einen ungläubigen Vater, der seinen Sohn, einen christl. Einsiedler, in das weltliche Leben zurückholen will. Beispiele aus der griech. Welt wollen den Vater davon überzeugen, daß die Tugend wertvoller sei als äußerer Reichtum. In diesem Zusammenhang wird zweimal die D.-Alexander-Episode erzählt, 2, 4. 5 (PG 47, 337ff): ein König vermag einen Philosophen nicht reicher zu machen; Wohnung u. äußere Umgebung entscheiden nicht über den Ruhm eines Menschen. – Nilus behandelt in der Schrift De volunt. paupert. 39 (PG 79, 1016) das Bechermotiv: es gab Juden u. Griechen, die im höheren Interesse auf Besitz verzichteten. – Isidor von Pelusium erklärt in einem Brief an Nilus (ep. 3, 66: PG 78, 773) das Wort der Bergpredigt vom Auge, das zum Anstoß wird (Mt. 5, 29). Beispiele für σωφροσύνη aus der atl. Spruchweisheit werden dargeboten; dann wird Sokrates eingeführt, es folgt die Darbietung des D.-Dictums von dem Knaben, der herausfordernd geputzt war (vgl. D. L. 54). Das gleiche D.-Wort zitiert Isidor ep. 3, 84 im Zusammenhang mit einer Exegese von Dtn. 22, 11 u. Lev. 14, 40: nach einer nichtallegorischen Schriftinterpretation habe Moses sein Volk zur Philosophie führen u. es demzufolge auch vor Luxus u. der Pracht üppiger Gewänder warnen wollen; das D.-Wort sei ein Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung. Ep. 3, 154 (PG 78, 849A) erzählt die D.-Alexander-Episode als Exemplum für Verzicht auf Macht u. Besitz. – Theodoret weist in einem Angriff auf den Hochmut der Griechen, der alles Barbarische, also auch Juden- u. Christentum verwarf, auf die Herkunft des geschätzten D. (graec. cur. affect. 1, 24. 50 [11. 18 Raeder]). Graec. cur. aff. 6, 20 (155 Raeder) enthält D.-Zitate in der gleichen Reihenfolge wie bei Clemens Alex. strom. 7, 25; 7, 26, 1. Vgl. auch die Zusammenstellung griechischer Äußerungen über heidnische Götter graec. cur. aff. 3, 53 (83 Raeder).

2. Lateiner. Tertullian bringt in der Schrift gegen Marcion wirkungsvoll die beiden Landsleute D. u. Marcion zusammen; D. ist eine probabilior fera: nam ille canicola D. hominem invenire cupiebat lucernam meridie circumferens, Marcion deum quem invenerat extincto lumine fidei suae amisit (CSEL 47, 291). Im Apol. wird in einem ausgelassenen Angriff auf heidnische Götter u. Götterbilder geschildert, wie Heiden mit ihren Göttern umgehen: aus einem Saturn wird durch Einschmelzung eine Bratpfanne, aus Minerva eine Schöpfkelle; Dichter u. Philosophen verhöhnen sie: sed et D. nescio quid in Herculem ludit, et Romanus Cynicus Varro trecentos Ioves ... sine capitibus introducit (14, 9; ad nat. 1, 10 wird Varro der Romani stili D. genannt). Ähnlich ad nat. 2, 2. Im Schlußkapitel des Apol. (50) heißt es, daß auch Heiden (Cicero, Seneca, D.) zum Ertragen von Schmerz u. Tod auffordern, aber deren verba haben nicht so viele Schüler wie die Christen, die durch facta lehren (vgl. pat. 2; Orig. mart. 5; Cels. 7, 7). In pall. 4, 7 wird die Beschmutzung der Teppiche Platons durch D. gelobt. – Hieronymus erwähnt gegen Iovinian, der die Wertlosigkeit von virginitas u. ieiunium behauptete, die Beschmutzung der Teppiche Platons durch D. (2, 9). 2, 14 folgt nach einem Bericht über die continentia bei Juden, Persern u. Indern eine ausführliche Schilderung des Antisthenes u. D. D. ist famosissimus sectator Antisthenis, potentior rege Alexandro, victor naturae humanae. Hieronymus spricht über das duplex palliolum (pera u. clava), das Betteln u. die Wohnung des D. (porticus, vestibula, dolium), über den Verzicht auf die Trinkschale u. die Bewährung im Tode. Zum Schluß heißt es: unius tantum philosophi exemplum posui, ut formosuli nostri et torosuli, et vix pedibus adumbrantes vestigia; qui paupertatem apostolorum et crucis duritiam aut nesciunt aut contemnunt imitentur saltem gentilium parcitatem (PL 23, 304).

d. Negative Bewertung. 1. Schamlosigkeit. In dem in den Clemens-Roman eingebauten Enkomion des freien Geschlechtsverkehrs erscheint auch der große D. mit seinen Beziehungen zu Lais als nachahmenswertes Beispiel (PsClem. hom. 5, 18, 3). – Theodoret gr. cur. aff. 12, 48 (311 Raeder) bringt die Lais-Erzählung in einer sonst unbekannten

Fassung; Schmähsucht steigert die Schamlosigkeit. – Tertullian vergleicht apol. 46, 10 die pudicitia der Christen mit der der Heiden; anders als die Christen, die im Geschlechtsverkehr nicht die Frauen wechseln, handeln die heidn. Philosophen: novi et Phrynen meretricem Diogenis supra recumbentis ardore(m) subantem (vgl. Lact. epit. 34; vgl. inst. 3, 15). – Augustinus bespricht civ. D. 14 die Folgen des adamitischen Falles: der Geschlechtsverkehr sucht nach dem Sündenfall auch in der Ehe Heimlichkeit (18); dann wird 20 ausgeführt (vgl. D. L. 69; Cic. off. 1, 41, 148), daß die canini philosophi dem menschlichen Schamgefühl zum Trotz die Meinung vertreten haben, man dürfe ohne Scheu öffentlich ehelichen Umgang pflegen; D. habe dies getan, um durch Schamlosigkeit seine Schule berühmter zu machen (vgl. nupt. et conc. 1, 22, 24). Die Erwägung, daß die menschliche Natur sich der Wollust schämt, läßt Aug. an der Wahrheit der D.-Geschichte zweifeln. – Apollinaris Sidon. beschreibt carm. 15 epith. 182ff ein Gemälde, das schildert, wie Lais die Selbstherrlichkeit des D. überwindet (vgl. Luxor.: Anth. Lat. 1, 1, 374 [242 Riese]). – Isidor v. Sevilla charakterisiert etym. 8, 6 heidnische Philosophen; das wesentliche Merkmal der Kyniker ist ihm das palam cum uxore concumbere, das zugleich auch den Namen Cynici erklärt.

2. Eitelkeit. Joh. Chrysost. nennt hom. 35, 4 u. s. Babyl. 8 als Ursache der Faßbehausung des D. die κενοδοξία (vgl. die harte Beurteilung des D. in Mt. hom. 10, 4, wo die Lebensweise des D. mit der des Johannes des Täufers verglichen wird). In den an die Heiden gerichteten Schriften findet dagegen die gleiche Sache positive Beurteilung; oben Sp. 1069. – Palladios meint in der Vorrede zu seinen Mönchsgeschichten (12, 18 Butler = PG 34, 1003), es sei besser, mit Vernunft Wein zu trinken als mit Hochmut Wasser; das eine haben Joseph u. die Apostel getan, das andere D. u. a., die ‚Möchtegernphilosophen' (ἐθελοφιλόσοφοι). – Theodoret graec. cur. aff. 12, 19 (307 Raeder) nennt als Grundabsicht des Strebens des D. den Ruhm, den die Christen nicht nötig haben, weil der, der ihre Tugend erkennen will, ins Verborgene sieht. – Tertullian kennzeichnet apol. 46, 12 die Beschmutzung der überheblichen Teppiche Platons durch D. als alia superbia (anders pall. 4, 7; oben Sp. 1072). – Ein Prahler ist D. auch bei Apollinaris Sidon. ep. 9, 9 (MG A. A. 8, 158; vgl. August. civ. D. 19, 19).

3. Falsche Bedürfnislosigkeit. Lactantius verurteilt epit. 34 nach einer Kennzeichnung der naturwissenschaftlichen Spekulationen griechischer Philosophen als vanitas auch die facta heidnischer Philosophen. Eingehend beschäftigt er sich mit D. cum choro canum suorum, qui virtutem illam summam et exactam rerum omnium contemptum profitetur. Des D. Verzicht auf Besitz u. Arbeit, die Existenzsicherung durch Betteln ist aber keine sapientia, auch kein exemplum vivendi; imitatio des D. schadet der res publica. – Paulinus Nol. c. 32 (CSEL 30, 331) befaßt sich mit der kynischen Bedürfnislosigkeit. Zunächst werden die Kyniker erwähnt (34: sunt Cynici canibus similes, quod nomine produnt), dann die Neuplatoniker. Als dritte Philosophen werden die physici genannt: sunt etiam physici, naturae nomine dicti/quos antiqua iuvat rudis atque incondita vita (40ff). Die physici sind die zuerst genannten Kyniker, denn sie charakterisiert die Anekdote vom Holzbecher des D.; 49 heißt es: hi neque vina bibunt nec victu panis aluntur/ nec lecto recubant nec frigora vestibus arcent. Vgl. Norden 459.

III. Mönchtum. R. Reitzenstein vermutet, daß der Kynismus das ägypt. Mönchtum beeinflußt habe. Er macht (Wundererz. 70) darauf aufmerksam, daß sich im Damis-Bericht in einer Schilderung griech. u. ägypt. Kyniker (bei Philostratos 6) ‚eine Art Kloster oder doch eine Vereinigung von Anachoreten unter einem Oberhaupt' findet: die Wirklichkeit oder die literarische Schilderung habe vielleicht auf den christlichen mönchischen Kreis des Hierakas eingewirkt. Er hält weiterhin die Geschichte des ägyptischen Asketen Serapion (Hist. Laus. 37 [109 Butler = PG 34, 1185]) für eine Umbildung einer kynischen Philosophen-Aretalogie, ‚die alle technischen Ausdrücke ungeändert übernahm und die D.-Sage ebenso ungescheut nachbildete, wie etwa Damis die Pythagoras-Novelle' (Wundererz. 67); für des Serapion religiöse Forderung der Schamlosigkeit nennt Reitzenstein als Parallele ein apokryphes Evangelium (POxy 655). Im Anschluß an Reitzenstein vergleicht S. Morenz eine in den Apophthegmata patrum Aegyptiorum überlieferte Mönchsgeschichte (Zoega, Catalogus 304 = Steindorff, Kopt. Grammatik 7), die die Begegnung eines ägyptischen Einsiedlers mit

Theodosios schildert, mit der D.-Alexander-Episode und stellt einen Einfluß des Kynismus auf die koptische Mönchsliteratur fest. Es ist richtig, daß manche Geschichten der Hist. Laus. an Kynisches u. an D.-Anekdoten erinnern (vgl. noch Hist. Laus. 43 [130 Butler = PG 34, 1210] den Bericht über die Abhärtungsprozedur des Adolios mit D. L. 23). Aber die Parallelen sind in den meisten Fällen so schwach, daß sie für die Behauptung eines Zusammenhanges nicht ausreichen. Für H. Lietzmann (118f) ist der Kynismus nur eine Teilerscheinung der asketischen Strömung der Antike wie das Mönchtum auch; K. Heussi (125) hält ebenso nichts von einem Zusammenhang zwischen Kynismus u. Mönchtum. Über D. u. das ägyptische Mönchtum urteilt anders als Morenz J. Doresse 84/93.

J. R. Asmus, Gregorius v. Nazianz: TheolStudKrit 67 (1894) 314/339. – J. Doresse, Diogène et les moines égyptiens: RevHistRel 128 (1944) 84/93. – D. Dudley, A history of cynicism (London 1937). – K. v. Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben u. Philosophie des Diogenes v. Sinope: Philol Suppl. 18, 2 (1926). – J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes (1909). – G. A. Gerhard, Phoinix v. Kolophon (1909); Zur Legende vom Kyniker Diogenes: ARW 15 (1912) 388/408. – R. Helm, Art. Kynismus: PW 12, 3/24. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936) 125/26. – R. Hirzel, Agraphos nomos: AbhL 20, 90. – R. Höistad, Cynic Hero and Cynic King (1948). – J. Leipoldt, Jesu Verhältnis zu Griechen u. Juden (1941). – H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 4[2] (1953) 118f. – S. Morenz, Ein koptischer Diogenes: ZÄgSpr 77 (1941) 52/54. – P. Natorp, Art. Diogenes v. Sinope: PW 5, 765/73. – E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie: JbKlPh Suppl. 19 (1893) 368/410. – R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen (1906). – G. Rudberg, Zur Diogenes-Tradition: SymbOsl 14 (1935) 22/43; Zum Diogenes-Typus: SymbOsl 15/16 (1936) 1/18. – C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 u. 2 (1954). – E. Schwartz, Charakterköpfe aus der Antike (1950) 121/41. – E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore = Leipziger Studien 10 (1887). – E. Zeller, Philos. d. Griechen 2, 1[5] (1922).

H. Kusch.

Dionysius Areopagita.

Die Werke des PsDionysios werden mit folgenden Abkürzungen zitiert: CD = Corpus Dionysiacum; EH = De ecclesiastica hierarchia; CH = De coelesti hierarchia; MT = De mystica theologia; DN = De divinis nominibus; ep. = Epistulae. Alle Spaltenangaben beziehen sich auf PG 3.

A. Persönlichkeit. Das Corpus der Areopagitica will das Werk des Bekehrten vom Areopag u. nachmaligen Schülers des Paulus sein. Wenn es auch nicht ganz an Widersprüchen gefehlt hat, so schenkte man doch weithin dieser Autorschaft Glauben. So konnte das Werk des PsD. für Jahrhunderte der Lehrmeister der westlichen Welt werden. Die Passio Dionysii des Hilduin hat zum Ansehen des Autors wesentlich beigetragen. Erst Lorenzo Valla (1457) u. Erasmus (1504) haben die Echtheitsfragen ins Rollen gebracht. Man erkannte allmählich, daß das Corpus der Areopagitica frühestens im 5. Jh. entstanden sein kann. Entscheidend für diese Erkenntnis waren folgende Beobachtungen: a) das CD ist, namentlich in der Lehre vom Bösen, weitgehend vom Neuplatonismus beeinflußt (s. u. C), b) das CD wird in den ersten fünf Jahrhunderten nirgendwo erwähnt, c) die dogmatischen Anschauungen des CD sind erst nach dem Konzil von Chalcedon u. nach dem Henotikon verständlich, d) die im CD vorausgesetzte Liturgie kennt in der Meßfeier bereits das Credo, das aber erst 476 eingeführt worden ist. Der Terminus post quem wäre demnach das Henotikon vJ. 482. Der Terminus ante quem wird durch die ersten sicheren Zitate bestimmt. Sie finden sich bei Severus v. Antiochien in seinen Schriften Adv. apologiam Iuliani u. Contra additiones, entstanden zwischen 518 u. 528, u. seinem 3. Brief, entstanden 510 oder 532. – An ernsthaften Versuchen, den Autor des CD im 5. Jh. oder zu Beginn des 6. Jh. zu identifizieren, sind folgende zu erwähnen: 1) Stephanus Bar Sudaili. Dieser u. der Autor des CD zitieren Hierotheos. Aber Stephan vertritt im übrigen Anschauungen, die dem Verf. des CD völlig fremd sind: die Emanation aller Dinge aus Gott, die origenistische Apokatastasis, die origenistische Einteilung des Daseins in die Perioden der Bewegung, der Einswerdung mit Christus u. des völligen Aufgehens im Abso-

luten. 2) Severus v. Antiochien. Dieser Hypothese Stiglmayrs hielt J. Lebon mit durchschlagendem Erfolg entgegen, daß Severus von neuplatonischen Ideen völlig frei sei. 3) Petrus der Iberer. Nach Honigmann soll dieser zu Johannes dem Eunuchen in einer Beziehung gestanden haben, die genau der des D. zu Hierotheos entspricht; außerdem habe er das Kommemorationsdatum für Hierotheos genau auf den Todestag Johannes des Eunuchen festgelegt. Daher die doppelte Identifizierung D.-Petrus u. Hierotheos-Johannes. Hausherr u. wir waren nicht in der Lage, die Übereinstimmung der Daten allein als entscheidend anzuerkennen: denn die Beziehungen zwischen Petrus u. Johannes sind ziemlich verschieden von denen des D. zu Hierotheos. Zudem bestehen zwischen Petrus u. D. Unterschiede in vielfacher Hinsicht, sowohl in der äußeren Darstellungsweise ihrer jeweiligen Gedankengänge u. in ihrer praktischen Einstellung wie auch im Sinn u. Inhalt ihrer Gedanken. Vor allem besteht hüben u. drüben keine Identität in der Darstellung der Trinität oder der Engelswelt. D. bekennt sich auch keineswegs zum militanten Monophysismus, an dem Petrus dem Iberer so sehr gelegen war. 4) Sergios v. Resaina. Dieser Name, mehr als Arbeitshypothese vorgeschlagen, wurde zweimal durch I. Hausherr u. einmal durch H. U. von Balthasar aufgebracht. Die Schwankungen in der christologischen Stellungnahme des Sergios, seine perfekte Kenntnis des Griechischen u. die Stilähnlichkeit zwischen seinen größtenteils noch ungedruckten syr. Schriften u. den Schriften des D. laden dazu ein, vergleichende Studien über die Gesamtheit der Werke der beiden Autoren weiter vorwärts zu treiben. 5) Johannes v. Skythopolis. Eine weitere Arbeitshypothese, indirekt vorgeschlagen durch H. U. von Balthasar, nach der Meinung von J. M. Hornus die zur Zeit ‚am meisten verlockende'. Hier werden wiederum als Hauptargumente angeführt die sehr weite Bildung des Joh., seine christologische Stellungnahme, dann gerade auch das Datum seines Kommentars zu den Schriften des D. (vor 532, oder vielleicht sogar 530) u. der Eifer, mit dem er den apostolischen Charakter dieser Schriften verteidigt. – Hinweise sind also zahlreich gegeben, von denen unglücklicherweise keiner absolut entscheidend ist, die aber vielleicht eines Tages im Lichte neuer Dokumente eine sichere Identifizierung der Person des geheimnisvollen Areopagiten ermöglichen werden. Eingehende Bibliographie: Roques: DictSpir 3, 245/57.

B. Schriften. I. ‚Authentische' Schriften. Die vier Abhandlungen u. die zehn Briefe, die das CD bilden, zeigen einen so einheitlichen Stil u. dabei auch so viele charakteristische Besonderheiten, daß es außerordentlich schwierig erscheint, sie nicht einem einzigen Verf. zuzuweisen. Hier die Titel mit kurzer Analyse.

a. ‚Die göttlichen Namen' (Περὶ θείων ὀνομάτων). Diese Schrift untersucht im wesentlichen, aber nicht ausschließlich, die Namen, die Schrift u. menschliche Überlegung Gott beilegen: Einheit u. Dreieinigkeit (2); das Gebet, das uns diesen näher bringt (3); das Gute, Licht, Schönheit, Liebe, das Übel, das sich damit gegensätzlich verknüpft (4); das Sein (5); das Leben (6); Weisheit, Erkenntnis, Vernunft u. Wahrheit (7); Macht, Gerechtigkeit, Heil u. Erlösung (8); Größe u. Kleinheit, Identität u. Andersheit, Ähnlichkeit u. Unähnlichkeit, Ruhe u. Bewegung, Gleichheit u. Ungleichheit (8/9); Allmacht, Jüngling, Greis, Ewigkeit, Zeit (10); allumfassender Friede, Quelle der Ordnung u. Harmonie für alle Wesen (11); Heiliger der Heiligen, König der Könige, Herr der Herren, Gott der Götter (12); der Eine u. der Vollkommene (13 u. passim). Für jedes dieser Attribute führt D. aus, inwiefern es auf Gott als Ursache paßt u. in welchem Sinne es nicht paßt, da ja nichts von alldem, was wir sehen oder uns vorstellen, denjenigen definieren kann, der jenseits von allem ist.

b. ‚Die Mystische Theologie' (Περὶ μυστικῆς θεολογίας) unterstreicht in gewollt kurzen, aber höchst kraftvollen Ausführungen die absolute Transzendenz Gottes. Er ist die völlig unberührbare u. völlig unsichtbare Finsternis; keine Erkenntnis, weder eine affirmative noch eine auf dem Wege der Negation gewonnene, kann uns diese göttliche Finsternis zugänglich machen (1). Nur durch völlige Selbstentäußerung u. durch vollendetes Nichtwissen können wir hoffen, uns mit dieser Finsternis zu vereinen, die durch jegliche Erkenntnis entfernt u. verborgen wird (2). D. definiert c. 3 den Sinn u. die Tragweite der verschiedenen ‚Theologien' u. greift danach nochmals mit höchster Kraft das Thema der absoluten Transzendenz Gottes auf, an die nichts von dem, was er an Sensiblem (4) oder Intelligiblem (5) verursacht hat, heranreichen kann.

c. ‚Die Himmlische Hierarchie' (Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας). Diese Schrift stellt im wesentlichen die Welt der reinen Geistwesen dar, die der Welt der Materie, der Körper u. der Sinne nicht angehören. D. stellt das Ziel u. die Natur dieser Hierarchie dar, die ein Abbild des thearchischen Glanzes u. Vorbild unserer menschlichen Hierarchie ist, an die sie stufenweise das übermittelt, was ihr selbst von Gott her zukommt: Reinigung, Erleuchtung u. Vollendung (3). Die verschiedenen Namen der Engel, ihre Zahl, die triadische Aufteilung ihrer Ordnungen, die Modalitäten ihres Wirkens u. ihres Erkennens bilden zusammen mit der Exegese einiger Bibeltexte, die weniger zu diesen Themen passen, den Hauptgegenstand dieses Werkes (4/14), das darüber hinaus noch wichtige verdeutlichende Ausführungen über die göttliche Erleuchtung im allgemeinen (1), über die biblische Symbolik (2. 15) u. über die Struktur jeglicher Hierarchie (3) bringt.

d. ‚Die Kirchliche Hierarchie' (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) schließt an die vorige Abhandlung an u. greift die dort gegebenen allgemeinen Lehren auf, um sie auf die Welt der menschlichen Geistwesen anzuwenden. Diese nimmt einen mittleren Platz ein zwischen der unvermischten Reinheit der himmlischen Hierarchie u. der Stofflichkeit, die der Gesetzeshierarchie des AT innewohnt (5 u. passim). Ordnung, Wirken u. Wissen der kirchlichen Hierarchie erscheinen in jeder der Untersuchungen über die einzelnen Sakramente: Taufe (2), Sakrament der Einung (3), Sakrament des hl. Öles (4), Priesterweihen (5), Mönchsweihe (6) u. Bestattungsriten (7).

e. Briefe. Man wird bemerkt haben, daß die beiden ersten Schriften Gott zum Hauptgegenstande haben (θεολογία), während die beiden letzten vor allem von den hierarchischen Strukturen handeln, die die geschaffene Welt vergöttlichen sollen (οἰκονομία). Zu diesem zwiefachen Thema finden sich noch einige weitere Ausführungen in den zehn Briefen, die das CD enthält: ep. 1 u. 5 über die unnahbare Finsternis u. das unnahbare Licht; ep. 2 über den Begriff der göttlichen Transzendenz; ep. 3 über den Ausdruck ἐξαίφνης; ep. 4 über die ‚theandrische' Stellung Christi; ep. 6 über die Art, wie man das Wahre ohne Polemik darlegen kann; ep. 7 über die Wunderzeichen beim Tode des Heilands; ep. 8 über die der Hierarchie gebührende Hochachtung u. über die Güte; ep. 9 über einige biblische Symbole; ep. 10 über die Haltung des Christen angesichts von Verfolgungen.

II. Fiktive oder verlorene Schriften. Die Abhandlungen u. Briefe, die wir soeben aufgezählt haben, enthalten häufig Hinweise auf Werke, von denen der Autor vorgibt, sie seien bereits abgefaßt oder ihre Abfassung sei geplant. Da es von diesen Werken weder bei D. noch bei anderen Autoren irgendwelche wörtlichen Zitate gibt, ist es wohl nicht allzu kühn, anzunehmen, daß es sich hier um fiktive Schriften handelt; man kann sich kaum vorstellen, daß ein so wichtiger Teil des Werkes von D. vollständig u. dazu so schnell hat verschwinden können. Wenn wir von den Angaben des CD ausgehen, so kommen wir, in der chronologischen Folge ihrer Abfassung, zu folgenden Schriften:

a. ‚Abriß der Theologie' (Αἱ θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις). Diese Schrift wäre sozusagen der Prolog zu DN u. MT gewesen, da sie nach den Angaben des D. vor den genannten Werken verfaßt, folgende Fragen behandelte: Transzendenz u. Unaussagbarkeit Gottes (DN 593B. 636C/7A), Einheit u. Dreieinigkeit in Gott, Inkarnation (ebd. u. DN 640B; MT 1033A) u. die Vorsehung als Quelle von Einheit u. Frieden (DN 953AB).

b. ‚Über die Eigentümlichkeiten u. die Ordnungen der Engel' (Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων). Diese Schrift wird DN 696B als bereits verfaßt angegeben u. könnte deshalb nicht mit CH identisch sein, da CH später als DN verfaßt wurde. Aber man kann sich schlecht Berechtigung u. Notwendigkeit zweier verschiedener Schriften vorstellen, deren Inhalt offenbar identisch hätte sein müssen.

c. ‚Die Seele' (Περὶ ψυχῆς). Wird DN 696C als bereits verfaßt angegeben.

d. ‚Das gerechte Gericht Gottes' (Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου). Wird DN 736B als bereits abgefaßt hingestellt. Diese Schrift sollte die Vorwürfe gegen die Vorsehung widerlegen, zu denen das Vorhandensein des Bösen den Gottlosen Anlaß gibt (DN 736AB).

e. ‚Die Symbolische Theologie' (Ἡ συμβολικὴ θεολογία). Wird als eine Schrift, deren Abfassung noch bevorsteht, angekündigt DN 597B. 984A; dagegen gibt MT 1033A/B diese Schrift als bereits geschrieben an. Man müßte ihre Abfassungzeit demnach zwischen die der beiden genannten authentischen Schriften ansetzen. Die ‚Symbolische Theo-

logie' sollte die verschiedenen der Natur oder der Bibel entnommenen Symbole erklären, die uns dazu verhelfen sollen, die spirituellen Realitäten besser zu verstehen. Ep. 9 u. c. 2 u. 15 der CH geben eine Ahnung davon, welcher Art diese Erläuterungen hätten sein können (EH 397 C).

f. ,Die Göttlichen Hymnen' (Περὶ τῶν θείων ὕμνων). Dies Werk müßte vor CH angesetzt werden, wenn der Satz CH 212 B sich wirklich auf ein selbständiges Werk bezieht.

g. ,Das Intelligible u. das Sensible' (Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν). Diese Schrift soll vor EH verfaßt worden sein u. eingehender die hl. Symbole behandelt haben, wie sie in der Kirche für die Sakramentliturgie in Gebrauch waren. (EH 397 C).

III. Apokryphe Schriften. Es ist mithin wahrscheinlich, daß die verlorenen Schriften, die oben aufgezählt wurden u. auf die die ,authentischen' Schriften des CD verweisen, als rein fiktive Schriften zu betrachten sind. Ein umgekehrter Vorgang liegt da vor, wo wirklich vorhandene Schriften verhältnismäßig späten Ursprunges, die von sehr verschiedenen Gegenständen handeln, dadurch Prestige gewinnen wollten, daß sie sich ebenfalls als areopagitische Schriften ausgeben. Es handelt sich um Briefe, autobiographische Erzählungen, ja sogar um astronomische Abhandlungen, die mit PsD. nichts zu tun haben u. deren Authentizität einhellig verneint wird. Eine Liste dieser Schriften gibt Roques: DictSpir 3, 257.

C. Übernommene Elemente. Vor der eigentlichen Untersuchung des Lehrgehalts der areopagitischen Schriften sind kurz die aus dem nichtchristlichen Bereich übernommenen Elemente aufzuzeigen, die D. selbst ohne Zweifel abgestritten hätte, die aber darum doch die Gesamtheit seines Werkes zutiefst kennzeichnen. Diese Voruntersuchung soll dabei keineswegs das Urteil über den Charakter dieser Entlehnungen vorwegnehmen; das bleibt Aufgabe der unten folgenden gründlichen Analyse der dionysischen Gedankenwelt. Hier soll zunächst nur auf eine materielle Ähnlichkeit von logischen Strukturen, von Themen u. Ausdrücken hingewiesen werden, durch die sich D. als einem ganz bestimmten Kulturtyp zugehörig erweist. Unter diesem Gesichtspunkt standen die Arbeiten von Koch u. Stiglmayr, gegen die einzuwenden wäre, daß sie sich allzu eng auf derartige vornehmlich materielle Vergleichungen beschränkt haben, ohne die dogmatischen Abweichungen u. Gegensätze genügend zu unterstreichen. Ihr Verdienst bleibt, daß sie ein für allemal die philosophischen u. kulturellen Abhängigkeiten dargetan haben, die eine genauere Einordnung des CD nach Zeit u. Raum ermöglichten.

I. Formales. Die letzten Neuplatoniker u. D. geben ihren Schriften oft ähnliche oder identische Titel. ,Göttliche Namen' heißt zB. schon eine Schrift bei Porphyrios; Jamblich widmet diesem Gegenstande ein Kapitel seiner Schrift De mysteriis (1, 4); Proklos, der selbst an zahlreichen Stellen die geheimnisvollen Namen der heidn. Götter interpretiert, zitiert eine weitere Schrift über die ,Göttlichen Namen' des Theodoros v. Asine, eines Schülers von Porphyrios u. Jamblich (pl. theol. 4, 16); schon Plutarch (Is. et Os. 61) erwähnt, daß die dem Hermes zugeschriebenen Bücher u. a. auch von den hl. Namen (ἱερῶν ὀνομάτων) handelten (vgl. hierzu Koch, PsD. 9f). Hier liegt eine Anwendung der Theorien aus Platons Kratylos vor, wonach in den Namen die Wesenheiten sich offenbarten. Wir werden sehen, wie D. zu wiederholten Malen, vornehmlich im Hinblick auf die Engel, sich müht, die hl. Realitäten mit Hilfe der Auslegung oder der Etymologie ihrer Namen zu erläutern. Auch die Namen Gottes, ob biblisch oder nicht, werden nicht anders behandelt. Hinter den Schriften gleichen Titels steht bei D. u. bei seinen Vorgängern das gleiche Anliegen. Ähnlich verhält es sich mit mehreren anderen Titeln, die ihre Entsprechungen in der neuplatonischen oder hermetischen Literatur haben: ,Symbolische Theologie', ,Elemente der Theologie', ,Abriß der Theologie', ,Hymnen über die Liebe', ,Göttliche Hymnen' (vgl. Koch, PsD. 10/2). – Die neuplatonischen u. die hermetischen Schriften geben sich oft als eine Reihe von Erklärungen zu Fragen oder Schwierigkeiten (ἐρωτήσεις, ἀπορίαι), die von einer wirklichen oder fiktiven zweiten Person vorgebracht werden. Diese zweite Person ist besonders in der hermetischen Literatur gewöhnlich ein Kind (τέκνον, παῖς), u. es handelt sich darum, dieses in ein Wissen oder in Geheimnisse, die ihm bislang fremd waren, einzuführen. Dasselbe literarische Verfahren liegt vor EH 1, 1 (369) u. 3, 3, 1 (428 A; vgl. dazu Koch, PsD. 13/8). – Andere Analogien wiederum zeigen die Beziehungen des D. zu seinen neuplatonischen Vorgängern, ohne daß jede für sich allein genommen von entschei-

dender Beweiskraft wäre: Visionen, die ,göttlichen' Menschen gewährt werden; Mitteilung von deren Inhalt an Getreue; Einleitungs-, Übergangs- u. Abschlußformeln (ebd. 18/37). Es entsprechen sich weiterhin die Formeln, die von D. u. den Neuplatonikern verwandt werden, wenn sie ihre Autoritäten zitieren, jener die Bibel, den hl. Paulus u. Hierotheos, diese den Pythagoras, Orpheus, Homer, Platon u. die Chaldaeischen Orakel (ebd. 38/49: Theologen, Theologie u. Logien; 49/62: Lehrer u. Führer).

II. Philosophie. Stärker als durch formale Analogien sind die Areopagitica mit neuplatonischen Schriften durch gemeinsame philosophische Themen verbunden; Schönheit, Liebe, das Gute, Erkenntnis Gottes u. der Engel, Wirken, Vorsehung u. Gerechtigkeit Gottes sind die wichtigsten. In der Beschreibung der Schönheit an sich wird man DN 4, 7 mit Plat. conv. 211 AB vergleichen. Eine ganze platonische Tradition klingt bei D. an, wenn er über die Etymologie κάλλος - καλεῖν, über die Schönheit als Quelle der Harmonie, Freundschaft u. Eintracht aller Wesen schreibt (vgl. Koch, PsD. 63/6). Die Ausführungen über die Liebe, die so oft mit denen über die Schönheit verknüpft sind, gehen auf dieselben Quellen zurück (vgl. ebd. 66/7). Unbestreitbar ist D. beim Gebrauch des Wortes ἔρως, das ,ebenso edel' ist wie das Wort ἀγάπη (DN 4, 14f), ebenso sehr u. auch noch stärker von der philosophischen Tradition beeinflußt, auf die er sich nicht beruft, als vom biblischen u. patristischen Sprachgebrauch, auf den er sich beruft. Das gleiche gilt von der Darstellung der Liebe als eines Hervorgehens u. einer Rückwendung, wie sie die Hymnen des Hierotheos bezeugen (DN 4, 15/7): diese Liebe wird aufgefaßt als Vorsehung u. zugleich als Impuls, der zurück- u. hinaufführt sowie als innerer Einiger der hierarchischen Ordnungen u. einer jeden der Intelligenzen (vgl. Koch, PsD. 66/72). Dasselbe ist zur Idee des Guten zu bemerken (DN 4 Anf.), die zudem ständig wie in allen Platonismen mit Hilfe von Sonnen- u. Lichtmetaphern erläutert wird. Die an Zeit u. Raum nicht gebundene Erkenntnisweise Gottes u. der Engel wird bei D. u. bei Proklos in sehr ähnlichen Ausdrücken beschrieben (Texte verglichen bei Koch, PsD. 72/4). In beider Lehre stehen die Begriffe des göttlichen Wirkens u. der göttlichen Vorsehung in enger Beziehung zum Fundamentalaxiom der Erleuchtung u. zu einer Auffassung von der Hierarchie der Wesen, in der das Gesetz der absteigenden u. aufsteigenden Vermittlungen (πρόοδος - ἐπιστροφή, ἀναγωγή) ohne jede Ausnahme herrscht (vgl. Roques, Univ. c. 2/4; Koch, PsD. 74/86). Ferner erinnert die Auffassung des D. von der göttlichen Gerechtigkeit (DN 8, 7. 8) ganz besonders stark an die Ausführungen des Proklos in De decem dubitationibus (Koch, PsD. 86/91). Diesen Beobachtungen zur Lehre von den göttlichen Eigenschaften sei abschließend hinzugefügt, daß die Reihenfolge, in der D. die ersten unter ihnen behandelt, der Reihenfolge der Hypostasen bei Proklos entspricht (hierzu E. von Ivánka, Der Aufbau der Schrift ,De Divinis Nominibus' des PsD.: Scholastik 15 [1940] 386/99). Das Problem des Bösen wird ausführlich in DN 4, 18/35 behandelt u. gehört zu den wichtigsten Beweisstücken für die Abhängigkeit des D. von Proklos. Stiglmayr u. Koch haben fast gleichzeitig hierzu DN 4 mit Procl. mal. subs. verglichen. Beide Schriften gestehen dem Bösen keinerlei positive Realität zu, gleichgültig auf welcher Stufe der Intelligenzen, Seelen oder leblosen Wesen man es ins Auge faßt. Es ist weder Substanz noch Essenz noch Natur, vielmehr eine falsche Substanz oder etwas neben der Substanz (παρυπόστασις); denn nichts ist schlecht von Natur. Das Böse existiert nur in Substanzen, die aber nicht selber das Böse sind, da sie von Gott geschaffen wurden. Das Böse läßt sich also nur auf negative Weise bestimmen als ein Fehlen, eine Schwäche, Krankheit, Unvollkommenheit, Privation, Unordnung, als mangelndes Gleichgewicht: aber dieses Nicht-Sein wäre nicht einmal denkbar ohne das an sich gute Sein, dessen Schwäche das Böse ist (vgl. die Darlegungen von Stiglmayr, Procl.; Koch, Procl.).

III. Mysterienhaftes. Das CD zeigt neben den philosophischen Einflüssen, die bereits seine Einordnung ermöglichen, recht bedeutsame Einflüsse aus Gnosis u. Mysterienwesen. Zweifellos sind diese an sich weniger entscheidend für die Datierung des Werkes; man findet Entsprechendes bei Philon, in der Hermetik u. bei Vätern vor D. Dennoch erinnert die Form, in der diese Einflüsse auftreten, ganz besonders an die Form, die dieselben Einflüsse bei den letzten Neuplatonikern angenommen haben. Deshalb sollen diese neuen Vergleichungen die Schlußfolgerungen erhärten, die auf philosophischem Gebiet gezogen wurden. – In all diesen Lehren treten die

Ausdrücke μυσταγωγία u. τελεσιουργία im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚wahren Philosophie' auf, die nicht nur in rein geistigem Forschen besteht, sondern ebenso u. mehr noch in einem heiligen Leben (vgl. Koch, PsD. 97/103). Eng verwandt sind die Auffassungen von der Traditio (παράδοσις); sehr ähnlich auch die Gesetze, denen gemäß sie vermittelt wird (ebd. 103/8; vgl. Roques, Univ. 229/34), ganz besonders die Geheimhaltungsvorschrift (*Arkandisziplin, oben Bd. 1, 667/76), durch die Außenstehende von den für die Eingeweihten bestimmten Offenbarungen ausgeschlossen wurden (Koch, PsD. 108/23). Die Analogien erstrecken sich weiterhin auf die Auffassungen von mystischer Ruhe u. mystischem Schweigen (ebd. 123/34), von der Kontemplation, die zur Ekstase u. zur Vereinigung mit Gott führt (ebd. 135/74), von den drei ‚Wegen' der Reinigung, der Erleuchtung u. der Vollendung (ebd. 174/8), von der Theorie des Gebetes (ebd. 178/90; vgl. Roques, Univ. 130_4) u. selbst von der Vergottung (Koch, PsD. 190/7).

IV. Symbole. Der größte Teil dieser Vorstellungen wird in einer gleichartigen Symbolik dargestellt; diese ist größtenteils übernommen, aber auch hier wieder erfolgte die Übernahme bei D. u. bei den Neuplatonikern in Zusammenhängen u. nach Gesichtspunkten, die sich besonders nahestehen. Als Beispiele seien genannt: die absteigende Darstellung der affirmativen u. die aufsteigende Darstellung der negativen Theologie (Koch, PsD. 208/12); Begriff u. Funktion der Bilder u. der Schleier (ebd. 213/24); die Vorstellungen von den göttlichen Namen u. ihrer Rolle, die darin besteht, daß sie einerseits Bilder u. Symbole sind, die die Wesenheiten offenbaren, andererseits zugleich aber auch Schleier, die es uns unmöglich machen, zu diesen Wesenheiten vorzudringen (ebd. 224/30); die Schemata der Vermittlung, die die Intelligenzen (Geistwesen) zugleich miteinander verbindet u. voneinander trennt (ebd. 230/236); die Licht-, Feuer- u. Sonnenmetaphern, die die Lehre von der hierarchischen Erleuchtung erläutern (ebd. 236/42); ferner die Bilder Mischkrug u. Haus (ebd. 242/6), Spiegel (ebd. 246/9), Trunkenheit u. Ruhe (ebd. 249/51), Kuß u. Freude (ebd. 252/5). So viele gemeinsame Themen lenkten notwendig die Aufmerksamkeit der Kritiker auf die wahren Abhängigkeiten des D. u. bewirkten, daß in diesem Licht die Frage nach seinem Ursprung u. seinem Milieu neu gestellt wurde. Dennoch bleibt festzustellen, daß D. die Themen, die er übernimmt, zT. umformt u. umgruppiert. Haben wir zunächst die Punkte herausgestellt, in denen er sich unbestreitbar als Erbe der Neuplatoniker zeigt, so ist nunmehr zu zeigen, wie er am Wesentlichen der biblischen u. kirchlichen Lehren festhalten konnte, auf die er sich so oft beruft.

D. System. I. Kosmos. a. Antike Kosmologie u. Universum des D. Zwar ist für D. das Universum ausschließlich das Reich der Geistwesen, aber es wird nichtsdestoweniger gemäß den Hauptschemata der antiken Kosmologien dargestellt. Innerhalb dieser Schemata kommt einigen Begriffen allererste Bedeutung zu: Ordnung (τάξις), glückliche Anordnung (κόσμος) u. wechselseitige Eintracht der einzelnen Teile innerhalb der Harmonie des Ganzen (ἁρμονία). Die Aufgabe des Demiurgen bei Platon besteht eben darin, das Chaos in Kosmos zu verwandeln, indem er bewirkt, daß die Urmaterie aus der Unordnung zu einem Zustand der Ordnung gelangt (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας: Tim. 30AB; vgl. Gorgias 507A/8A. 503D/6D; Phaedr. 246E/7A). Diese Anordnung, die die Schönheit der Welt bewirkt, wird reguliert durch die Gesetze der geometrischen Proportion u. Gleichheit, die ‚bei den Göttern wie bei den Menschen herrschen' (Gorg. 508A). Das weitere Geschick dieser Themen ist bekannt: sie wurden von den großen philosophischen Systemen, von Aristoteles bis zu Damaskios, mehr oder weniger frei u. mit wechselnden Abänderungen oder Zusätzen reproduziert. Hierbei verdient, im Hinblick auf eine Interpretation der Welt des PsD., die stoische Kosmologie besondere Beachtung. Diese hat sich zweifellos vom Gedanken der hierarchischen Unterordnung gelöst, der für die Weltauffassung des Aristoteles bezeichnend war, u. hierin unterscheidet sich die stoische Kosmologie zutiefst von der des D. Aber die Stoa vertritt mit großem Nachdruck die Vorstellung einer determinierten Ganzheit (τὸ ὅλον), metaphorisch bezeichnet als großer Leib oder als einziges Lebewesen (ζῷον, σῶμα). Die verschiedenen Elemente des Universums werden von einer einzigen Spannung, einem einzigen Hauch belebt (εἷς τόνος, πνευματικὸς τόνος) u. fest aneinander gebunden (συνέχων). Darüber hinaus durch ihre Wesensgleichheit verwandtschaftlich verbunden (οὐσία συμφυής), bilden sie eine Realität, die absolut homogen,

einzig, unsterblich ist u. in der alles, auch die Individuen mit ihrem je eigenen Willen, sich zu allem harmonisch fügen muß. Diese großartige u. vereinheitlichte Ansicht von der Welt macht sich D. zu eigen, wie sie sich vorher der Autor De mundo u. das hermetische Corpus zu eigen gemacht haben. Im Unterschied zur Stoa machen diese Schriften, vor allem die erstgenannte, einen Unterschied zwischen dem Demiurgen u. seinem Werk. Insofern stehen sie dem Denken des D. näher. Noch näher steht ihm die Welt des Plotin, die rein innerlich aufgefaßt ist u. in die die drei Hypostasen wieder eine Hierarchie einführen. Die wichtigsten Vorbereiter der hierarchischen Darstellung der Wesenheiten, wie sie D. gibt, waren jedoch Plotins Nachfolger, vor allem Jamblich und Proklos. Die Vorstellung der Einheit, der einen, durchgehenden Ordnung, der allgemeinen Verwandtschaft unter den Einzelelementen wird bei ihnen allerdings dadurch kompliziert, daß die Geistwesen u. die Körper stufenweise verteilt, u. daß die heidnischen Götter in diese Ordnung eingeführt werden, in der damit zugleich auch das Gebet u. die theurgischen Praktiken ihre ganze frühere Bedeutung wiedergewinnen. Unangetastet bleibt bei dieser Differenzierung von Struktur u. Funktionen des κόσμος der Sinn der stoischen Grundlehren von der gegenseitigen Verwandtschaft u. Freundschaft (συγγένεια, φιλία, ἔρως), durch die die verschiedenen Elemente dauernd vereint werden (Nachweise Roques, Univ. c. 1). Man ginge zu weit, wenn man für die Schilderung des Alls bei D. nur profane Quellen annehmen wollte. Mit dem biblischen Bericht von der Schöpfung u. der Ordnung der Welt war den Kirchenvätern der Anreiz gegeben, den größten Teil der oben aufgezeigten Themen von einem neuen Gesichtspunkt aus neu zu behandeln. Sie haben es nicht verabsäumt. Aber Gottes Schöpfungswerk wurde von ihnen doch immer unter Bezugnahme auf einen gemeinsamen kosmologischen Hintergrund dargestellt, den sie direkt oder indirekt von den großen philosophischen Systemen der Antike übernommen hatten (Roques, Univ. 50/2). Zweifellos spricht die patristische Tradition aus D., wenn er vom einzigen Schöpfer spricht (zB. DN 697 C. 732 A. 817 C. 821 C. 953 D), dem einzigen Ordner der Elemente (ebd. 697 D/700 C) u. der einzigen Vorsehung (CH 261 BD), oder wenn er zur δημιουργία auch diejenigen Seiten im Wirken Gottes zählt, die uns die Gottwerdung ermöglichen, wie die Anleitung zum christlichen Kampf, die Einsetzung der Sakramente oder die Reinigung der Geister (zB. EH 392 B. 401 D. 428 B; CH 308 A). D. verbindet so die Eigenschaften des Schöpfers mit denen des Erlösers u. distanziert sich damit klar von der Gnosis, von Markion u. von Mani, wie vor ihm die Tradition der Kirche durch das Wort der Väter, durch ihre Kommentare zu den ersten Kapiteln der Genesis u. sogar in ihren liturgisch-kanonischen Urkunden (mehrere hierher gehörige Formulierungen, zB. aus Basil. hom. in hex. u. aus den Const. apost., lassen sich mit denen des D. vergleichen, vgl. Roques, Univ. 50/5). – Gleichwohl beziehen sich die Themen, die D. mit Vorliebe aufgreift u. die im übrigen den Vätern nicht fremd sind, vornehmlich auf die Anordnung u. die schöne Harmonie des Reiches der Geistwesen (διακόσμησις, εὐκοσμία, εὐταξία). Die Struktur dieser intelligiblen Welt ist ihrem Wesen nach hierarchisch: dort ist alles Ordnung u. alles vollzieht sich in der Ordnung, einer Ordnung, die zugleich gruppierende Anordnung (τάξις, κόσμος) u. ein von Gott ergangenes Gebot ist (διάταξις, θεσμός, θεσμοθεσία; s. CH 240 A. 241 C. 257 C. 273 AB; EH 400 B. 500 D. 504 A, zu vergleichen mit Const. apost. 8, 31, 3 [534 Funk]; DN 684 C. 969 D/72 A). Gleich den Kosmologien stoischer Prägung verweist auch die des D. immer wieder auf die Verbindung der Einzelelemente untereinander. Aber bei D. ist das Zusammenstimmen des Ganzen ein Werk der göttlichen Güte oder des göttlichen Friedens: ‚(der göttliche Friede) vereint alle Dinge; er verbindet die Extreme durch die Mittelglieder u. fügt sie zu einer einzigen Freundschaft zusammen, durch die ihre Naturen ähnlich werden' (συνδέουσα τὰ ἄκρα – κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν: DN 952 A). Und weiter: ‚Aus seinem (Gottes) Wirken rührt es her, daß alle Dinge sich in ihrem Wesen erhalten, daß sie vereint sind u. unterschieden, identisch u. entgegengesetzt, ähnlich u. unähnlich, daß die Gegensätze in Verbindung miteinander stehen u. daß das, was vereint wird, sich dennoch nicht vermischt u. verwirrt. Gott ist die Ursache, daß die oberen Wesen ihre Vorsorge ausüben, daß die einander gleichen sich auch einander verbinden, daß die unteren Wesen sich nach oben zurückwenden u. daß alles unveränderlich seine Einzigheit u. Festigkeit bewahrt. Ihm ist es zu verdanken, daß alles mit allem

je nach seiner Art Gemeinschaft hat (αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἑκάστῳ κοινωνίαι), daß die Wesen miteinander sympathisieren u. sich lieben, ohne sich doch ineinander zu verlieren (ἀσύγχυτοι φιλίαι), daß das All zur Harmonie wird (ἁρμονίαι τοῦ παντός), daß die Teile im Schoße des Ganzen sich einträchtig u. unauflöslich miteinander verbinden' (αἱ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις καὶ αἱ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων: DN 704 BC). Τὸ πᾶν bezeichnet hier u. an entsprechenden Stellen (vgl. DN 705 C; CH 292 C; EH 504 A) mehr das Reich der vergöttlichten Geistwesen als unsere materielle Welt. Diese Geistwesen sind einander in Freundschaft so sehr verbunden, daß sie sogar ihrer Natur nach einander ähnlich werden (ὁμοφυής, συμφυής, συγγενής). Die göttliche Weisheit bringt diese harmonische Fügung zustande (συνάπτουσα), durch die die Welt der Geistwesen von einer einzigen Spannung (συντονία) u. einem einzigen Hauch (σύμπνοια) erfüllt u. zusammengehalten wird (vgl. DN 872 B u. EH 432 B; letztere Stelle beschreibt die Wirkung der Eucharistie). Aber diese allumfassende Gemeinschaft darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Welt des D. eine hierarchische Welt ist, in der die Unterscheidung der verschiedenen Rangstufen niemals aufgehoben wird. Die Geistwesen haben an den Gaben der göttlichen Erleuchtung ungleichen Anteil. Die Ungleichheit rührt daher, daß Gott einem jeden Geistwesen sein Maß setzt (ἀναλογία, συμμετρία), in dem er ihm einen bestimmten Platz in der Hierarchie anweist (τάξις) u. die Grenzen seines Seins bestimmt (DN 824 C: τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς .. λόγους. .. θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά). Aber die Ungleichheit, die zwischen den einzelnen Rangstufen, ja selbst im Rahmen einer u. derselben Rangstufe besteht, rührt auch her von Unterschieden in der Rückwendung nach oben; denn die Geistwesen können sich den göttlichen Gaben öffnen oder sich ihrer Annahme verschließen: ‚(Gott) teilt zunächst nur mäßigen Lichtglanz mit (αἴγλης μετρίας). Dann, wenn (die Geistwesen) gleichsam vom Lichte gekostet haben u. mehr davon begehren (καὶ μᾶλλον ἐφιεμένων), teilt er sich in stärkerem Grade mit u. strahlt in Überfülle in sie ein, weil sie viel geliebt haben (Lc. 7, 47), u. er verleiht ihnen Spannung vorzurücken entsprechend ihrer Fähigkeit aufzusteigen' (καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν: DN 700 D/1 A). So entsteht eine Art kreisförmiger Bewegung, die von Gott ausgeht, um die Geistwesen zu bilden u. umzuformen, die dann von den Geistwesen als liebeerfüllter Impuls zu Gott zurückkehrt, dann wieder von Gott zu den Geistwesen usw. in Unendlichkeit. Dank dieser Bewegung erlangt das Geistwesen Schritt für Schritt sein wahres Ausmaß, indem es sich von einer unvollendeten ἀναλογία u. συμμετρία zu derjenigen συμμετρία u. ἀναλογία erhebt, die den göttlichen Ideen u. Willensakten zugrunde lag. Stellt sich auch die Welt des D. vornehmlich unter dem Zeichen der Ordnung dar, so erobert sie sich selbst u. vereinheitlicht sie sich doch dauernd im Zeichen der Freiheit (Roques, Univ. 59/64).

b. Ordnung bei D. Die Wandlung, die die Vorstellung vom All auf ihrem Wege von den antiken Kosmologien bis zu D. durchgemacht hat, tritt noch klarer vor Augen, wenn man Struktur u. Funktionen der Hierarchien betrachtet, die die Welt des D. ausmachen. Alles ist Hierarchie bei D., die reinen Geister der Engelwesen so gut wie die Gemeinschaft der menschlichen Geister. Nun ist jede Hierarchie zugleich Ordnung, Wissen u. Tätigkeit (s. zB. CH 164 D/5 B). Wir wollen jeden dieser Einzelzüge prüfen u. dabei wiederum die christlichen oder nichtchristlichen Einflüsse herausstellen, aus denen sie sich zT. erklären lassen. – Ein Wesensmerkmal der Ordnung bei D. ist das ternarische Schema, das schon dem Jamblich vertraut war. Auch Plotin faßte die Welt in drei Begriffen: das Eine, der Geist, die Seele; aber diese Trias war u. blieb bei ihm die einzige. Bei Jamblich erscheinen die Triaden in größerer Anzahl: jede von ihnen stellt einen Einzelausdruck aus der ihr vorangehenden Triade dar. Sein, Leben, Geist sind die drei ersten Begriffe; jeder von ihnen stellt sich dar unter den Aspekten des Bleibens (τὸ μένον), des Hervorgehens (τὸ προϊόν) u. der Rückwendung (τὸ ἐπιστρέφον). Diese drei Aspekte bilden eine Ordnung (διάκοσμος). Das Neue bei Jamblich war, daß er die Gottheiten des Heidentums u. die Theurgie der Chaldäischen Orakel in diesem philosophischen System unterbrachte u. sie sogar mit diesem System identifizierte (vgl. J. Bidez, Le philosophe Jamblique et son école: RevÉtGr 32 [1919] 36; zur Lehre im Ganzen Procl. in Tim. 3, 45, 8/12; 2, 215ff Diehl; Jamblich. myster. 1, 4/8). Die ternarische Systematisierung wird bei Proklos noch strenger. Die intelligible Welt besteht aus dreifachen Serien von Triaden: es sind dies intel-

ligible Triaden (νοηταί), intelligible u. zugleich erkennende Triaden (νοηταὶ ἅμα καὶ νοεραί) u. erkennende Triaden (νοεραί: in Parm. 1070. 1246/55 Cousin). Diese Triadengruppen entsprechen jeweils dem Sein, dem Leben u. dem Geist. Mit dem Einen sind sie durch die Henade verbunden, aus der sie hervorgehen; untereinander hängen sie durch ihre äußeren Glieder zusammen (vgl. Berger, Procl.; Proclus, The Elements of Theology ed. E. R. Dodds [Oxf. 1933]; zB. prop. 101. 102. 103. 110. 116. 30. 31. 36; Roques, Univ. 71/6 stellt die Systeme des Jamblich u. des Proklos ausführlicher dar). Das Gesetz der Welt, vor allem der Welt der Geistwesen, ist ein Gesetz der Dreigliedrigkeit; jede Realität ist ihrem Wesen nach triadisch (εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα; Procl. in Parm. 1091, 6 Cous.). Die Ordnung des D. zeigt ähnliche Merkmale. Drei Triaden auf drei Rangstufen bilden die Welt der himmlischen Geistwesen; ebenfalls nach triadischem Schema ist die Hierarchie der menschlichen Geister aufgegliedert. Ferner bewirkt, bei D. wie bei den Neuplatonikern, die göttliche πρόοδος das Zustandekommen der verschiedenen Ordnungen; ein weiterer gemeinsamer Zug ist, daß jedes Geistwesen sich durch seine ἐπιστροφή in seinem hierarchischen Rang erhält. In jeder Triade besteht unmittelbare Verbindung von einem Rang zum anderen, wenn die Rangstufen benachbart sind; zwischen den äußersten Rangstufen wird die Verbindung durch die Mittelglieder hergestellt; im übrigen steht jede Triade durch ihre Außenglieder mit der ihr Vorangehenden oder folgenden Triade in Beziehung. Allein die erste Triade der Engel hat unmittelbare Beziehung zu Gott (ἀμέσως), ganz wie bei Proklos, wo die erste Triade als einzige ohne Zwischenglied mit der Henade zusammenhängt (Roques, Univ. 76/8). Die Darstellung der intelligiblen Welt bei D. u. bei den letzten Neuplatonikern zeigt mithin unbestreitbare Ähnlichkeiten. Liegt völlige Identität vor? Mehrere Gründe schließen uE. diese Annahme aus. Zunächst werden Sein, Leben u. Geist, die bei Jamblich u. Proklos drei verschiedene Triaden ungleichen Ranges darstellen, bei D. zu drei göttlichen Eigenschaften (DN 5/7), an denen die Geistwesen zwar zweifellos teilnehmen, aber durch die sie doch nicht in ihrem Wesen bestimmt werden. Weiterhin wird die πρόοδος von den Neuplatonikern als eine Art natürlicher Ausdehnung des Einen aufgefaßt, die zugleich spontan u. notwendigerweise erfolgt; diese Ausdehnung zeigt, gleich auf welcher Ebene man sie betrachtet, überall ähnliche Züge, so daß jede Ordnung die ihr folgende Ordnung erzeugt. Bei D. aber ist diese πρόοδος eine einfache Bekanntmachung Gottes (ἔκφανσις) durch die hierarchischen Ordnungen, die die unteren Ordnungen nicht erzeugen (παράγω, παρακτικόν, γεννητικόν), sondern ihnen nur die Gaben offenbaren, die von oben gekommen sind. Für D. gibt es nur eine einzige schöpferische Ursache, die zugleich Sein, Leben u. Weisheit ist u. die das Sein, das Leben u. die Weisheit erzeugt (ὂν καὶ ζωὴ καὶ σοφία .. οὐσιοποιὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ σοφοδότιν αἰτίαν: DN 816 BC). Bei der Bildung eines Systems hat D. also die triadischen Strukturen der Neuplatoniker beibehalten, wobei er aber Gott nicht diejenigen Eigenschaften nahm, die die Hl. Schrift ihm gewöhnlich beilegt, u. wobei er Gott die volle u. allumfassende Verursachung der Schöpfung wieder zuerkannte. Unter Berücksichtigung dieser Unterschiede bleibt es dabei, daß die Ordnung des D. eine Staatsverfassung der Geistwesen einrichtet u. entwickelt, deren Wesenszüge ganz eigenartig an die des platonischen Staates erinnern. Alles ist hier von oben geregelt u. in Ordnung u. Gleichgewicht gehalten. Jedes Wesen hat sich mit seinem Platze zufrieden zu geben. Diesen zu verlassen, um sich einen höheren Rang anzumaßen, bedeutet eine Verletzung des göttlichen Gesetzes u. zieht Verlust des eigenen Ranges nach sich. Jeder muß an seinem Platze bleiben (ἐν τάξει ἑαυτοῦ) u. sich seiner würdig erweisen, indem er in seiner Seele die Harmonie ihrer verschiedenen Funktionen aufrecht erhält (ep. 8). Hierarchische Ordnung, innere Ordnung, göttliche Ordnung, sie erscheinen als drei aufs strengste miteinander verbundene Realitäten, oder, besser gesagt, als drei Aspekte ein u. derselben Realität, die von Gott genommen, von Gott gewollt u. auf Gott gegründet ist (Roques, Univ. 81/90). – So verstanden ist der Begriff des hierarchischen Ranges von dem der Funktion nicht zu trennen. Er fordert mit Notwendigkeit von jedem Geistwesen, daß es die ihm zukommenden Aufgaben des Erkennens u. der Heiligung ausführt (ἐν τῇ τάξει αὐτοῦ .. εἰδέναι καὶ δρᾶν τὰ ἑαυτοῦ: ep. 8 [1093 C]). Nun ist, wie wir wissen, diese Übereinstimmung von Wesensart u. Funktion ein Kerngedanke Platons, der die Klassen der Bürger gemäß dieser oder jener

in ihnen überwiegenden ‚Tugend' einteilt. Die Gerechtigkeit ist in seinen Augen nichts anderes als der vollkommene Zusammenhang der verschiedenen Klassen untereinander im Staate u. im Individuum die vollkommene Anpassung der Wesensart an die anvertraute Funktion (.. ἡ δικαιοσύνη εἶναι τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν: Plat. resp. 4, 433b4; vgl. 434C9 u. Buch 4 passim). Doch bevor wir die untrennbar miteinander verbundenen Funktionen der hierarchischen Ordnungen näher untersuchen, soll hier zunächst die Einteilung dieser verschiedenen Ordnungen angegeben werden, die die Welt der reinen Intelligiblen (Himml. Hierarchie) u. die Welt der inkarnierten Geistwesen (Kirchl. Hierarchie) ausmachen:

Himmlische Hierarchie

1. Seraphim	(Σεραφίμ)	erste Hierarchie oder Triade (CH 7)
2. Cherubim	(Χερουβίμ)	
3. Throne	(Θρόνοι)	
4. Herrschaften	(Κυριότητες)	zweite Hierarchie oder Triade (CH 8)
5. Mächte	(Δυνάμεις)	
6. Gewalten	(Ἐξουσίαι)	
7. Fürstentümer	(Ἀρχαί)	dritte Hierarchie oder Triade (CH 9)
8. Erzengel	(Ἀρχάγγελοι)	
9. Engel	(Ἄγγελοι)	

Kirchliche Hierarchie

1. Bischöfe	(ἱεράρχαι)	einweihende Triade (EH 5)
2. Priester	(ἱερεῖς)	
3. Liturgen	(λειτουργοί)	
4. Mönche	(μοναχοί)	Triade derer, die eingeweiht werden (EH 6)
5. Gemeinde	(ἱερὸς λαός)	
6. Stände der Reinigung	(καθαιρόμεναι τάξεις)	

Zwei Bemerkungen zu diesen Hierarchien. Erstens: zum mindesten im Falle der Himml. Hierarchie wurde D. durch die vorgefaßte Absicht, einen christl. Kosmos triadischer Struktur darzustellen, dazu geführt, über die Angaben der Bibel hinauszugehen, die eine derartige systematische Aufteilung nicht zulassen. Die Namen der Engel im CD kommen zwar in der Bibel u. bei den Vätern der ersten Jhh. vor, aber nirgendwo vor D. findet man eine Hierarchie, die so streng (u. so willkürlich) geordnet ist (vgl. Roques, Univ. 166_3). Wenngleich auch die triadische Einteilung der kirchlichen Stände nicht frei von Willkür ist, so bleibt doch festzustellen, daß D. hier die wesentlichen Züge der sichtbaren Institution berücksichtigt hat, in der sich die Christen seines Zeitalters befanden (ebd. 196/9). Zweitens: die Welt des D. ist im wesentlichen u. ausschließlich ein Kosmos des Heiligen: die beiden Hierarchien sind heilig u. göttlich, oder, genauer gesagt, sie befinden sich im Zustand der Heiligung u. Vergöttlichung. Infolgedessen bleiben ausgeschlossen die Dämonen, die Profanen, die Sünder u. selbst diejenigen Bekehrten, die noch nicht im Sakrament der Taufe ihre ‚Einweihung' erfahren haben (vgl. EH c. 2). Um so mehr bleiben in diesem Kosmos u. in seiner Beschreibung diejenigen Realitäten völlig unberücksichtigt, die keine Verbindung zum Leben des Geistes haben: Tiere, Pflanzen, unbelebte Wesen, kurz das, was bei den Alten die φύσις oder die φυσιολογία ausmachte.

c. Wirken. Das Wirken der Hierarchien besteht im wesentlichen in der Vergöttlichung der Geistwesen durch ihre Annäherung an u. ihre Vereinigung mit Gott: σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς Θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις (CH 165A; vgl. EH 376A. 392A). Verähnlichung (ἀφομοίωσις), Einigung (ἕνωσις), Vergottung (θέωσις), in diesen drei Ausdrücken liegt zusammengefaßt das Weisheitsideal aller Platonismen; ebendort findet sich auch das Gebot, man solle sich um Reinigung (κάθαρσις) u. Hinwendung (ἐπιστροφή) bemühen. Zu einem solchen Bemühen hinzulenken ist das Ziel der protreptischen Ausführungen so vieler Schriften (vgl. zB. Festugière, Cont.; Moulinier, Pur; Trouillard, Purif.). D. hat diese Themen als Erbe übernommen u. hat sie beim Einbau in sein eigenes System in ihrer äußeren Form nicht einmal besonders stark verändert. Immerhin: die Erfordernisse einer völligen Reinigung haben selten eine so kraftvolle Darstellung gefunden wie in der MT; der absolute Primat des Transzendenten in den Aufgaben der Reinigung u. der Hinwendung, die man auf einer allzu ausschließlich menschlichen Ebene einzuordnen versucht sein könnte, bildet die Grundvorstellung dieser Lehre, die im übrigen ohne jede Zweideutigkeit das Transzendente als den dreipersönlichen Gott der Schrift definiert (Roques, Prim.; ders., Univ. 111/5). – Von Gott also kommen Vergöttlichung u. Einheit, u. die Geistwesen erhalten sie als Geschenk, erringen sie nicht. Dieses Geschenk nimmt zugleich die Gestalt der Reinigung, Erleuchtung u. Vollendung an (CH 168A). Diese drei Aspekte sind in der späteren Geschichte der Spiritualität klassisch geworden. Jeder dieser Aspekte entspricht im Prinzip einer bestimm-

ten Triade u. innerhalb einer jeden Triade einer ihrer drei Stufen. Dennoch erscheinen Reinigung, Erleuchtung u. Vollendung zumeist verschmolzen in jenem allumfassenden Wirken, das die Thearchie allumfassend, fortschreitend durch alle hierarchischen Geistwesen hindurch, von den höchsten angefangen, ausübt (θεαρχία, θεαρχικός, von Stiglmayr mit Urgottheit, urgöttlich übersetzt, werden in diesem Artikel als ‚Thearchie, thearchisch' umschrieben beibehalten). In Übereinstimmung mit den verschiedenen Platonismen stellt D. die Gesetze, nach denen das thearchische Wirken übermittelt wird, nach dem Vorbild der Sonnenstrahlung oder der Ausbreitung des Feuers dar: je durchsichtiger u. aufnahmebereiter die getroffenen Materien sind, desto besser verbreiten sich Licht u. Wärme (zB. CH 301 AB). Wie man sich leicht vorstellen kann, vermindert die Zahl der hierarchischen Zwischenstufen in fortschreitendem Maße das göttliche Wirken, das sich nur in den ersten Rangstufen in ganzer Fülle auswirkt (CH 272D u. 240CD). Doch es gibt keine Ausnahme vom Gesetz der Vermittlung: es beherrscht alle hierarchischen Funktionen, in aufsteigender Richtung, wenn es sich um die Impulse der Hinwendung handelt (ἐπιστροφή), absteigend im Falle der Übermittlung der göttlichen Gaben (πρόοδος, ἔκφανσις). Darüber hinaus wirkt dieses Gesetz immer von einer Hierarchie zur anderen; denn keine thearchische Handlung könnte die menschliche Hierarchie erreichen ohne die Vermittlung sämtlicher Engelshierarchien, die zugleich die Vermittler sind, durch die unsere Strebungen zu Gott weitergeleitet werden (zu dieser doppelten Vermittlung vgl. CH 13 ganz; CH 10 [272D/3A]). So dient jede Hierarchie als Vermittlerin: in aufsteigender Richtung für die Ränge, die unter ihr liegen, in absteigender Richtung für die, die ihr vorangehen. Die erste Form der Vermittlung vollzieht sich im Sinne der Rückwendung nach oben (ἐπιστρεπτικῶς), die zweite in Gestalt der Offenbarung des Göttlichen (ἔκφανσις) oder der Vorsorge (προνοητικῶς, vgl. DN 713AB zum Thema der Liebe). Die Zahl der Vermittlungen, deren jedes Geistwesen bedarf, um zu Gott zu gelangen, entspricht also jeweils seiner Entfernung von ihm. Aber diese Entfernung ist nicht räumlich (μὴ τοπικῶς); sie entspricht einfach unserer Fähigkeit, das Göttliche aufzunehmen (τὴν θεοδόχον ἐπιτηδειότητα: ep. 8, 1092B). Die Notwendigkeit hierarchischer Vermittlungen kann in einem so stark platonisch beeinflußten System nicht überraschen. Jede Ordnung der Realität ist hier diesem Gesetz unterworfen, das einen unmittelbaren Auf- oder Abstieg zu einer anderen Ordnung unterbindet, wenn nicht eine gewisse Art von Verwandtschaft besteht (συγγενής). Nur durch eine Dialektik der Ähnlichkeit können die Stufen der Wesen erstiegen werden, u. deshalb stellt die Anzahl von Zwischenstufen, die eine bestimmte Ordnung von dem Einen trennen, zugleich für diese die beste Möglichkeit dar, das Eine zu erreichen. Die Triaden trennen u. vereinen; sie sind Zeichen der Unähnlichkeit u. Ursache der Ähnlichkeit zugleich. Sie sind aufeinanderfolgende u. immer weiter ‚entfaltete' Manifestationen Gottes, aber zugleich vereinen sie in fortschreitendem Maße die Geistwesen. Dadurch, daß diese Zwischenstufen sich auf eine Verbindung mit der Welt der Unähnlichkeit einlassen, ermöglichen sie die Rückkehr dieser Welt zur Ähnlichkeit. Dadurch, daß die Triaden aneinander angrenzen u. einander ähnlich sind, kann das thearchische Wirken bis zu allen Geistwesen vordringen u. diese wirksam zur Einheit bringen, die sie vergöttlicht (vgl. Jambl. myst. 1, 19; Procl. elem. theol. prop. 21. 29/39). Obgleich die Bibel zu diesen Fragen keine bzw. gelegentlich entgegengesetzte Angaben macht, wollte D. wohl auf seine Hierarchien die Lehre von den Vermittlungen in all der Strenge anwenden, die ihm von den letzten Neuplatonikern her geläufig war. Aus dieser vorgefaßten Absicht gelangt er zu bisweilen recht fragwürdigen Exegesen; so versucht er CH 13 nachzuweisen, daß der Seraph in Is. 6, 6 die Lippen des Propheten nicht anders reinigen konnte u. durfte als durch Vermittlung der acht niederen Engelsordnungen, die alle zusammen die menschliche Hierarchie u. die Ordnung der Seraphim voneinander trennen u. miteinander verbinden. Durch ähnliche Auslegungen der Schrift sucht er zu beweisen, daß jedes Glied der menschlichen Hierarchie notwendigerweise den Weg über die ihm übergeordneten Hierarchien der Engel u. der Menschen nehmen muß, um zu Gott zu gelangen (zB. ep. 8). Immerhin ist D. bei der konkreten Erläuterung der Sakramente der kirchl. Hierarchie gezwungen, die Strenge der Vermittlungsgesetze etwas zu mildern; diese sind zwar im Ganzen noch spürbar, aber wirken doch erheblich weniger strikt. So kann zB. der

Bischof unmittelbar u. ohne Vermittlung der Priester u. der Liturgen auf die Mönche einwirken (EH 6); letztere wiederum unterrichten die Stände der Reinigung, ohne daß die Gemeinde u. die Mönche sich einschalten (EH 532AB). Außerdem zeigt die Untersuchung der Sakramente, daß in der menschlichen Hierarchie die Aspekte der Reinigung, Erleuchtung u. Vollendung, durch die das Ausströmen des thearchischen Wirkens gekennzeichnet ist, sich klarer voneinander unterscheiden als in der Engelshierarchie; es kann sich dabei ergeben, daß irgendeiner dieser Aspekte ein bestimmtes Sakrament bzw. den hierarchischen Rang, der es empfängt, treffend bezeichnet. So ist die Taufe ein Sakrament der Reinigung u. des Lichts (κάθαρσις, φώτισμα), u. der Stand, der sie empfängt, ist der Stand derer die gereinigt u. erleuchtet werden (καθαρθέντες, φωτιζόμενοι: EH 2). Die Sakramente der Einung, des hl. Öles, der Priester- u. Mönchsweihe haben eine stärkere Beziehung zur Vollendung (τελείωσις: EH 3. 4. 5. 6). – Hier findet, mehr als in der Himml. Hierarchie, das individuelle u. kollektive Streben der Geistwesen zur Vergöttlichung hin seinen Ausdruck in Begriffen aus dem Leben; das Bild vom strahlenden Licht bleibt daneben in Gebrauch. So stellt sich die Taufe dar als die Geburt zum göttlichen Leben (θεογενεσία, θεία γέννησις: EH 2), durch die es uns möglich wird, göttlich zu existieren u. zu handeln (ὑπάρχειν ἐνθέως: EH 392B), wobei Christus uns führt (EH 2; vgl. Roques, Univ. 246/56). Die Sakramente der Einung (Eucharistie) u. des hl. Öles (Confirmatio der Getauften) verleihen den bereits bestehenden Organismen die Kraft voll ausgebildeter Leiber, indem sie sie nähren u. in ihrer eigenen Einheit bekräftigen (zB. EH 404C. 424C). Ferner hat das Sakrament der Einung (ἡ τελετὴ συνάξεως ἢ κοινωνίας) eine gemeinschaftsbildende Bedeutung u. Wirkung. Es eint die Glieder der Gemeindeversammlung (σύναξις) untereinander u. läßt sie an denselben göttlichen Sitten teilnehmen (ὁμοτροπίαν), da ihnen ja auch dieselbe göttliche Nahrung ausgeteilt wird (ὡς ὁμοτρόφοις: EH 428B). Diese lebendige Gemeinschaft der Gedanken u. Gefühle ist notwendigerweise sehr stark u. sehr wirksam, denn die Verbindung, durch die sie zustande kommt, vollzieht sich auf der höchsten Ebene des Einen, in dem allein wahre Einheit bestehen kann (EH 3; vgl. DN 13; Roques, Univ. 256/71). Das kirchliche Gemeinschaftsleben ist auch für das Sakrament der Priesterweihen der Grund des Bestehens, wenngleich auf eine andere Weise. Dieses Sakrament schenkt der Kirche eine Hierarchie von Einweihenden, deren drei Stände (Bischöfe, ἱεράρχαι; Priester, ἱερεῖς; Liturgen, λειτουργοί) auf die Gesamtheit der Gläubigen oder auf eine einzelne Klasse mit den hl. Handlungen einwirken, die den Zugang zum göttlichen Leben u. den Fortschritt darin ermöglichen (EH 5; vgl. Roques, Univ. 278/84). Diese priesterliche Triade unterrichtet die Stände der Reinigung (Katechumenen, κατηχούμενοι; Energumenen, ἐνεργούμενοι, Büßer, οἱ ἐν μετανοίᾳ); sie tauft die Neophyten u. nimmt diejenigen in die Hierarchie wieder auf, die sich daraus ausgeschlossen hatten (EH 2, 5f); schließlich vollzieht sie die eucharistischen Geheimnisse, weiht das hl. Öl u. verwendet es zu neuen Weihungen (EH 3f). Die Priestertrias hat fernerhin zu den Funktionen des Priesteramtes diejenigen Gläubigen zu kooptieren u. zu weihen, die von Gott durch den Mund der Bischöfe dazu berufen sind (EH 5); sie hat weiter die Aufgabe, diejenigen Mitglieder der Kirche, die ein Leben völliger Entsagung u. Vollkommenheit führen wollen, in den Mönchsstand zu versetzen, ohne sie dabei jedoch zu den Ehren u. Verantwortungen zuzulassen, die allein den priesterlichen Ständen gebühren (EH 6; ep. 8; Roques, Univ. 284/7). Schließlich hat sie die Totenliturgie zu feiern, die als Krönung eines Lebens in Heiligkeit die lebenden Gläubigen daran erinnert, daß die Wirkung des hierarchischen Handelns darin liegt, daß es ein ganzheitliches Heil (ὁλικὴν σωτηρίαν) gewährleistet, indem es für die Zeit der ewigen Belohnungen die Vereinigung von Seele u. Leib bewahrt, wie sie bereits in den Prüfungen des irdischen Daseins bestand (ὡς ὁμοπορεύτῳ καὶ συμμετόχῳ, EH 365B; Roques, Univ. 287/94).

d. Wissen. Eine Untersuchung des hierarchischen Wissens (ἐπιστήμη, γνῶσις) müßte im wesentlichen wiederholen, was bezüglich des Wirkens gesagt wurde. Die Quelle, Gott, u. die Gesetze der Vermittlung, denen die Weitergabe unterliegt, sind hier wie dort dieselben, ebenso auch das Ziel, nämlich die Vergöttlichung der Hierarchie in ihrer Gesamtheit wie eines jeden ihrer einzelnen Glieder (Roques, Univ. 117/20). – Das Wissen ist nach D. seinem Wesen nach mit der Vergöttlichung der Geistwesen verknüpft; deshalb ist es auch wesentlich u. in erster Linie Wissen um Gott

u. das Heilige. Eine derartige Einstellung vertraten schon die verschiedenen Platonismen, allerdings mit gewissen Nuancierungen in der Bewertung derjenigen Wissenschaften, die wir als profan bezeichnen (vgl. L. Robin, Platon [Par. 1935] 49/99; Berger, Procl.). Hier wie dort findet sich der Gegensatz zwischen der Sicherheit der ἐπιστήμη u. der Unsicherheit der δόξα; ebenso entsprechen sich im ganzen die Lokalisierungen der ἐπιστήμη in der supralunaren u. der δόξα in der sublunaren Welt; schließlich ist bei beiden das so verstandene Wissen heilig, göttlich, theologisch, divinatorisch, theurgisch (zu all diesen Begriffen Roques, Univ. 121_2). Allerdings intendiert das Wissen bei D. wesentlich den Gott des AT u. NT u. weist den historischen Ereignissen, die uns ihn offenbart haben, einen wesentlichen Platz zu. Aber der zentrale Bezugspunkt ist u. bleibt, wie bei den Platonikern, Neuplatonikern u. Gnostikern aller Art die Gottheit u. das Göttliche (θεολογία) u. nicht das Studium der Naturen der geschaffenen Welt (φύσεις, φυσιολογία). Das Wissen in sich ist vollkommen u. stellt innerhalb jeder Triade ein unterscheidendes Merkmal des ersten Ranges dar, im Gegensatz zur Kontemplation (θεωρία) u. der Erleuchtung (ἔλλαμψις), die mehr in Verbindung zum zweiten Rang stehen (Roques, Univ. 120/8). – Das thearchische u. theurgische Wissen ist nach seinem Ursprung wie nach seinem Gegenstand eins. Jedoch ergeben sich, je nachdem ob man es innerhalb der himmlischen oder der menschlichen Hierarchie betrachtet, gewisse Unterschiede, die hier dargestellt werden sollen. Das Wissen der Engel unterscheidet sich von unserem so, wie sich unsere jeweiligen Naturen unterscheiden. Die himmlischen Wesenheiten sind unkörperlich, immateriell, geistig u. rein intelligibel (DN 693BC; CH 121C. 144B. 180A. 337B. 373A. 376B usw.). Damit verfügen sie zugleich über eine Erkenntnisweise, die sich nicht auf Sinne u. Begriffe stützt, sondern von den Sinnen u. Begriffen unabhängig ist; ‚sie bilden ihre göttliche Erkenntnis nicht in teilbaren oder aus teilbaren Größen (οὐκ ἐν μεριστοῖς ἢ ἀπὸ μεριστῶν) oder aus Sinneswahrnehmungen (αἰσθήσεων) oder aus einem diskursiven Schlußverfahren (λόγων διεξοδικῶν). Auch werden sie nicht von einem allgemeinen Grundsatz bestimmt, sondern von aller Materie (ὑλικοῦ) u. aller Vielheit (πλήθους) gereinigt, erkennen sie auf geistige (νοερῶς), immaterielle (ἀΰλως), eingestaltige (ἑνοειδῶς) Weise das Intelligible des Göttlichen. Bei ihnen ist die Kraft u. Energie des Erkennens von der unvermischten u. makellosen Reinheit durchstrahlt u. befähigt, die göttlichen Erkenntnisse zusammenschauend (συνοπτική) zu erfassen, denn sie ist durch das Wirken der göttlichen Weisheit in Unteilbarkeit, Unmaterialität (ἀμερείᾳ καὶ ἀϋλίᾳ) u. dem göttlichen Einen so weit wie möglich dem göttlichen, über aller Weisheit stehenden Logos nachgebildet‘ (DN 868B). Die Erkenntnis der Engel ist frei von den Mängeln, die der menschlichen Erkenntnis infolge der Schranken von Zeit u. Raum anhaften. Die Erkenntnis der Engel ist ganz ihrem Objekt, sich selbst u. dem Akt der Erkenntnis innewohnend (EH 376B; DN 949C). Es ergibt sich jedoch eine Schwierigkeit: D. schreibt den engelhaften Geistwesen die dreifache Tätigkeit der Reinigung, Erleuchtung u. Vollendung zu, d. h. also einen wirklichen Fortschritt in der engelhaften Seinsweise. Wo aber Fortschritt ist, da sind auch Zeit u. Wechsel. Wenn darüber hinaus die Reinigung für die Engel, wie für uns, eine Einschränkung u. fortlaufende Eliminierung der Leidenschaften u. der Stofflichkeit ist, dann ist es schwer, nicht zuzugeben, daß auch die Engel in gewisser Weise an den Raum gebunden sind, während es doch heißt, sie seien davon frei. Doch dieser letztere Einwand kann nicht geltend gemacht werden; denn die κάθαρσις zeigt bei den Engeln nicht dieselben Merkmale wie bei uns. Jede stoffliche Beziehung ist hier auszuschalten; die himmlischen Wesenheiten sind absolut rein; ihre Heiligkeit läßt sich nicht messen mit den Maßen der Heiligkeit, die in unserer Welt erlangt werden kann (ἀλώβητοι παντελῶς .. τὸ πάναγνον ὑπερκοσμίως: EH 537AB; vgl. zB. CH 208AB). ‚Aber man kann immerhin‘, fährt D. fort, ‚in einem heiligen Sinn von der Himmlischen Hierarchie sagen, daß eine gewisse κάθαρσις für die untergeordneten Geistwesen darin besteht, daß sie von Gott über die ihnen bis dahin unbekannten Dinge erleuchtet werden (τῶν τέως ἀγνοουμένων ἔλλαμψις), wodurch sie zu einem volleren Erfassen (τελειοτέραν .. ἐπιστήμην) der thearchischen Erkenntnisse gelangen. Diese Erleuchtung reinigt sie gewissermaßen (οἷον ἀποκαθαίρουσα) von der Unwissenheit in jenen Dingen, von denen sie noch kein Wissen hatten‘ (EH 537BC). Die κάθαρσις der Engel hat mithin nur mit dem Intelligiblen zu tun. Doch auch so impliziert sie einen wirklichen Fortschritt.

Deshalb bleibt das Problem der Zeit der Engel. Diese darf keineswegs mit unserer Zeit (χρόνος) identifiziert werden; denn diese bringt Erscheinungen mit sich, die sich wirklich mit dem Wesen der Engel nicht vertragen: Entstehen, Vergehen, Änderung, Wechsel der Wesensart (vgl. DN 937D u. 728B). Anderseits paßt die göttliche Ewigkeit (αἰών oder besser ἀϊδιότης) streng genommen nicht zur Seinsweise der Engel; denn in dieser Ewigkeit gibt es keinen Fortschritt, auch nicht einen Fortschritt streng intelligibler Art. Will man unbedingt diesen Ausdruck auf die Engelwelt anwenden, so muß man zugestehen, daß der αἰών der Engel etwas ist, was zwischen der göttlichen Ewigkeit (αἰών, besser ἀϊδιότης) u. der menschlichen Zeit (χρόνος) liegt. Diese neue Art von Zeit, die weder die menschliche Zeit ist noch die ewige Gegenwart der Gottheit, ähnelt in etwa der Zeit der Menschen, die nach dem Tode engelgleich geworden sind (ἰσάγγελοι: EH 553C; DN 592C). Die Dauer der Engel läßt sich mithin als eine ewige Zeit oder als eine zeitliche Ewigkeit definieren (αἰώνιος χρόνος, ἔγχρονος αἰών: DN 937D/40A). Diese Ausdrücke stammen nicht direkt von Proklos, sind aber zweifellos von ihm angeregt (vgl. Procl. elem. theol. prop. 175 [152] Dodds; 55 [52]; 106f [94]; 169 [146]; 173 [150]; 191f [166/8]). Aber Proklos weist diese Ewigkeit in der Zeit (κατὰ χρόνον ἀϊδιότης) den Seelen (ψυχαί) zu u. nicht den reinen Geistwesen (νόες), wie es D. tut (Roques, Univ. 161/4). Trotz dieses Unterschiedes im Anwendungsfeld haben Proklos u. D. diesen Begriff in ganz ähnlicher Absicht entwickelt bzw. aufgenommen: eine Zwischenhierarchie sollte an den Merkmalen der Wesenheiten teilhaben, zwischen denen sie trennend u. verbindend steht (vgl. Roques, Univ. 154/67). – So ist das Wissen der Engel wahrhaft real u. fortschreitend, aber dennoch befreit von den raumzeitlichen Bedingtheiten, die seine absolute Reinheit u. Immaterialität unmöglich machen würden. In der menschlichen Hierarchie hingegen ist das Wissen untrennbar mit materiellen Symbolen u. der diskursiven Arbeitsweise des Verstandes verknüpft, die beide wiederum sehr eng von der Zeit (χρόνος) abhängen. Immerhin konnten sich das Wissen u. die Sakramente der kirchlichen Hierarchie teilweise von den groben Schemata u. den höchst materiellen Elementen befreien, unter denen Wissen u. Sakramente der Gesetzeshierarchie fast vergraben waren (vgl. Roques, Univ. 171/4. 200/9). So steht unsere Hierarchie in der Mitte zwischen der Gesetzeshierarchie u. der himmlischen Hierarchie, u. insbesondere ihre Erkenntnisweise vereint die sinnlich erfaßbaren Symbole der einen mit der intelligiblen Kontemplation der anderen. – Ebenso wie in der Hierarchie der Engel oder in der des Gesetzes findet auch in der kirchlichen Hierarchie das Wissen seinen Gegenstand u. seine Mittel nicht auf seinem eigenen Niveau. Es wird genährt aus zwei transzendenten u. göttlichen Quellen: der Schrift u. der Tradition. In der Nachfolge des Paulus u. des größten Teils der Väter behandelt auch D. das klassische Thema von der Überlegenheit der Schrift über alle Weisheiten dieser Welt. Sie ist höchst heilig; es wäre mithin ein Sakrileg, etwas hinzuzufügen oder wegzustreichen (zB. DN 640AB). Die Schrift enthält in aller Fülle u. Vielfalt intelligible Speise, die den Bedürfnissen der verschiedenen Arten der Gläubigen u. deren verschiedenen Lebensstufen Genüge tut (EH 501B; vgl. 1 Cor. 3, 2/4. 13, 11; Eph. 4, 12/6; zum Fortschritt der Offenbarung von einem Testament zum anderen EH 432B). Aber die Schrift ist zugleich ein versiegeltes Buch, dessen geheimnisvoller Sinn (κρύφιον, μυστικὸν λόγιον: CH 140A; EH 484B) u. dessen Rätsel für den Profanen völlig undurchdringlich bleiben (MT 1; CH 2; EH 1; ep. 9 u. passim). Für ein gesundes Verständnis bedarf es einer Seelenverfassung, die zugleich durch die Gnade von oben u. durch unser eigenes Verhalten bedingt ist; es bedarf aber ferner auch einer menschlichen Exegese, die durch die Hierarchie bestätigt, bewahrt u. tradiert wird u. die eben Tradition (παράδοσις) heißt. Zu all diesen Punkten s. Roques, Univ. 210/25. – Verglichen mit der Schrift macht die Tradition den Eindruck größerer Lebendigkeit. Besser als ein erstarrter Buchstabe übermittelt sie die göttliche Lehre von Geist zu Geist (ἐκ νοὸς εἰς νοῦν) allein durch das Wort, ohne jede Schrift (διὰ μέσου λόγου .., γραφῆς ἐκτός, EH 376BC). Lebendes Wort, göttliches Wort, von der priesterlichen Hierarchie den verschiedenen eingeweihten Ständen entsprechend der jeweiligen Fassungskraft der einzelnen Geister dargeboten: das ist die Wesensbestimmung der Tradition bei D. Aber dieses lebende Wort verlangt, um wirksam zu werden, von dem, der es aufnimmt, dieselben Bedingungen wie die Schrift: Heiligkeit des Lebenswandels, absolute Geheimhaltung gegenüber den Pro-

fanen (zB. EH 372A; CH 145C), gewissenhafte Sorge, mit der die Tradition dauernd auf ihren Ursprung bezogen wird, damit sie diesem völlig entspreche (ἀρχαία παράδοσις); vgl. Roques, Univ. 225/34. – Diese Auffassung von Tradition u. Schrift hat ihre Analogien bei den letzten Neuplatonikern u. in der Gnosis. Auch dort wurden die grundlegenden Quellen der Lehre, Homer, Orpheus, Pythagoras, die Chaldäischen Orakel u. später Plotin, eifersüchtig im Inneren fast geheimer Schulen gehütet, interpretiert u. kommentiert (s. Roques, Univ. 213_3; ders., L'impl. 273). Trotz der sie trennenden Lehrunterschiede sind sich alle diese Philosophien darin einig, daß Wissen u. Heiligkeit (bzw. Tugend) stets zusammengehören, wie Sokrates gelehrt hatte; man kann nicht heilig (oder tugendhaft) sein, ohne ein Wissender zu sein, u. noch weniger kann man die Stufen des Wissens ersteigen, wenn man nicht gleichzeitig die entsprechenden Grade der Heiligkeit (oder der Tugend) erreicht (Roques, Univ. 234/43). Auf diese Weise entsteht ein Idealbild der wahren Philosophie u. des wahren Philosophen, das zumindest ebensosehr auf der Vollendung des Verhaltens wie auf der des Wissens basiert. Der Mönchsstand gibt davon, nach der Meinung des D., die beste Veranschaulichung (Roques, Univ. 188/91).

e. Christus. Der Kosmos des D., betrachtet als Ordnung, Wirken u. Wissen, erscheint völlig in sich kohärent u. einheitlich; doch ist das Bild unvollständig ohne Christus. Dessen wesentliche Stellung u. Aufgabe ergibt sich daraus, daß er, Gott u. Mensch zugleich, einen doppelten Anspruch auf die doppelte Funktion eines Hauptes in beiden Hierarchien hat. Über die Stellung Christi u. die oft erörterte Frage des ‚Monophysitismus' informiert Roques, Univ. 305/18. ‚Jesus, der höchst thearchische u. überwesentliche Geist, der jeder Hierarchie, Heiligung u. Gotteswirkung Ursprung u. Wesen ist, er, die höchst thearchische Macht, strahlt in die seligen Wesen, die höher stehen als wir, deutlicher u. intelligibler ein u. gleicht sie nach Möglichkeit dem eigenen Lichte an. Bei uns aber faltet er durch die Liebe zum Schönen, die sich zu ihm emporstreckt u. uns miterhebt, die vielfältigen Andersheiten zusammen u. gibt uns die Vollendung eines eingestaltigen, göttlichen Lebens, Zustandes u. Wirkens u. schenkt uns die heiligmäßige Macht des göttlichen Priestertums. Wenn wir kraft dieser an die heilige Ausübung des Priesteramtes herangehen, kommen wir selbst den Wesenheiten über uns näher, u. zwar durch die größtmögliche Angleichung ihres heiligen Zustandes, indem wir unsere Blicke so zum seligen u. thearchischen Glanze Jesu richten' (EH 372AB. vgl. 373B: τὴν πασῶν ἱεραρχιῶν ἀρχήν τε καὶ τελείωσιν). Wie man sieht, ist in diesem ganzen Abschnitt Jesus (u. nicht das Wort) das höchst thearchische Prinzip, der Erleuchter der Himmlischen u. der Kirchlichen Hierarchie. Die Gemeinsamkeit geht im Sprachlichen so weit, daß alle Attribute der Gottheit tatsächlich auch auf Jesus angewandt werden. Weiterhin ist Jesus das höchst thearchische Geistwesen, in diesem Abschnitt Oberhaupt unserer Hierarchie; aber er ist es nur mittelbar, auf dem Wege über die Engel, die uns zu ihm erheben. Als Mensch betrachtet, bleibt Jesus ganz im Gegensatz dazu zweifellos das Haupt der menschlichen Hierarchie; dabei tritt ein merkwürdiger Einzelzug auf: auch er ist jetzt in seinen Beziehungen zum Vater dem Gesetz der Vermittlung durch die Engel unterworfen: ‚Jesus selbst, überwesentliche Ursache der überhimmlischen Wesenheiten ... unterwirft sich gehorsam (εὐπειθῶς ὑποτάττεται) den Anordnungen Gottes, seines Vaters, die ihm die Engel übermitteln' (ταῖς τοῦ Πατρὸς καὶ Θεοῦ δι' ἀγγέλων διατυπώσεσι: CH 181C). Im Anschluß an die zitierte Stelle werden die verschiedenen Episoden aus dem Evangelium berichtet, in denen die Engel als Übermittler zwischen dem Vater u. Jesus gewirkt haben: Flucht nach Ägypten, Trost in der Agonie (ebd. 181CD). Die doppelte Rolle Christi bewirkt bei oder in ihm keine Teilung. Er bleibt ein u. dasselbe, einzige u. konkrete Subjekt, ‚der einzige Herr Jesus Christus' (1 Cor. 8, 6, zitiert DN 980B. 649D/52A). Ein u. derselbe ist ‚überwesentliche Ursache der Engel' u. den Engeln untergeordnet. Man muß folglich sagen, daß die Inkarnation das Wort auf sehr reale Weise in unsere Hierarchie eingliedert u. es, ohne ihm seine Rolle u. seine Vorrechte als Oberhaupt zu nehmen, in seinen Beziehungen zum Vater ganz wie uns den Gesetzen der Vermittlung durch die Engel unterwirft. Die neuplatonischen Schemata ermöglichen es hier wiederum, diese doppelte Stellung zu begründen, die zwei Zeitpunkten oder zwei Stadien der göttlichen πρόοδος entspricht. Die erlösende Inkarnation wird mit dem Hervorgang verglichen, in dem das Eine oder das Gute sich freigebig ergießt (ἀφθόνως, ἀγαθοει-

θῶς) u. damit die Hierarchie der Wesen gründet. Bei dieser Bewegung bleibt das Eine unverändert, unzerstört, ungeteilt. Ähnlich das Wort: ‚Vom Einen ausgehend, (das es) von Natur (ist; ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς προϊόντα), ist das Wort ohne Veränderung (ἀναλλοιώτως) in den Bereich der Teilung (gekommen, der der) unsere' (ist; πρὸς τὸ μεριστὸν ἡμῶν: EH 444C). Das Wort erscheint hier als das Eine u. als das, was Einheit bewirkt (EH 3): seiner herabsteigenden Bewegung (πρόοδος, προϊόντα) folgt die Bewegung, in der diese Welt zur Einheit zurückkehrt (ἐπιστροφή, ἀναγωγή). Wenn dieser Bezug auf den Neuplatonismus beabsichtigt ist, wie wir glauben, dann ist es völlig in der Ordnung, daß D. so sehr das Thema der strengen Einheit des fleischgewordenen Wortes betonte u. sein unveränderliches, keinem Wechsel ausgesetztes u. zugleich geheimnisvolles Wesen; dabei vernachlässigte D. vielleicht ein wenig den historischen Charakter u. die eigentlich menschlichen Umstände der erlösenden Inkarnation (Roques, L'Univ. 315/8).

II. Gotteserkenntnis. Struktur u. Funktionen des Kosmos, wie D. ihn auffaßt, haben einen einzigen Sinn: sie sollen den Geistwesen ermöglichen, Gott zu erkennen u. sich mit ihm zu vereinigen. Wir haben uns daher jetzt mit den Methoden u. den einzelnen Phasen dieser Erkenntnis u. Vereinigung zu befassen. Der Gegenstand verlangt eine doppelte Behandlung. Einerseits sind die diskursiven Schritte der Intelligenz bei der Suche Gottes darzustellen; hierbei hat man Gott noch nicht, doch man erkennt ihn teilweise. Zum zweiten ist zu zeigen, wie die Intelligenz sich mit Gott vereint; sie wird von ihm besessen u. besitzt ihn zugleich u. dabei wird ihr klar, wie fruchtlos die Versuche sind, auf diskursivem Wege Gott zu erreichen, der sich nur dem Nichtwissen hingibt. – Bezüglich der diskursiven Bemühungen kann man sagen, daß sich D. an die Einteilungen hält, die den Platonikern u. den Gnostikern gemeinsam sind: der Verstand arbeitet nacheinander (oder gleichzeitig) auf zwei Ebenen, die sich häufig überschneiden, der Ebene der sensiblen Symbole u. der der Ideen. Wir wollen jede für sich untersuchen.

a. Dialektik der Symbole. Die Symbole sind für die menschlichen Hierarchien zeitlich die erste Sprache, die eine wenngleich sehr unvollkommene Auffassung von Gott ermöglichte. In dieser Hinsicht ist die Gesetzeshierarchie des AT den sensiblen Zeichen immer näher geblieben (u. auch abhängiger von ihnen) als unsere Kirchliche Hierarchie, die auf dem Wege der spirituellen Exegese schon weiter fortgeschritten ist (Roques, Univ. 171/4). So, wie sie in der Hl. Schrift stehen, sind die Symbole das Ergebnis der Herablassung, mit der Gott sich den im Fleische lebenden Geistwesen in gewisser Weise zugänglich gemacht hat; jedenfalls ermöglicht er uns hierdurch ein besseres Verständnis geistlicher Dinge (genauer gesagt: des Intelligiblen, denn lieber als πνευματικός verwendet D. die Adjektive νοητός u. νοερός). Diese Symbole nun sind Schemata, Figuren, Formen (σχήματα, μορφώσεις: CH 2), die unserer Sinneswahrnehmung unterliegen u. leicht zu interpretieren u. zu verstehen sind. Unser Geist kann in diesen Formen eine Unterweisung lesen, die sich jeder Form entzieht, u. diese Gestalten lassen den Geist an gestaltlose Realitäten denken (σχήματα τῶν ἀσχηματίστων ..; μορφώσεις .. τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων: CH 140A). Aber die erzieherische Funktion (παιδεία) des Symbols hat auch ihre Gefahren. Der Geist riskiert nämlich dauernd, daß er sich zu sehr an das Symbol hängt, daß er sich mit materialistischer, ästhetischer oder idolatrischer Selbstgefälligkeit vom Symbolischen gefangennehmen läßt. Der Geist muß deshalb gegenüber dem Symbol zweierlei, allerdings streng gleichzeitig, tun. Die erste Handlung von mehr negativem Aspekt löst die sensiblen Bilder von jeglichem niedrigem, vulgärem oder einfach zu natürlichem Sinn, der die göttliche Belehrung, deren Träger sie sind, verdunkeln oder verändern könnte; dies ist die κάθαρσις, die ἀνακάθαρσις oder ἀνάπτυξις (vgl. CH 2; ep. 9; DN 913A u. passim). Dabei entzieht u. verweigert sich der Geist. Aber diese Weigerung ist eng verbunden mit einem Engagement, u. das ist die zweite, u. zw. positive Handlung des Geistes. Wie u. wem gegenüber engagiert er sich? Die richtig eingespielte Symbolik erfordert, daß der Geist sich völlig u. ausschließlich dem intelligiblen Reichtum der sensiblen Bilder zuwendet. Damit werden gefordert erstens eine Bemühung um Klarheit, die mit Sicherheit unterscheidet, worin der wahre intelligible Wert des Bildes steckt, u. zweitens eine allumfassende Großherzigkeit, die sich diesem Werte ohne Schwäche anschließt. Diese Bemühung trägt den Geist zu den Werten der höheren Welt empor; daher nennt man sie Anagogie (ἀναγωγή: CH 2

u. passim; zur entsprechenden Verwendung von ἀνάγω, ἀναγωγικός Roques, Univ. 204_7). Die Einflüsse, von denen D. bezüglich der Worte u. Vorstellungen von κάθαρσις u. ἀναγωγή abhängig ist, behandelt Koch, PsD. 31. 56. 81f. 102. 136. Κάθαρσις u. ἀναγωγή verlangen, daß wir die unähnlichen Symbole (ἀνομοίων συμβόλων: CH 2) den ähnlichen Symbolen vorziehen. Bei letzteren besteht nämlich eine größere Gefahr, daß wir den Symbolen selbst anhangen u. daß wir darin stekken bleiben (dies ist der Sinn von Verben wie ἀπομένω oder ἐναπομένω; vgl. Roques, Univ. 206_4. 236_4). Bei den unähnlichen Symbolen hingegen, häßlich oder gemein wie sie sind, wird die Anstrengung der ἀναγωγή fast unvermeidlich, denn derartige Symbole können uns keineswegs verführen u. fesseln (CH 2). Das gilt vor allem von den biblischen Symbolen von gnoseologischer Bedeutung. Aber wo es um die sakramentale Symbolik geht, da betont D. sehr die eigene Schönheit u. das Passende der liturgischen Riten u. deren innerliche Übereinstimmung mit den geistlichen Wahrheiten, auf die sie hinweisen (συγγένεια, οἰκειότης). Diese Übereinstimmung klarzumachen unternimmt, für jedes einzelne Sakrament, der zweite Teil der Kapitel 2/7 der EH. Diese Ausführungen unter dem Titel θεωρία sind einfach eine geistliche Auslegung von Symbolen, Zeichen u. Riten, die offensichtlich an den Sinn, die man in ihnen erkennt, angepaßt sind. D. äußert sich nicht über die Gründe, die für den liturgischen Gebrauch der ähnlichen Symbolik den Vorzug gegeben haben, aber diese Gründe lassen sich zumindest teilweise erraten. Der Stand der allgemeinen u. der geistlichen Bildung bei den Gläubigen, die in einer Kirche versammelt sind, ist eben durchaus ungleichmäßig, u. es wäre zweifellos übereilt, von einem jeden einzelnen eine ausreichende persönliche Exegese zu erwarten angesichts von allzu ,unähnlichen' Riten, deren relativ schneller Ablauf innerhalb der liturgischen Handlung kein eingehendes Verweilen gestattet. Bei einfachen Riten hingegen, deren Bedeutung klar verständlich ist, können alle Stände der Hierarchie zu dem Minimum von Verständnis gelangen, das für die geistliche Wirksamkeit der Sakramente die Voraussetzung bildet. Im übrigen ist in der Liturgie auch nicht alles restlos u. gleich ohne weiteres verständlich, wie der Spott u. der ‚Skandal' der Profanen (ἀτέλεστος, ἀμύητος) beweisen (EH 556D/7A; vgl. 568B). Betrachtung u. Verständnis (ἐποψία, θεωρία) der Riten sind, wie alles Wissen, nur innerhalb des normalen Rahmens u. auf dem Wege über die bevollmächtigten Erläuterungen der Hierarchie möglich u. heilsam (s. o. Sp. 1094 u. zB. EH 392BC). Zwischen dem völligen Unverständnis dessen, der nicht eingeweiht ist, u. dem sehr tiefen Wissen der vollkommenen Stände sind sehr viel Übergangsstufen möglich. So viel hierarchische Stände, so viele Ebenen des Symbolverständnisses; wirklich besitzt jeder Stand (τάξις) eine ganz bestimmte Fassungskraft für das Göttliche (ἀναλογία, συμμετρία; zu diesen Begriffen Roques, Univ. 59/64). Und selbst im Inneren jedes Standes findet sich eine sehr weite Unterschiedlichkeit, da jeder einzelne Geist sich durch seine spezifische Aufnahmefähigkeit für das Göttliche vom anderen abhebt (ἀναλογία); diese wiederum wird bestimmt einerseits durch die Gabe Gottes, andererseits durch den Grad der Reinigung (κάθαρσις) u. Hinwendung (ἐπιστροφή), die der betreffende Geist persönlich erreicht hat (Roques, Univ. 59/64. 324f). Ein Aufrücken innerhalb der Hierarchie oder auch ein einfacher Fortschritt der Seele haben mithin ein besseres Symbolverständnis zur Folge. Man muß hinzufügen, daß das Verständnis bei ein u. demselben Subjekt gleichzeitig sich auf verschiedenen Ebenen einstellen u. verschiedenartig sein kann, da das göttliche Objekt der Betrachtung (θέαμα) sich gleichzeitig an den niederen, passiven Teil der Seele (παθητικόν) u. an den höheren, nicht passiven (ἀπαθές) richten kann: ‚der nicht passive Seelenteil wurde bestimmt für die einfachsten u. innerlichsten Betrachtungen (ἁπλᾶ καὶ ἐνδότατα.. θεάματα) der göttlichen Bilder; der passive Seelenteil dagegen wird, seiner Natur entsprechend, geheilt u. zugleich zum Göttlichen emporgehoben (θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν) durch die im voraus geplanten Formungen der modellhaften Symbole (τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς: ep. 9, 1108AB). Das Symbolverständnis vollzieht sich mithin im Zeichen einer außerordentlichen Vielfalt. Je nachdem wie sich die Seele entweder zur Vielheit der sensiblen Zeichen u. materiellen Schemata hinziehen läßt oder aber sich fängt u. sich zu einer leidenschaftslosen Reinheit verdichtet, wird die Qualität ihrer Erkenntnis (u. mithin auch ihrer Heiligkeit) größer oder geringer sein.

b. Dialektik der Ideen. Der anagogische Prozeß, wie ihn der Geist auf der Ebene der Symbole durchgeführt hat, muß auf der Ebene der Ideen fortgesetzt werden. Auch hier wird es notwendig, von der weniger adäquaten Idee zu denjenigen fortzuschreiten, die immer weniger unangemessen sind, u. zw. durch eine ständige Läuterung all dessen, was Gott vorstellen soll. An der Eindringlichkeit dieser Läuterung läßt sich für jede Seele das Niveau ihrer Erkenntnis u. Heiligkeit ermessen. D. behauptet zu wiederholten Malen, daß die göttlichen Namen, die er angibt, aus der Schrift stammen, wie seine gesamte Lehre überhaupt, u. daß er nichts sagen wird, was dort nicht enthalten ist (zB. DN 1, Anf.). Wenn nun zwar auch die meisten Attribute Gottes, die er erläutert, biblischer Herkunft sind, so sind sie doch auch ebenso philosophisch; jedenfalls ist die Art, in der sie systematisch erläutert werden, mehr philosophisch als biblisch. Man kennt ja auch das Schema, nach welchem jeder dieser Namen (das Gute, das Schöne, Liebe, Geist, Friede, Vollendung usw.) nacheinander unter dem dreifachen Aspekt der Affirmation, Negation u. Erhabenheit betrachtet wird. Abgesehen von der Einheit u. der Dreifaltigkeit, für die die Kirche eine sehr präzisierte Lehre bietet (DN 2), erhält D. seine Anregungen einfach von den letzten Neuplatonikern. So überträgt die affirmative Theologie alle unsere intelligiblen Attribute auf Gott, u. zwar absteigend der Würde nach geordnet; man kann sie daher absteigend-affirmativ oder kataphatisch nennen. Die negative Theologie hingegen löst Gott von eben denselben intelligiblen Attributen, wobei sie von den bescheidensten zu den vornehmsten fortschreitet. Es ergibt sich daraus eine strenge, aber umgekehrte Symmetrie, derzufolge diese Methode aufsteigend-negativ oder apophatisch genannt wird. Die erste verläuft in Richtung auf die Vielheit u. die Vielrederei, die zweite dagegen schaltet fortschreitend die Sprache aus u. vollendet sich im Schweigen (MT 3; DN 4/13, wo für jedes Attribut die beiden Verfahren durchgeführt werden). Die Beziehungen zwischen affirmativer u. negativer Theologie entsprechen dem Gegensatz zwischen ähnlicher u. unähnlicher Symbolik (CH 141A). Gleich wie die Symbolik durch das Wissen um ihre Unähnlichkeit vor den ästhetischen, anthropomorphischen u. idolatrischen Klippen bewahrt werden muß, so hat auch die negative Theologie die Anthropomorphismen der Begriffe zu korrigieren u. zurechtzurücken, die nicht minder gefährlich sind als die Fallen der sensiblen Welt. Aber die Negation selbst darf nicht in einem rein privativen Sinne verstanden werden (οὐ κατ' ἔλλειψιν: DN 869A; μὴ κατὰ στέρησιν: ep. 1, 1065A). Wie die unähnliche Symbolik wirkt auch sie ‚anagogisch' u. verleiht der Affirmation, weit davon entfernt sie zu zerstören, ihren wahren Sinn. Dieser ist gewiß verengt u. geläutert, verglichen mit der inadäquaten Grobheit unserer Begriffe, aber zugleich auch in wunderbarer Weise erweitert dank der Transzendenz, die darin intendiert u. angedeutet wird (ὑπεροχικῶς: ep. 1, 1065A; καθ' ὑπεροχήν: DN 869A; ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ: DN 872A; ὑπεροχικῆς ἀφαιρέσεως: DN 640B). Die Negation muß ins Herz der Affirmation vorgedrungen sein, damit diese gelten kann. In dieser transzendenten u. geläuterten Affirmation findet die Negation ihre Berechtigung. Daher erscheint die negative Theologie als eine erhabene Theologie (ὑπεροχικῶς), als wahre Theologie der Transzendenz (vgl. Losski, Théologie négative; Roques, L'impl. 270). Wir entdecken hier ein Wesensmerkmal der Theologien des D.: auf der sensiblen wie auf der intelligiblen Ebene wie auch von der einen Ebene zur anderen sind sie nur dann gültig u. richtig zu verstehen, wenn sie aufeinander bezogen werden; keine kann in autarker Abgeschlossenheit existieren. Der Geist mit seinen Anforderungen bewahrt die symbolische Theologie davor, in Naturalismus u. Idolatrie zu versinken. Die Symbole läutern, in ihnen nur ‚unähnliche Ähnlichkeiten' (ἀνομοίους ὁμοιότητας: CH 2) sehen, den jeweiligen Anteil von Ähnlichkeit u. Unähnlichkeit bestimmen, all das ist schließlich eine Tätigkeit des Geistes. Aber wenn umgekehrt das Geistwesen zum Erzieher werden, zu anderen, u. zw. vornehmlich einfacheren Geistwesen sprechen will, dann muß es mit Notwendigkeit auf Symbole zurückgreifen (Bilder, Zeichen oder Sprache), die ihm ermöglichen sich auszudrücken u. sich verständlich zu machen, selbst wenn damit weitere Erläuterungen notwendig werden, die den Sinn u. die Intentionen der anfänglichen Botschaft präzisieren (vgl. zB. EH 573A/B u. 501C/D). Man muß sogar noch weiter gehen u. feststellen, daß diese gegenseitige Verschränkung der Theologien die mystische Forderung mit umgreift, die krönend u. beherrschend darüber steht. Weil das unaussprechliche Eine

in der doppelten Dialektik der Symbole u. Ideen heimlich gegenwärtig ist, werden die aufeinanderfolgenden Läuterungen u. die vergöttlichende Anagogie erst möglich. Von da aus erhalten sie ihren vollen Sinn. Aber diese Begegnung mit dem Einen muß jetzt für sich betrachtet werden.

III. Mystische Theologie. a. Zugang. Streng genommen dürfte man von der mystischen Theologie nicht sprechen, denn sie liegt jenseits aller begrifflichen Ausdrucks- u. Denkmöglichkeiten: ,Je höher wir wirklich steigen, desto knapper werden unsere Worte, denn die Intelligiblen zeigen sich mehr u. mehr im Gesamtüberblick. Wenn wir jetzt aber in die Finsternis eindringen, die jenseits des Intelligiblen liegt, handelt es sich nicht nur mehr um Knappheit, sondern um völliges Aufhören von Wort u. Gedanken (οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν). Da, wo unsere Rede vom Höheren zum Tieferen herabstieg (d. h.: Göttliche Namen – Abriß der Theologie – Symbolische Theologie, zumindest in deren kataphatischer Durchführung), da wurde sie mit zunehmender Entfernung von der Höhe umfangreicher. Jetzt, wenn wir vom Unteren zum Jenseitigen aufsteigen, schrumpft der Umfang unserer Worte ganz in dem Maße, wie wir uns dem Gipfel nähern. Am Ziele unseres Aufstieges werden wir völlig stumm u. völlig dem Unaussprechbaren vereint sein' (μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλος ἄφωνος ἔσται, καὶ ὅλος ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ: MT 1033 BC). – Ep. 1 drückt die Forderung einer jeden Mystik nach Schweigen u. Nichtwissen noch stärker aus: ,die Finsternis schwindet vor dem Licht, u. vor allem, wenn viel Licht da ist; das Nichtwissen bringen die Kenntnisse zum Verschwinden, u. vor allem viel Kenntnisse' (τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις: 1065 A). Die mystische Erfahrung, die Begegnung mit dem Unaussprechlichen duldet keinen Wortreichtum (πολυλογία). Eine Anagogie, die dieses Namens wert ist, hat diesen schon längst reduzieren u. zum Schweigen bringen müssen. Weiterhin duldet die Erfahrung des Einen keine Teilung, u. auch deshalb vollzieht sie sich schweigend. Aber wie soll man von dieser Erfahrung Rechenschaft geben ohne zu sprechen? Und wie soll man davon sprechen, ohne sie zugleich zu verfälschen? Alle Mystiker haben diese Qual erfahren, D. wie jeder andere. Wenigstens bleiben seine Erläuterungen äußerst nüchtern. – Die negative Theologie scheint derjenige dialektische Moment zu sein, der von der schweigenden Begegnung mit dem Einen am wenigsten entfernt ist. Sie bereitet unmittelbar auf diese Begegnung vor, u. von allen bekannten Theologien spricht sie am meisten u. am besten, indem sie am wenigsten spricht u. alles negiert. Es ist daher weiter nicht verwunderlich, daß die Beschreibung der mystischen Erfahrung gemeinhin unvermeidlich in die Terminologie der negativen Theologie hinübergleitet. Das macht die Unterscheidung dieser beiden irreduziblen Arten der Gotteserkenntnis noch schwieriger. Hier liegt zweifellos der Grund dafür, daß die mystische Erfahrung, obgleich sie das Sensible u. das Intelligible bereits zurückgewiesen hat (MT 1, 4f), sich dennoch in der Terminologie der Sinne u. das Geistes bewegt; so spricht sie von ,verborgenen Gegenständen der Betrachtung' (μυστικὰ θεάματα: MT 997 B) u. von einer ,Art hypothetischer Aussagen' (ὑποθετικούς τινας .. λόγους: MT 1000 D/1001 A). Μυστικός u. τις korrigieren die Begriffe θέαμα u. λόγος u. schwächen sie ab, so daß ihnen schließlich ihre allgemeinen Bedeutungen verlorengehen. Es bleibt dennoch festzuhalten, daß die mystische Erfahrung in eben dem Maße gefälscht wird, wie sie, trotz all dieser Vorsichtsmaßregeln, als ein Schauobjekt oder als eine Aussage dargestellt wird. Eine neuerliche Anagogie erweist sich hier als unumgänglich notwendig, wie die allumfassenden, radikalen Negationen in den letzten Kapiteln der MT beweisen (4/5). So liegen Widerspruch u. Qual, denen keine mystische Theologie entgehen kann, darin begründet, daß die mystische Erfahrung, unaussprechlich, immateriell u. schweigend in ihrem Vollzug notwendigerweise in Rede u. Bild zurückfällt, sobald sie sich selbst interpretieren will. Selbst die negative Theologie vermag dieses Hindernis nicht überwinden zu helfen, denn es bestehen u. bleiben zwischen der mystischen u. der negativen Theologie stets zwei wesentliche, irreduzible Unterschiede. Der erste liegt darin, daß die negative Theologie ein diskursives Bemühen des Geistes ist, während die mystische Theologie jenseits der Worte steht. Zweitens gibt es negative Theologie nur in Relation zu einer affirmativen, deren Formulierungen sie einengt u. begrenzt. Die mystische Theologie hingegen bezieht sich auf keine derartigen Schritte, setzt sie aber voraus. Sie ist eine rein immaterielle Erfahrung, von der

Sinne u. Geist radikal ausgeschlossen bleiben. Diese Erfahrung scheint wesentlich in einem negativen u. dennoch überragend bereichernden Überbewußtsein zu vollziehen, daß Gott ‚absolut unerkennbar' ist (παντελῶς ἄγνωστος, MT 1001A; vgl. ep. 1). Damit wir nicht in Versuchung kommen, diese doch so aktive Erfahrung in Ausdrücken menschlicher Aktivität, vor allem gnoseologischer Bemühung, zu beschreiben, wollte D. sie als Nichterkennen u. Passivität darstellen. Nicht als Unwissenheit u. Passivität der Trägheit, die uns unter unsere menschliche Stellung absinken ließe, sondern eine Passivität u. ein Nichtwissen, die uns über diese Stellung hinaustragen, indem sie uns mit Gott vereinen in einem ‚passiven Akt' (συμπάθεια, συνέργεια), den wir nicht kennen, den wir nicht lernen können (ἀδίδακτον) u. der etwas jenseits von Aktivität u. Passivität, jenseits von Erkenntnis u. Unwissen in dem von uns allgemein verstandenen Sinn darstellt (‚indem er das Göttliche nicht nur erlernte, sondern auch erlitt u. aus einer solchen Sympatheia mit dem Göttlichen, wenn man so sagen darf, zum unlehrbaren u. mystischen Einswerden damit u. zum Glauben vollendet wurde': DN 648B; vgl. 872AB u. 865D/868A). Dieser ‚passive Akt' der mystischen Theologie ist nichts anderes als die Ekstase.

b. Ekstase. D. brauchte Vokabular u. Grundbegriffe der Ekstase nicht erst zu schaffen. Auch in diesem Punkt hat er aus seinen gewöhnlichen Quellen geschöpft: Platon, Philon, Neuplatoniker, Gnosis, Mysterien, Väter u. besonders Gregor v. Nyssa (vgl. Koch, PsD. 51_2. 80. 138f. 143. 148. 171/3; Roques, Art. Contempl. 1995f, wo die verschiedenen ziemlich seltenen Verwendungen der Ausdrücke ἔκστασις, ἐκστατικός, ἐξίστημι bei D. nachgewiesen werden). Wie wichtig die Vorbedingungen der Ekstase sind, wurde oben dargetan. D. weist darauf zu wiederholten Malen mit Kraft u. fast mit Heftigkeit hin (‚laß die Sinnesfunktionen hinter dir u. das Wirken des Geistes .. nachdem du alles von dir getan u. dich aus allem gelöst hast' [πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς]: MT 997B/1000A). Aber vergeblich würde man bei ihm eine mehr oder weniger gefällige Beschreibung der psychologischen Prozesse suchen, im Laufe derer sich in einer bestimmten Seele dieser völlige Bruch, diese völlige Loslösung vollziehen, die der mystischen Gnade vorangehen. Er will weder Zeuge noch Chronist eines geistlichen Dramas sein. Und wenn seine Lehre sich aus seiner eigenen Erfahrung nährt, dann muß man zugeben, daß diese Erfahrung unbarmherzig durch den Filter der strengsten Unpersönlichkeit geschickt wurde. D. will ein Theoretiker der mystischen Einswerdung sein, u. nichts liegt ihm ferner als die Arbeitsweise des intimen Tagebuches oder der Konfessionen. Was ist nun, in ihrer ganzen Nacktheit, seine Lehre von der mystischen Vereinigung u. der Ekstase? Um diese Frage beantworten zu können, muß man zunächst ein Mißverständnis verhindern, das aus einer terminologischen Ähnlichkeit entstehen könnte. Es trifft zu, daß D. wie Platon, Plotin u. viele Gnostiker von Vereinigung, Vergöttlichung u. Ekstase spricht. Aber Philosophen u. Gnostiker verstehen unter diesen Akten oder Zuständen nicht ein wahrhaftes Heraustreten des Subjektes aus sich selbst; der νοῦς bleibt immer er selbst; seine Vergöttlichung besteht vielmehr wesentlich darin, daß er sich zutiefst selbst wiederfindet, so daß er nur noch νοῦς im Reinzustande ist. Eine nahestehende Lehre erscheint bei Origenes u. seinen Schülern; für sie ist der νοῦς fähig, Gott zu umfassen. Mithin wird vom νοῦς nicht ein ‚Heraustreten aus sich verlangt, sondern nur eine ἐκδημία aus dem Bereich der Wesen, die anders sind als er' (I. Hausherr, Ignorance infinie: OrChristPer 2 [1936] 357; R. Arnou, La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain: DictSpir 2, 1720f zu Platon; 1732 zu Plotin; s. ferner Texte u. Autoren bei Roques, Art. Contempl. 1898). Bei D. hingegen ist die Ekstase ein wirkliches Heraustreten aus dem menschlichen Zustand, nicht nur eine Einschränkung der sensiblen Bilder u. der intelligiblen Begriffe mit dem Ziel, den νοῦς zu seiner wahren Natur zurückzuführen. Die Ekstase nach D. ist ein wahrer Bruch im Herzen des geistlichen u. geistigen Organismus. Als solcher schaltet sie nicht nur die Produkte der Einbildungskraft (sensible Symbole) u. die Produkte des νοῦς aus (Ideen u. logische Schlußfolgerungen), sondern die Wurzeln dieser Produkte selbst werden beseitigt, d. h. die Einbildungskraft selbst, u. selbst der νοῦς. Die völlige u. wahre Vergöttlichung hat ihren Ort nicht mehr im νοῦς, sondern jenseits des νοῦς u. in eben dem Akt, in dem wir den νοῦς hinter uns lassen: ‚die göttlichste Erkenntnis Gottes (ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις) erlangt man durch Nichtwissen (ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη), in einer Vereini-

gung, die jenseits des Geistes liegt (κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν), wenn der Geist sich von allem, was da ist, entfernt, darauf sich gleichfalls auch von sich selbst gelöst hat u. mit den Strahlen des Überlichtes vereint wird' (τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν: DN 872AB). ‚Erhebe dich, so sehr du nur kannst, im Nichtwissen (ἀγνώστως), bis zur Vereinigung mit dem, der über aller Wesenheit u. aller Erkenntnis ist (τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν); denn indem du in einem unbändigen, freien u. reinen Aufschwung aus dir selbst u. aus allen Dingen heraustrittst (τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει), wirst du dich zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Finsternis erheben, nachdem du alles hinter dir gelassen u. dich von allem gelöst hast' (πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς: MT 997B/1000A). ‚Alsdann, befreit von den Gegenständen u. selbst von den Werkzeugen der Betrachtung, tritt der Fromme in die wahrhaft mystische Wolke des Nichtwissens ein (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν). Demgemäß verschließt er die Augen allen Wahrnehmungen der Erkenntnis (καθ'ὃν ἀπομύει) u. findet sich im absolut Ungreifbaren u. Unsichtbaren (ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται). Denn jetzt gehört er ganz dem, der über allem ist; er gehört nichts anderem mehr an, weder sich selbst noch sonst jemandem (καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου). Er ist jetzt, in der stärksten Verbindung, dem Absolut-Unerkennbaren vereint dadurch, daß jegliche Erkenntnis bei ihm aufgehört hat (τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος). Und jetzt, in diesem völligen Nichterkennen, erkennt er mit einer Erkenntnis, die höher ist als der Geist' (ὑπὲρ νοῦν: MT 1001A). Die Ekstase stellt sich mithin dar als eine Entäußerung, als eine Selbstentfremdung des νοῦς in Gott. Diese Selbstentfremdung läßt den Mystiker das aufgeben, was er als Vornehmstes besitzt, was ihn aber auch dauernd an seine menschliche Situation, an seine menschlichen Schranken fesselt. Sie führt ihn zur wahrhaften Transzendenz vermittels der stärkstmöglichen Gemeinschaft mit Gott: ‚Zweifellos muß man wissen, daß unser Geist die Erkenntnisfähigkeit besitzt, durch die er das Intelligible erschaut (δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει). Man muß aber auch wissen, daß die Vereinigung mit dem, was über ihn hinausreicht, die Natur des Geistes überschreitet (τὴν δὲ ἕνωσιν, .. δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ .. ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν). In dieser Vereinigung also muß man die göttlichen Mysterien verstehen, nicht wie wir es verstehen (οὐ καθ' ἡμᾶς), sondern indem wir selbst ganz die Ganzheit unserer selbst verlassen, um ganz Gott anzugehören (ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους). Es ist nämlich besser, Gott anzugehören u. nicht uns selber (κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν). So werden dann die göttlichen Gaben denen angehören, die mit Gott in Gemeinschaft getreten sind' (τοῖς μετὰ θεοῦ γενομένοις: DN 865C/8A). Man kann schwerlich umhin, in dieser Definition der mystischen Erkenntnis einen Gegensatz zwischen der natürlichen Erkenntnis (καθ' ἡμᾶς .., τὴν τοῦ νοῦ φύσιν) u. der übernatürlichen Erkenntnis zu sehen (ὑπεραιροῦσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν). Erstere hat das Intelligible als den ihm eigenen Gegenstand (τὰ νοητά); letztere das Jenseitige (τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ). Um zu diesem jenseitigen Gegenstand zu gelangen, muß man in Vertrautheit mit ihm leben, muß es ‚erleiden' unter Verzicht auf die Bedingungen der natürlichen Erkenntnis. Das tat Hierotheos, der hervorragende Lehrer des D., ‚indem er völlig entschwand (ἐκδημῶν), völlig aus sich heraustrat (ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ) u. die Gemeinschaft mit dem, den er pries, erlitt' (DN 681D/4A). Diese ‚Passivität', die zugleich Gemeinschaft in der Passivität (συμπάθεια, κοινωνίαν πάσχων) u. Gemeinschaft in Aktivität (συνέργεια) ist, hat nicht die reine u. einfache Unterdrückung der Persönlichkeit des Mystikers zur Folge, der sich wohl mit Gott vereint, aber nicht mit ihm verschmilzt. Denn das ist der Sinn des Präfixes συν-; dieser Sinn findet seine Bestätigung im ständig wachsenden Bewußtsein göttlicher Transzendenz, das die höchsten Erfahrungen dem Mystiker geben (s. hierzu Roques, Art. Comtemplation 1899f). Aber dieses Bewußtsein, oder, besser gesagt, da wir ja jenseits des νοῦς sind, dieses Überbewußtsein ist nicht möglich ohne die Liebe (ἔρως oder ἀγάπη; denn D. findet zwischen diesen beiden Ausdrücken mehr eine ursprüngliche Identität als einen Widerspruch: DN 708B/13D). Die göttliche Liebe nämlich, die von Gott kommt u. die immer wieder auf ihn bezogen wird, ermöglicht erst die Vergöttlichung der einzelnen hierarchischen Stände wie auch die einende Verbindung dieser Stände untereinander (DN 713A/D). Wenngleich D. das Problem der Liebe in

seiner technischen Darstellung der Ekstase nicht besonders behandelt hat, so spricht er doch in Anlehnung an Paulus von Besitzergreifung u. Entzückung. ‚So sprach Paulus, besessen von der göttlichen Liebe u. ergriffen von seiner ekstatischen Kraft (ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφώς) ‚Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir (Gal. 2, 20). Denn der, der wirklich von der Liebe ergriffen ist u. den die Liebe aus sich selbst heraustreten läßt (ὡς ἀληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκώς), der lebt, wie er sagt, nicht mehr sein eigenes Leben, sondern das hochgeliebte Leben dessen, den er liebt‘ (οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωήν, ὡς σφόδρα ἀγαπητήν: DN 712A). So finden sich die Dialektik des Geistes u. die Dialektik der Liebe, deren Quelle u. Kraft in der göttlichen Einheit liegen, vereint u. verschmolzen in eben dieser Einheit, nachdem sie ihren Kreis durch die Welt der Symbole u. durch die Welt der Ideen vollendet haben, in denen sie sich als verschieden, aber niemals als getrennt erwiesen hatten. Zum Schluß sei auf ein Hauptthema der Symbolik verwiesen, das einen neuen u. wahrlich äußerst geläuterten Typ darstellt. Das fragliche Motiv soll die mystische Erfahrung zum Ausdruck bringen u. bestätigt das, was oben (Sp. 1110) über die gegenseitige Verschränkung der theologischen Methoden ausgeführt wurde. Es handelt sich um die göttliche Finsternis: ὁ θεῖος γνόφος (oder σκότος: zu diesen beiden Ausdrücken, ihrer Verwendung bei D. u. ihrer Geschichte s. Roques, Contempl. 1903f). ‚Γνόφος bzw. σκότος ist bei D. ein ambivalenter Ausdruck mit zwei aufeinanderbezogenen Bedeutungen: die eine Bedeutung ist subjektiv u. betrifft die Haltung der betrachtenden Seele; der andere Sinn ist objektiv u. bedeutet die Unzugänglichkeit u. absolute Transzendenz des betrachteten Lichtes. Beide erfordern einander: weil Gott in sich unvorstellbar bleibt, muß der Zustand des Subjektes Nichtwissen sein. Die Finsternis bedeutet letztlich den Ort u. die Modalität der mystischen Wahrnehmung, die über dem Gegensatz zwischen einem erkennenden Subjekt u. einem erkannten Objekt steht, die aber in ihrem Wesen bestimmt wird durch deren Beziehung zueinander, die hier notwendigerweise die der Inadäquatheit bleiben muß‘ (Puech, Ténèbre 36). D. greift auf die klassischen Texte Ex. 33 u. 34 zurück, in denen es heißt, daß Moses nicht die Schau des göttlichen Antlitzes, sondern nur des Ortes, an dem Gott wohnt (MT 1), gestattet wird. D. erläutert übrigens diese Texte u. Ex. 20, 21 sowie Ps. 17, 12 im Lichte von 1 Tim. 6, 16 (ep. 5 [1073A]). Von da aus kommt D. zu einer Auffassung der Finsternis als ‚einer Art von Widerstand, den die Essenz des göttlichen Wesens einem völligen Eindringen der menschlichen Intuition entgegensetzt‘ (Puech aO. 39). Gott ist wahrlich absolut unzugänglich (ἀπρόσιτος: DN 708D. 869A; ep. 5, 1073A), unsichtbar (ἀόρατος: MT 997B. 1001A u. a.), ungreifbar (ἀναφής: ebd.); er entzieht sich jeder Betrachtung (ἀθέατος: MT 1000D), jeder Benennung (ἀκατονόμαστος: DN 597C) u. jeder Besitzergreifung (ἀπερίληπτος: DN 588C. 912B; vgl. ebd. 913C: τὴν πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἀπερίληπτον κρυφιότητα καὶ ἀγνωσίαν) u. jeglicher Bestimmung (ἀπεριόριστος: DN 597A. 817D. 889D). Sein wesentlichstes, in strengster Unaufhebbarkeit unzugängliches Merkmal liegt darin, daß er in seiner eigenen Transzendenz er selbst bleibt, u. daß sich diese Transzendenz in keiner Weise u. durch nichts messen oder antasten läßt: ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ καθ' ὑπεροχήν, οὐδὲν ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδέν ἐστιν (ep. 9, 1109C). So verstanden liegt die mystische oder göttliche Finsternis jenseits der Dunkelheit, in die die Seele eintritt, wenn sie die ihr natürlichen Ausdrücke u. Tätigkeiten hinter sich läßt (λόγος, ἐνέργεια, γνῶσις) u. statt dessen ein Schweigen, ein Nichttun u. ein Nichtwissen übermenschlichen Ranges annimmt (σιγή, ἀφθεγξία, ἀβλεψία, ἀγνωσία: MT 1f). Im Verhältnis zu dieser Finsternis des Geistes, die schon jenseits der Welt der Bilder, der Betrachtung u. des diskursiven Gedankens liegt, entspricht die göttliche Finsternis im eigentlichen Sinne einer zweiten, völlig absoluten Transzendenz, der sich die Finsternis des Geistes zwar nähert, doch ohne sie je zu verstehen geschweige denn auszuschöpfen. Die göttliche Finsternis, mit der uns das höhere Nichtwissen u. Nichttun vereinigen können, bleibt in sich stets völlig unerkennbar (παντελῶς ἄγνωστος) u. überlichthaft (ὑπέρφωτος), d. h. jenseits des Wissens u. des Nichtwissens, jenseits des Lichtes u. der Finsternis, die uns ihm näherbringen (MT 1. 2. 4. 5). So ergibt sich der doppelte u. sehr unterschiedliche Sinn des Begriffes Finsternis, je nachdem er den subjektiven Zustand des Mystikers bezeichnet oder den Gott, den dieser zu finden strebt: ‚Letztlich erscheint die Wolke zu Recht nur in der Überschneidung

zweier Unangemessenheiten: erstens Unangemessenheit (καθ'ὑπεροχήν) des Nichtwissens im Verhältnis zu den gewöhnlichen Erkenntnissen des νοῦς; zweitens Unangemessenheit (diesmal aber per privationem) eben dieses Nichtwissens im Hinblick auf sein Ziel, das zu erreichen es nicht in der Lage ist. Das relative Licht, das der Seele in der Vereinigung gewährt wird, erscheint deshalb mit zwiefacher Berechtigung als Dunkelheit u. 'Strahl der Finsternis': erstens als Negation der γνώσεις; zweitens weil unzulänglich angesichts des Absoluten Lichtes. Die Wolke versinnbildlicht den schwebenden Übergang von einem symbolischen Wissen, über das die ἀγνωσία hinausreicht, zu einem entschieden mystischen Erkennen, dessen idealen Inhalt die ἀγνωσία aber bei weitem nicht auszuschöpfen vermag' (Puech, Ténèbre 42). – Das sind Wesenszüge u. Bedeutungen der Finsternis bei D., mit deren Hilfe die Lehre von der vereinigenden Ekstase erläutert werden soll. Diese Ausführungen halten sich auf einer hohen Stufe der Läuterung, oberhalb der gewöhnlichen Symbole, der Begriffe u. selbst der entschiedensten negativen Einstellungen. Dennoch verweist uns diese ‚Hypersymbolik' der Ekstase, deren Wesenseigentümlichkeit eigentlich in Verneinung jeder Möglichkeit einer Symbolik liegt, letztlich wieder in gewisser Weise auf die negativ-dialektischen Verfahrensweisen der unähnlichen Symbolik. Das führt uns zu der Feststellung, daß die beiden äußersten Stadien der Bemühung um Vergöttlichung, das der Symbole u. das der Ekstase, in Beziehung zueinander stehen. Das dürfte uns wohl verpflichten, von einem gleichzeitigen u. streng solidarischen Zusammenspiel der verschiedenen Theologien zu sprechen u. nicht von deren zeitlich aufeinanderfolgenden oder gar getrennten Funktionen (vgl. Roques, L'impl. 271f).

IV. Zusammenfassung. Die Begriffe Solidarität, Verschränkung und strenge Bindung können im übrigen im Hinblick auf das gesamte System, als charakteristisch angesehen werden, gleichviel ob es sich um die hierarchische Struktur des Kosmos handelt oder um die affirmativen bzw. negativen Bemühungen, in denen die Erkenntnis Gottes erarbeitet wird, oder um die mystische Vereinigung selbst. Offenbar wollte D. den Philosophen seiner Zeit eine Weltanschauung u. eine Theorie der Vergöttlichung vor Augen führen, aufgrund derer das Christentum nicht mehr als ‚barbarische' u. in ihrer Wunderlichkeit einem kultivierten Geist unannehmbare Offenbarung zu gelten brauchte; die Engelwelt u. die Welt der Kirche, die Geistwesen, die diese Welten ausmachen mit ihrem Leben, ihrem Tun, ihren Funktionen u. ihrem Wissen sollen die Weisen dieser Welt zur Aufnahme der Botschaft des Evangeliums geneigt machen u. sie davon überzeugen, daß sie gleichzeitig mit dieser eine wahre Weisheit finden werden, die in jeder Hinsicht besser ist als die, die sie haben aufgeben müssen. Eine derartige Darstellung des Christentums hat ihre Schwierigkeiten u. selbst ihre Gefahren. Das beweisen die allzu systematisch-triadische Struktur der verschiedenen Stände u. die etwas allzu servile Art, in der das christliche Mysterium der Inkarnation in das Schema von Hervorgehen u. Rückkehr (πρόοδος u. ἐπιστροφή) eingeordnet wird, das allen platonischen Schulen so am Herzen liegt. Ganz allgemein lassen sich in der Lehre mehrere Paare von Antinomien nachweisen, die eine Gesamtdarstellung unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Wertes aller Elemente schwierig machen. Hierarchischer Aspekt u. mystischer Aspekt; gleichsam juridische Struktur der einzelnen Stände u. authentischer ‚Pneumatismus' der Geistwesen; sehr kräftiger Intellektualismus u. radikale Kritik der Begriffe; Vorlage einer symbolischen Theologie u. damit einherlaufend Kritik der Symbole; eine zeitlose Weisheit wird erarbeitet, aber die Ereignisse u. Handlungen, auf die sich eben diese Weisheit gründet, sind historischen Charakters – all das sind Gegensätze, die eine saubere Interpretation des Systems zugleich zu unterstreichen u. zu erläutern hat. Diese komplexe Philosophie wurde von ihren Exegeten je nach der Bedeutung, die man den verschiedenen Elementen beimaß, längs oftmals recht unterschiedlicher Kraftlinien interpretiert, u. selbst über die grundlegenden Gedanken u. deren Quelle bestand nicht immer Einmütigkeit. Der Verfasser ist der Meinung, daß das Corpus des D. vor dem Ende der patristischen Zeit den kraftvollsten (aber deshalb nicht unbedingt auch den glücklichsten) Versuch darstellt, die Grundtatsachen des Evangeliums ohne größere Veränderung in kosmologische Rahmen, in Formen des Handelns u. Typen des Wissens einzufügen, die durch die Lehren der letzten Neuplatoniker anscheinend allgemein maßgebend geworden waren (vgl. Roques, L'univ. 333/9). Abschließend sei verwiesen

auf eine eingehende Untersuchung über den besonders im Westen sehr starken Einfluß des PsD., die in Zusammenarbeit mehrerer namhafter Autoren kürzlich entstanden ist: Art. Denys l'Aréop. (Le Pseudo-) IV/V: DictSpir 3, 286/449.

A. BERGER, Proclus. Exposition de sa doctrine (Par. 1840). – H. ENGBERDING, Zur neuesten Identifizierung des PsD.: PhilosJb 64 (1956) 218/27; Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?: OChr 38 (1954) 68/95. – A. J. FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platon² (Par. 1950). – J.-M. HORNUS, Les recherches récentes sur le PsD. l'Aréopagite: RevHistPhilosRel 35 (1955) 404/48. – H. KOCH, Proklus als Quelle des PsD. Areopagita in der Lehre vom Bösen: Philol 54 (1895) 438/54; PsD. Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen = Forsch. zur christl. Lit. u. Dogmengesch. 1, 2/3 (1900). – V. LOSSKY, La Théologie négative dans la doctrine de D. l'Aréopagite: RevScPhilThéol 28 (1939) 204/21. – L. MOULINIER, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote (Par. 1952). – J. PÉPIN, Univers dionysien et univers augustinien: Recherches de Philosophie 2 (1956) 179/224. – H.-CH. PUECH, La ténèbre mystique chez le PsD.: Études Carmélit. 23, 2 (1938) 33/53. – R. ROQUES, Art. Contemplation, Extase et ténèbre selon le PsD.: DictSpir 2, 1885/1911; Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-) I. II. III: DictSpir 3, 244/86; De l'implication des méthodes théologiques chez le PsD.: RevAscétMyst 30 (1954) 268/74; Pierre l'Ibérien et le ‚Corpus' dionysien: RevHistRel 145 (1954) 69/98; Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon le PsD.: RevAscétMyst 23 (1947) 142/70; Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys: BullAssBudé 1 (Paris 1957) 97; L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le PsD. (Par. 1954). – I. STIGLMAYR, Das Aufkommen der psdionysischen Schriften u. ihr Eindringen in die christl. Literatur bis zum Laterankonzil 649 = Progr. Feldkirch (1895); Hielt Photius die sog. areopagitischen Schriften für echt?: HistJb 19 (1898) 91/4; Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. D. Areopagita in der Lehre vom Übel: HistJb 16 (1895) 253/73. 721/48; Der sog. D. Areopagita u. Severus v. Antiochien: Scholastik 3 (1928) 1/27. 161/89; Um eine Ehrenrettung des Severus v. Antiochien: Scholastik 7 (1932) 52/67. – J. TROUILLARD, Le Cosmos du PsD.: RevThéolPhilos Ser. 3 ann. 5 (1955) 51/57; La purification plotinienne (Par. 1955). – Über Ausgaben, Übersetzungen u. Nachschlagwerke informiert ROQUES, Art. D.: DictSpir 3, 263f. Detaillierte Literaturangaben: ebd. passim; ROQUES, Univ. 7/28. *R. Roques.**

Dionysos s. Liber.

Dioskuren.

A. Nichtchristlich. I. Indogermanische D. u. allgemeiner Zwillingsglaube. Der Glaube an ein Zwillingspaar göttlicher Jünglinge findet sich bei weit auseinander wohnenden indogerman. Völkern mit so auffälligen Übereinstimmungen, daß er als ein Zug urindogerman. Religion angesehen werden muß (vgl. H. Güntert, Der arische Weltkönig u. Heiland [1923] 253/76). Reisige Junker wie die griechischen D. sind die indischen Aśvin (= Pferdebesitzer); hier wie dort dachte man sie ursprünglich selbst in Roßgestalt. Gleich ist ihre Beziehung zum lichten Himmel; dem Namen D. entspricht ihre Bezeichnung als divó nápātā ‚Kinder des Himmels, des Dyaus (= Zeus)'; wie Helena den D. ist ihnen eine weibliche Gestalt, die Sonnenjungfrau Sūryā zugesellt; wie die D. treten sie als Nothelfer auf (H. Oldenberg, Die Religion der Veda² [1917] 207/15; A. Hillebrandt, Vedische Mythologie² 1 [1927] 54/70). Ihr Name nāsatyā ist nach Günterts Deutung bedeutungsgleich dem griech. σωτῆρες, einem häufigen Beinamen der D. Unter diesem ihrem Namen finden wir sie nun auch als Schwurgötter der Mitanni-Arier in einem Vertrage von Boghazköi aus dem 14. Jh. (Forrer: ZDMG 76 [1922] 250ff). Ein Paar von ‚Gottessöhnen' kennen auch die Balten (lett. dewa deeli; lit. dievo sunelei); auch dort heißen sie Rößlein u. freien um eine oder zwei Sonnentöchter (W. Mannhardt: Ztschr. f. Ethnol. 7 [1875] 305/14). D.-kult bei den Germanen bezeugt Tac. Germ. 43; den von ihm angegebenen Namen alc(i)s deutet Güntert nach andern als σωτῆρες, H. Rosenfeld: RhMus 89 (1940) 1 als Elche; sowohl diese wie eine spätere Vorstellung als Elchreiter weist er in Bildern auf einer Urne der Latènezeit nach. Daß daneben auch bei den Germanen die Beziehung zum Pferd bestand, zeigen u. a. die dioskurischen Namen Hengist u. Horsa. Timaios b. Diodor 4, 56, 4 behauptet, die Kelten am Ozean verehrten die D. vor allen anderen Göttern; alte Überlieferung bei ihnen besage, daß die Parusie dieser Gottheiten vom Ozean her geschehen sei. Das archäologische Material über gallische u. germanische D. ist aufgearbeitet von E. Krüger, Die gallischen u. german. Dioskuren: Trierer

Zs. 15 (1940) 8/27; 16/17 (1941/42) 1/66, mit dem Ergebnis, daß D.-kult bei den Germanen altererbt ist (zahlreiche Darstellungen auf nordischen Felsbildern, vgl. dazu jetzt H. Naumann, Neue Beitr. zum altgerman. D.-glauben: BonnJb 150 [1950] 91/101), in Gallien dagegen einerseits von Germanien, anderseits aus der griech.-röm. Welt importiert u. auf einen einheimischen Pferdegott bezogen, so daß hier häufig der Einzeldioskur erscheint. Vgl. aber auch A. H. Krappe: RevCelt 49 (1932) 106/8. Aber wir können die Verehrung göttlicher Zwillinge nicht lösen von den über die ganze Erde verbreiteten Vorstellungen über die Geburt u. das Wesen menschlicher Zwillinge (vgl. L. Sternberg: Ztschr. f. Ethnol. 61 [1929] 164/200; A. H. Krappe: ebd. 66 [1934] 187/91). Zwei Züge sind hierfür besonders bestimmend: bei den Aśvin wie bei den verschiedensten griech. D.-Paaren erscheint die Vorstellung, daß sie von verschiedenen Vätern stammen, der eine von einem mehr oder weniger menschlich gedachten Heros, der andere von einem Gott. Dieselbe Vorstellung finden wir aber, menschliche Zwillingsgeburten betreffend, bei den Völkern; man erklärt sie sich durch eine göttliche oder dämonische Zeugung neben der menschlichen. Und wenn man noch annehmen könnte, diese Vorstellung sei von menschlichen auf die himmlischen Zwillinge übertragen, so ist doch höchst bezeichnend der Zug, daß Zwillinge bei ganz verschiedenen Völkern genau wie die Διὸς κοῦροι u. divo napātā als Abkömmlinge des Himmels- oder Gewittergottes angesehen u. benannt werden: im alten Peru (Sternberg aO. 165; Harris, Boan. 9); bei den Baronga in Südostafrika (Harris, Cult 19, 26f); in England sagt man von einer Zwillingsmutter: ‚She has had Martin's hammer knocking at her wicket' (St. Martin mit dem Hammer ist Ersatz des Donnergottes; Sternberg aO. 166); u. wenn Mc. 3, 17 berichtet wird, daß Jesus den Söhnen des Zebedäus den Beinamen Βοανηργές gegeben habe, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, so liegt es nahe zu vermuten, daß auch hier eine vom Berichterstatter nicht mehr verstandene Bezeichnung für Zwillinge zugrunde liege (s. Harris, Boan.; Bauer, Wb. s. v.; eine Beziehung der Zebedaiden zur Gewittersphäre zeigt sich Lc. 9, 54; daher war in Peru Santiago ein Zwillingsname: Krappe aO. 190). Das Verhalten der Völker gegenüber Zwillingen ist widersprechend, je nachdem die in ihnen sich verkörpernde dämonische Macht für unheilvoll oder segensreich angesehen wird. Im einen Fall werden die Zwillinge getötet oder ausgesetzt (wie u. a. Amphion u. Zethos, Romulus u. Remus) oder die Mutter muß wenigstens mit ihnen außerhalb der Siedlung wohnen; im andern Fall werden sie mit Freude begrüßt u. man schreibt ihnen besondere Wunderkräfte zu, vor allem, infolge ihrer Verbindung mit dem Himmel, für den Wetter- u. Fruchtbarkeitszauber, aber auch Heilkräfte; sie gelten als Wahrsager u. inspirierte Dichter (wie Amphion) u. werden zu Führern im Kampf u. Häuptlingen berufen. Nach ihrem Tode geht eine magische Wirkung von ihrem Grab aus (Wetterzauber: Sternberg aO. 171, so bringt auch Erde vom Grab der thebanischen D. Fruchtbarkeit; Heilkraft: Sternberg aO. 176). Aus diesen Vorstellungen stammen jedenfalls gewisse Züge des himmlischen Zwillingspaares.

II. Griechische D. Im Kult u. Mythos der Griechen finden wir D. u. verwandte Zwillingspaare unter verschiedenen Namen bei verschiedenen Stämmen. Die stärkste Ausstrahlung hat der lakonische Kult der ‚Söhne des Tyndareos' Kastor u. Polydeukes gehabt. Der eigentliche Kultname scheint nach den lakonischen Inschriften (IG 5, 1, 305. 919. 937) Τινδαρίδαι gewesen zu sein, während die sizilischen Griechen (Inschr. von Selinus: Dittenb., Syll. 1122, Stadtname Τυνδαρίς) die auch in der literarischen Überlieferung herrschende Form Τυνδαρίδαι gebrauchen. Doch stand seit alters daneben der Name Διόσκο(υ)ροι, dorisch Διόσκωροι (Felseninschrift in Thera, 8./7. Jh.: IG 12, 3, 359, Fest Διοσκούρεια in Kyrene; ferner IG 5, 1, 919 u. 9, 1, 649 nach dem homer. Hymnos 33, 9). Nachdem man früher den Vaternamen Τυνδάρεως als ‚Zerschmetterer' gedeutet u. auf Zeus bezogen hatte (Usener, Kl. Schriften 4, 271), haben G. Maresch u. P. Kretschmer: Glotta 14 (1925) 298f u. 302ff, auf Grund der Annahme einer Verwandtschaft der Sprache der vorgriech. Bevölkerung mit dem Etruskischen, Τινδαρ – als Patronymikon von dem Namen des etruskischen Himmelsgottes tin(ia) abgeleitet, eine Etymologie, die dadurch sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnt, daß, wie wir gesehen haben, ‚Kinder des Himmelsgottes' die typische Bezeichnung für Zwillinge ist. Aus ursprünglichem *Τίνδαροι wurde etwa zur Verdeutlichung des patronymischen Charakters Τινδαρίδαι gemacht u. hieraus Name u. Gestalt

eines Vaters Τυνδάρεως (abweichende Formen bei Kretschmer) hypostasiert, der nun gemäß der Vorstellung von einer doppelten Vaterschaft bei Zwillingen als der menschliche Vater des einen erschien. Ist das richtig, so reicht der lakonische Zwillingskult nicht nur in vordorische, sondern in vorgriech. Zeit zurück. Den Namen D. führt aber noch ein zweites in Sage u. Kult gefeiertes Zwillingspaar, Amphion u. Zethos, die Söhne der Antiope in Theben (Pherekydes: FGrHist 3 F 124; Hesych. s. v.; Joh. Malal. 234, 17). Ihr Kultname war nach Eur. Antiope 4 C 71 Λευκὼ πώλω Διός, eine hochaltertümliche Bezeichnung, die zeigt, daß hinter den Beinamen λευκόπωλοι, λεύκιπποι (vgl. ai. Aśvin), die verschiedene D.-paare führen, u. ihrer Darstellung mit oder auf Pferden eine ursprüngliche Vorstellung von Gottheiten in Pferdegestalt steht (mit Unrecht bestritten von Nilsson 1, 384_5). In Athen war der alte Name der mit den D. gleichgesetzten Gottheiten ein geheimnisvoll unbestimmtes τὼ Ἄνακε, ‚die beiden Schirmherren', ebenso in Argos u. anderwärts (Nilsson 1, 381). Das erinnert daran, daß sowohl Boioter wie Lakonen im Schwur die D. als τὼ θεώ (σιώ) schlechthin anrufen (Aristoph. Ach. 905; id. Lys. 81. 1095. 1105); die Zweizahl ist das eigentlich Kennzeichnende für diese Gottheiten. Andere verwandte Paare sind im Mythos noch zu erkennen, während ihr Kult in geschichtlicher Zeit erloschen ist: die Apharetiden Idas u. Lynkeus in Messenien, in deren Kampf mit den Tyndariden (Robert 313/9) sich die Verdrängung ihres Kultes durch den lakonischen spiegelt. Idas heißt auch Sohn des Poseidon, u. von Poseidon stammen auch die Zwillingspaare Aiolos u. Boiotos, die Söhne der Melanippe (die ‚schwarze Stute' paßt zu dem ursprünglich roßgestaltigen Gott), u. Pelias u. Neleus, die Söhne der Tyro; ferner die Ἀκτορίωνε Μολίονε (Il. 11, 750/2), die dem verschollenen Stamm der Epeer in Elis angehören; sie wurden auch als zusammengewachsen gedacht u. sind so auf einer geometrischen Scherbe dargestellt (B. Schweitzer, Herakles [1922] 17), was noch nicht berechtigt, die Ursprünglichkeit ihres Zwillingscharakters zu bestreiten; der dualische Name ist doch kaum sekundär. Poseidon nimmt bei diesen Paaren die Stelle des Zeus ein, wie ihm ja auch der Blitz ursprünglich eigen war. Ein Paar apollinischer Zwillingssöhne hat A. H. Krappe: ARW 30 (1933) 228/41 in Trophonios u. Agamedes, den mythischen Baumeistern des delphischen Tempels nachgewiesen. Auch andere Zwillingspaare lassen sich mit mehr oder weniger Berechtigung anschließen; am weitesten ist darin S. Eitrem gegangen. Man wird als Grenze setzen dürfen, daß bei echtem Dioskurentum das Paar das Primäre, die Einzelgestalten erst nachträglich ausgebildet sind. Dies geschah vielleicht, indem vorhandene Heroen mit den Zwillingen identifiziert wurden (so Wilamowitz zu Eur. Her. 30; ders., Gl. 1, 230); denn nicht nur im Mythos, auch im Kult treten neben den Paaren die Einzelgestalten für sich auf: so hat Kastor ein μνῆμα in Sparta, ein Grab als Μιξαρχαγέτας in Argos; die Spartaner schwören nicht nur ναὶ τὼ σιώ, sondern auch ναὶ τὸν Κάστορα (Aristoph. Lys. 206. 988), wie die Römerinnen mecastor; der römische Kult gilt ursprünglich dem Kastor allein (s. unten Sp. 1133). Hingegen hat Polydeukes ein ἱερόν u. eine Quelle bei Sparta (Paus. 3, 20, 1). In Mythen ist Kastor selbständig als Erfinder des spartanischen Sturmmarsches Καστόρειον (Bethe § 6), als Lehrmeister des Herakles im Waffenhandwerk (Apollod. 2, 4, 9, 1; K. Ἱππαλίδης: Theocr. 24, 125/33). Idas ist Apolls Nebenbuhler in der Liebe zu Marpessa (Robert 311/3), Amphion spielt als Gatte der Niobe, Zethos als der der Aedon eine besondere Rolle (Robert 119/26).

III. Wesen. Die älteste bezeugte Vorstellung von den lakonischen D. ist, daß sie Menschen gewesen seien (das Haus, in dem sie gewohnt hatten, zeigte man in Sparta, Paus. 3, 16, 2), daß sie aber nicht gestorben, sondern als ‚Entrückte' (ἠφανίσθησαν: Isocr. Archid. 18) zu Therapne unter der Erde weilten. So sang Alkman (fr. 5 Bgk[4] = Schol. Eur. Tro. 210) u. auch das Epos weiß davon (Od. 11, 301; die folgenden Verse widersprechen u. sind interpoliert; die Ilias [3, 243f] gleitet in bezeichnender Weise über das ihrer Anschauungswelt nicht Gemäße hinweg, indem sie ‚lebend' ausläßt). Ihr uraltes Kultsymbol waren die δόκανα, zwei Balken durch zwei Querbalken verbunden, die Begriffe der Zweiheit u. Verbundenheit darstellend (Plut. fratr. am. 478a; Nilsson, Rel. 1, 382). Ein anderes Symbol der D. auf Münzen u. Weihreliefs (Liste bei M. P. Nilsson, Min. Myc. Religion [1927] 274_2) sind zwei schlanke Amphoren, um die sich häufig zwei Schlangen ringeln; die Gefäße sind gefüllt mit einem Speiseopfer für die Unterirdischen zu denken, die in Schlangengestalt erscheinen, um davon zu genießen.

Wenn ähnlich ein Ei zwischen den Schlangen erscheint (Tod-Wace, Sparta Mus. Cat. [1906] nr. 575; Chapouthier 54), so werden wir nicht an das Ei der Leda, sondern an das Ei im Totenkult denken (M. P. Nilsson: ARW 11 [1908] 538). Diese Züge weisen auf einen häuslichen Kult, u. Nilsson (Rel. 1, 384) faßt die D. geradezu als Hausgeister in Schlangengestalt, hinter der nicht die Seelenvorstellung stehen müsse. Ich glaube aber doch, daß ein Kult verstorbener ‚Himmelskinder' überall zugrunde liegt (merkwürdig Arnob. 4, 25: in Spartanis .. finibus .. conditos in cunis coalitos fratres; bei Clem. Al. protr. 2, 30, 4, der Vorlage des Arnob., steht das heute nicht so, aber es sieht nicht nach bloßer Phantasie aus). Chthonischen Charakter hat auch der Kult des Trophonios zu Lebadeia. Der Bruder tritt stark zurück, erhält aber doch auch sein Opfer, u. bei der Stiftung des Kultes, die bezeichnenderweise durch eine Hungersnot veranlaßt wird, spielen zwei Schlangen eine Rolle (Schol. Aristoph. nub. 508). Erde vom Grab des Amphion u. Zethos bringt Fruchtbarkeit (Paus. 9, 17, 4). Auf als Kinder verstorbene Zwillinge möchte ich einen Kult wie den der Ἄνακτες παῖδες zu Amphissa (Paus. 10, 38, 7) zurückführen; wohl auch die fußhohen Erzbilder von zwei oder drei (es konnten natürlich auch einmal Drillinge sein) derartigen Gestalten, die Paus. bei Brasiai (3, 24, 5) u. auf der Insel Pephnos (3, 26, 3) sah; u. jedenfalls die Terrakotten mit Darstellung eines kindlichen Zwillingspaars, die F. Marx: AM 10 (1885) 81/91 zusammengestellt hat, u. mit denen die von Sternberg aO. 195/200 veröffentlichten Modelle von Zwillingskulthäuschen von der Insel Sachalin zu vergleichen sind. Aus dieser Sphäre läßt sich auch die Verbindung der D. mit einer weiblichen Gestalt ableiten; denn die Mutter der Zwillinge teilt überall Bann oder Verehrung. Im griech. Mythos finden wir die Gestalt der verfolgten Zwillingsmutter (alle anderen Motivierungen sind sekundär) mehrfach; die Kinder sind ihr genommen u. ausgesetzt, wachsen unter Tieren auf u. werden in wunderbarer Weise wiedergefunden: so Tyro, Melanippe, Antiope (Robert 39. 53. 117). Neben den lakonischen D. steht ihre Schwester Helena; auch das kann mit dem allgemeinen Zwillingsglauben zusammenhängen; denn Sternberg aO. 170 berichtet von den Zulus: ‚In der Schlacht muß ein Zwilling der Anführer sein; hat er eine Schwester, so muß sie verschiedene magische Handlungen vornehmen, um den Sieg herabzurufen'; auch Helena half mit ihren Brüdern in Kriegs- u. Seenot (Robert 322f. 326f. 338. 340; vgl. Chapouthier; dazu Ch. Picard, La triade des Dioscures et d'Hélène en Italie: RevÉtLat 17 [1939] 367/90). Die magische Mächtigkeit zugleich mit dem Schicksal des Ausgestoßenseins prädestinierte Zwillinge zu Stadtgründern (Amphion u. Zethos, Romulus u. Remus). Den Dioskuren-Zwilling bezeichnete wohl auch der häufige Stadtgründername Leukippos; entsprechend Hengist u. Horsa. – Die jüngere Vorstellung von Kastor u. Polydeukes, wie sie zuerst in den Kyprien u. in den interpolierten Versen Od. 11, 302/4 erscheint, ist die, daß sie beide je einen Tag lebend ‚bei ihrem Vater Zeus' (Pind. Nem. 10, 55), den andern als Tote zu Therapne unter der Erde weilen oder miteinander abwechseln (Heteremerie [Philo: s. u. Sp. 1129]: Verg. Aen. 6, 121; Lucian. dial. deor. 26). Diese Konstruktion ist offenbar aus dem Kompromiß zwischen einem chthonisch-ortsgebundenen Kult u. der Vorstellung eines himmlischen Zwillingspaares erwachsen, wie sie im Veda u. in den lettischen Volksliedern vorliegt, die wir daher den Einwanderern zuschreiben dürfen wie jenen Kult der einheimischen Bevölkerung. Hier erscheinen die D. nun nicht nur als Besitzer von Pferden (λευκόπωλοι, λεύκιπποι) wie die Aśvin, sondern nach älterer Vorstellung, die auch bei den Aśvin noch durchschimmert, selbst als Pferde (Amphion u. Zethos als λευκὼ πώλω). Die weiblichen Gegenstücke, Kultgenossinnen u. mythischen Gattinnen der Tyndariden sind die Λευκιππίδες, die, wie aus Hesych. s. v. πωλία zu schließen ist, auch ihrerseits πῶλοι genannt wurden. Eine Beziehung zu Sternen dagegen zeigt sich bei den griech. D. erst im 5. Jh. im Zusammenhang mit ihrer besonderen Funktion als Nothelfer auf der See (vgl. Herodt. 8, 122; Cic. div. 1, 34, 75; Plut. Lysand. 12, 18; Hesych. s. v. Διόσκουροι; Eur. Hel. 140). Der homerische Hymnus kennt sie noch nicht. Erst in hellenistischer Zeit werden die Sterne ihr gewöhnliches Symbol. Noch später tritt in unserer Überlieferung eine Identifizierung mit bestimmten Sternen hervor: die mit dem Tierkreiszeichen der Zwillinge erwähnt Arat noch nicht, sie erscheint erst bei PsEratost. catast. 10; Ovid. fast. 5, 693/720 (vgl. Chapouthier 256f), die mit Morgen- u. Abendstern begegnet vollends erst in der Kaiserzeit (vgl. Robert

323). Die Theorie, daß die indogerman. D. ursprünglich Morgen- u. Abendstern waren, findet also an dem griech. Material keine Stütze (Wilamowitz zu Eur. Her. 30; ders., Gl. 1, 233). Viel früher bezeugt ist die Vorstellung, daß das St. Elmsfeuer eine Manifestation der D. ist (vgl. Jaisle 20): schon Alkaios spielt in seinem D.-Hymnus (fr. 78 D.) darauf an, u. Xenophanes hat jedenfalls, um diesen Glauben zu bekämpfen, eine physikalische Erklärung des Phänomens versucht (A 37 Diels). Nilsson meint, daß überhaupt die astrale Beziehung bei den Griechen über das St. Elmsfeuer gegangen ist (Gnomon 12 [1936] 45). Freilich liegt es nahe, die Beziehung zu Morgen- u. Abendstern neben der Heteremerie als Grund anzusehen zu der philosophisch-allegorischen Deutung, nach der die D. die beiden Himmelshemisphären sind (Philo decal. 56 [4, 281 C.-W.]; Sext. adv. math. 9, 37). Diese Deutung aber setzt schon Philolaos voraus, wenn er den D. unter den geometrischen Formen die Halbkreise zuordnet (A 14 Diels). Daraus ergibt sich, daß diese beiden Vorstellungen oder mindestens eine von ihnen älter ist, als die direkten Zeugnisse erkennen lassen. Da der Raum, in dem sich die jeweils untere Hemisphäre befindet, auch als Bereich der Toten galt, wurden die D., die sowohl nach dem wörtlich verstandenen wie nach dem kosmisch gedeuteten Mythos zwischen oben u. unten beständig hin u. her wechseln, als Beispiel der Überwindung des Todes zu einem Bestandteil der Gräbersymbolik des späteren Altertums (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains [Paris 1942] 64/101). Die Aus- und Eingehenden erscheinen auch als Torhüter: H. Kähler, Zwei Sockel eines Triumphbogens: 96. Berl. Winckelmannsprogr. (1936) 5.

IV. Wirken. Wie andere Heroen erscheinen die D. als Helfer im Kampf (P. v. d. Mühll, Der große Aias [1930] 25/8). Wenn die Spartaner zu Felde zogen, wurden die Tyndariden als ἐπίκλητοι mitziehend gedacht (Herodt. 5, 75), wie vor der Schlacht bei Salamis die Aiakiden von Salamis u. Aigina feierlich herbeigerufen wurden (Herodt. 8, 64). Wie hier ein Schiff nach Aigina gesandt wird, um die Heroen einzuholen, so werden vor der Schlacht an der Sagra den Gesandten der epizephyrischen Lokrer die D. von Sparta als σύμμαχοι in die Heimat mitgegeben; das wird bewerkstelligt, indem ihnen auf dem Schiff eine Lagerstatt bereitet wird; man sieht, wie wenig die D. in der Vorstellung der Dorier damals noch über die See sich zu bewegen gewohnt waren (anders Wilamowitz, Gl. 2, 350_2). Auf weißen Rossen sieht man sie am Kampf teilnehmen. Die Wunden, die ein Heros schlägt, kann nur er selbst heilen: ein Beispiel dafür wird aus der Schlacht an der Sagra in zwei Versionen berichtet. Nach der einen wird ein von einem unsichtbaren Mitkämpfenden verwundeter Krotoniate zur Heilung an Aias gewiesen (Konon 18; Paus. 3, 19, 12f), nach der andern der Feldherr Phormion nach Sparta geschickt, wo ein Jüngling ihn zum Mahle lädt u. mit Rost von einer Speerspitze seine Wunde heilt (Theopomp: FGrHist 115 F 392). Von der Mühll aO. 29 vermutet sehr einleuchtend im Glauben der opuntischen Lokrer ebenso wie hinter den Αἴαντε des Epos ein dioskurenhaftes Helferpaar (Αἴαντε = Aias u. sein Bruder, vgl. Castores, unten Sp. 1133). Eine Besonderheit der D. ist es, daß sie, wie sie zum Sieg verhelfen, so die Siegeskunde mit wunderbarer Schnelligkeit heimbringen (Cic. nat. deor. 2, 26; Suet. Nero 1). Wie im Krieg so verleihen sie auch im Wettkampf Glück u. Sieg; im Mythos erscheinen sie als Vorbild der Athleten (Kastor ἱππόδαμος; Polyd. πὺξ ἀγαθός bei Homer; Teilnehmer an den Leichenspielen für Pelias: Robert 37; Polydeukes' Faustkampf mit Amykos ebd. 842; Wettläufer: Callim. hymn. 5, 24; die Aktorionen im Wagenrennen unüberwindlich: Il. 23, 538/42). Als Ἀφετήριοι ‚Startgötter' standen sie an der Rennbahn zu Sparta (Paus. 3, 14, 7), ähnlich in Olympia (Paus. 5, 15, 5); ein ihnen geweihter Diskos: IG 9, 1, 649 (6. Jh.), vgl. IG 4, 561; Chapouthier 205f; E. Petersen: RM 15 (1900) 29/35. Mit der kriegerischen Potenz verbinden die D. die des Heilens wie andere Heroen, die auch oft paarweise auftreten (Podaleirios u. Machaon u. a., vgl. Eitrem 92f). So finden wir in Epidauros Kult der Ἄνακες (IG 4, 1 ed. min. 742, 17. 480). Ein Heiligtum der D. ἐν ᾧ καὶ λύσις τῶν παθῶν τοῖς ἀνθρώποις ἐγίνετο bestand seit alters in Byzanz (Hesych. Miles. 15). Daß dabei Inkubation geübt wurde, hat L. Deubner erschlossen (s. unten Sp. 1135); so auch im Heiligtum des Trophonios zu Lebadeia, neben dem sein Bruder Agamedes steht, der die Heilkunst im Namen trägt (so H. Usener, Götternamen [1896] 160/3). Ärzte sind auch die indischen D. (L. Myriantheus, Die Aśvins [1876] 112f). Sie geben besonders Fruchtbarkeit in der Ehe; dasselbe läßt sich

für die griech. D. daraus erschließen, daß ihre Heiligtümer in Sparta u. Argos neben denen der Eileithyia lagen (Wide 199); IG 14, 205 nennt sie neben Καλλιγένεια,, u. sie sind es wohl auch, die IG 5, 1, 1445 als Καλοί neben Eileithyia erscheinen (Wilamowitz, Gl. 1, 99). Eine Marmorgruppe aus Sparta (F. Marx: AM 10 [1885] 177ff; H. v. Prott: ebd. 29 [1904] 16) stellt die Entbindung einer Frau oder Göttin mit dem Beistand zweier Knaben dar, ähnlich eine Gruppe des 8./7. Jh. bei R. Dawkins, The sanctuary of the Artemis Orthia (Lond. 1929) 50. Damit mag zusammenhängen, daß sie in Sparta eine Priesterin haben (IG 5, 1, 602) u. daß der Schwur bei Kastor (nach Varro b. Gell. 11, 6, 5 ursprünglich auch bei Pollux) in Rom den Frauen vorbehalten war, worin Altheim 38f (s. u. Sp. 1133) das Ursprüngliche auch für Sparta vermutet. Neben diesen Zügen eines von bestimmter Örtlichkeit ausgehenden Wirkens erscheinen die D. aber auch als Fahrende, wie sie ja auch zu Pferd mit Hut u. kurzem Mantel dargestellt werden. Man erzählte von ihrer Einkehr bei Pamphaes in Argos (Pind. Nem. 10, 49), bei Phormion in Sparta (Paus. 3, 16, 3), bei Euphorion in Arkadien, ‚der von da an alle Menschen gastlich aufnahm‘ (Herodt. 6, 127 3), wie auch in Pherae ein πανδοκεῖον beim D.heiligtum lag (Demosth. 19, 158). Als fremde Jünglinge erscheinend retten sie dem Dichter Simonides das Leben (Robert 325). In dieser ihrer Eigenschaft als göttliche Ξένοι werden sie durch das Fest der Theoxenia gefeiert (F. Deneken, De Theoxeniis [1881]; L. Weniger: ARW 22 [1923/24] 39/41). Als Retter aus Seenot, u. wohl auch im St. Elmsfeuer, erscheinen die göttlichen Zwillinge auf altnordischen Denkmälern schon um 1000 vC. (H. Naumann: BonnJb 150 [1950] 91); bei den Griechen tritt diese Funktion zuerst im überseeischen Kolonialland hervor, bei Ioniern (Hom. hymn. 32) wie Aiolern (Alc. hymn. 78 D.). Vom 5. Jh. ab tritt diese Seite ihres Wirkens in den Vordergrund (Hauptstellen: Herodt. 2, 43; 8, 122; Eur. El. 990/3. 1241f. 1347/55; id. Hel. 504/5. 1663/5; id. Or. 1635/7. 1689f; Isocr. Helene 61; Plat. Euthyd. 293a; Theocr. 22, 6/22; IG 14, 2461 aus Massalia, 3. Jh.; weiteres bei Jaisle). In dieser Eigenschaft erscheinen sie als Sterne (bezeichnend Theocr. aO. 20/2) u. St. Elmsfeuer u. verschmelzen allmählich mit den Kabiren von Samothrake (vgl. Chapouthier 180/3).

V. Die D. in Rom. Nach Italien kamen die D. einerseits durch die Griechen (nach Ch. Picard: RevÉtLat 17 [1939] 368/71 auch durch die Etrusker aus Kleinasien), anderseits mit den Illyriern von Norden (F. Altheim, Epochen der röm. Geschichte 1 [1934] 49f; sicher hat es auch bodenständige Zwillingskulte gegeben; über die sizilischen Paliken s. Bloch: Roscher, Lex. 3, 1, 1281/95). In den Griechenstädten Siziliens u. Italiens finden wir vielfach D.kult (s. Bethe 1104; Picard aO. 374/85); in Neapel gehörte er zu den aus Kyme übernommenen Hauptkulten (Stat. silv. 4, 8, 45/53). Von da griff er auf italische Städte über: so finden wir ihn u. a. in Capua, Cora, Ardea, Tusculum (Wissowa, Rel. 269). Der Kastortempel am Forum Romanum wurde nach der annalistischen Überlieferung 484 vC. geweiht (Liv. 2, 42, 5) auf Grund eines Gelübdes, das der Diktator A. Postumius in der Schlacht am See Regillus abgelegt hatte (iJ. 499, Liv. 2, 20, 2). Die spätere Legende erzählt von dem wunderbaren Eingreifen der D. in den Kampf u. von ihrer Erscheinung als Siegesboten an der Stelle ihres späteren Kultes in Rom u. knüpft daran die Stiftung eines jährlichen Opfers an sie mit festlichem Aufzug der Ritterschaft, als deren Patrone sie erscheinen (Dionys. Hal. 6, 13; St. Weinstock: PW 6 A, 2178f). Während man früher in dieser Tempelstiftung die Einführung des Kultes in Rom sah u. ihn aus Tusculum herleitete (eben als die Götter ihrer Feinde hätten die Römer die D. zu gewinnen gesucht, wovon die Überlieferung aber schweigt), hat F. Altheim (Griech. Götter im alten Rom = RVV 22, 1 [1930] 4/39; Röm. Rel. Gesch. 2 [1932] 30/2) eine neue Theorie aufgestellt, nach der der D.kult aus Ardea in etruskischer Form bereits in den ersten Jahrzehnten des 6. Jh. eingeführt wurde. Er geht von dem Namen der Quellnymphe Iuturna aus, deren lacus auf dem Forum neben dem Kastortempel liegt u. in jener Legende eine Rolle spielt. Er leitet Iuturna von einem italisch-etruskischen Mischwort *(d)iūtur ‚Sohn des Juppiter‘ = Dioskur ab u. deutet sie als ‚die zu den D. gehörende‘. Die genaueste Analogie bietet die Quelle Polydeukeia (s. o. Sp. 1126, weiteres b. Altheim). Iuturna aber ist eigentlich nahe dem Numicus zu Hause (Serv. zu Aen. 12, 139); bei Vergil ist sie Schwester des Rutulerkönigs Turnus; für Ardea aber erschließt Altheim hohes Alter des D.kultes. Auffallend muß jedoch bei dieser

Annahme erscheinen, daß die Römer zwar den Namen Iuturna, aber nicht den dazugehörigen der Zwillinge *(d)iūtur rezipiert hätten, oder, wenn man das mit ihrer Abneigung gegen genealogische Verknüpfung der Götter erklären will, daß kein anderer Paarname dafür aufkam (K. Meister, Lat.-griech. Eigennamen [1916] 113/27). Denn der Tempel am Forum heißt bis zum Ende der Republik nur aedes Castoris (dagegen sagt Cic. div. 1, 98, wo er von Tusculum spricht: Castoris et Pollucis aedes, s. G. D. Hadzsits: Class. Studies in honor of J. C. Rolfe [Philadelphia 1931] 101/14); für beide Brüder braucht man Umschreibungen wie Catull. 4, 27; Hor. iamb. 17, 42f. Erst in der Kaiserzeit wird als Notbehelf der Plural Castores gebildet. Das spricht doch sehr dafür, daß Kastor zuerst allein nach Rom kam (Bethe §3), auf welchem Wege immer, letzten Endes gewiß aus Sparta, wo man wie in Rom bei ihm schwor (Altheim, Griech. Götter 17/21. 37/9). Davon bleibt unberührt die Datierung der Einführung des Kultes, die darauf beruht, daß die D. nicht zu den auf Grund der sibyllinischen Bücher eingeführten Griechengöttern gehören, für die die Xviri sacris faciundis zuständig waren, u. daß sie anderseits in dem ältesten Festkalender noch nicht vorhanden sind. – Der Wirkungsbereich der D. in Rom umfaßte außer der Patronanz über die Ritterschaft, an die sich ihre Bedeutung für den Circus anschloß (Wissowa, Rel. 270), das Heilwesen (s. u. Sp. 1135); als Götter der Seefahrt hatten sie einen lang sich erhaltenden Kult in Ostia, in dem ihnen jährliche Spiele von Rom aus durch den Stadtprätor gefeiert wurden. Zu den D. im Kaiserkult K. Scott: ClassPhil 25 (1930) 155/61. 379/80. Auf einem neugefundenen Mosaik in Trier erscheinen zwischen ‚Agamemnon' (l. Tyndareos) und ‚Lyda' (Leda) unter dem Adler ‚Iobis' (nach Grégoire ist es vielmehr ein Schwan) als Embryonen in einem Ei dargestellt ‚Castor', ‚Polus' und ‚Aelena' (H. Eiden: TriererZs 19 [1950] 62; zur Deutung K. Parlasca: ebd. 20 [1951] 109/25; H. Grégoire: NouvClio 5 [1953] 452/6).

B. Christlich. Der so vielfach im Boden verwurzelte, so mannigfachen Nöten begegnende Glaube an ein göttliches Nothelferpaar gehörte bis in das späteste Altertum zu den volkstümlichen u. lebendigen Vorstellungen des Heidentums. Bezeichnend, daß noch Papst Gelasius I am Ende des 5. Jh. schreiben kann: Castores vestri a quorum cultu desistere noluistis (adv. Androm. c. Lupercalia 8 [603 Thiel]); vgl. auch das Elfenbeinrelief in Triest, Museo Civico, vom Anfang 6. Jahrh., das im oberen Mittelfeld die Begegnung der Dioskuren zeigt, die sich umarmen (F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike [1952] nr. 82). Die Kirche nahm in gewohnter Weise zweierlei Stellung: einerseits polemisch, anderseits indem sie die unausrottbaren Zwillinge als Märtyrer u. Heilige einkleidete. Im ersten Sinne knüpft man an die von der Philosophie geübte Kritik an (Geffcken, Apol. 225): es wird vor allem hervorgehoben, daß die D. gestorben u. begraben seien (Athenag. leg. 29; Arnob. adv. nat. 4, 25; Firm. Mat. err. 12, 8); man beruft sich auf Homer gegen die Fabeleien der Späteren (Clem. Al. protr. 2, 30, 4; Minuc. Fel. 22, 7; Lact. inst. 1, 10, 5), durch die die D. doch erst erscheinen als omnium mortalium miserrimi, quibus semel mori non licet (Lact. aO.). Moralisch ist gegen sie nicht viel einzuwenden, höchstens der Brautraub (Tatian. ad Gr. 10; Lact. aO.), ja Ennod. ep. 1, 9 zitiert sie sogar als Beispiel für Freundestreue. Meist wird der heidnischen Polemik gegen den Christusglauben gegenüber der Heroenbegriff kritisiert (Iustin. apol. 1, 21; Orig. c. Cels. 3, 22; Clem. Al. protr. 2, 26, 8; Arnob. adv. nat. 1, 36; 2, 70; cf. 4, 15; Lact. inst. 1, 15, 26; 2, 7, 9); manchmal auf das Ausbleiben ihrer Hilfe hingewiesen (Gelas. aO.). – Die himmlischen Zwillinge in christlichen Heiligen wiederzufinden, hat sich besonders J. R. Harris angelegen sein lassen; sein Verdienst liegt darin, daß er das Phänomen des Dioskurismus in seiner Allgemeinheit u. geschichtlichen Persistenz erfaßt hat, wenn er es auch manchmal an historischer Kritik fehlen läßt. Wir beschränken uns hier auf die Fälle, in denen ein bezeugter oder mit Sicherheit zu erschließender Kult der griech.-röm. D. in christlicher Heiligenverehrung sich fortsetzt. In Neapel ist die Kirche S. Paolo Maggiore, die den Aposteln Petrus u. Paulus geweiht ist, in den Tempel der D. hineingebaut (F. Duhn: SbH 1910, 1). Die beiden Apostelfürsten, die durch die Gemeinsamkeit ihres in Rom sich erfüllenden Schicksals (u. wohl auch durch den gleichen Anlaut ihres Namens) sich zu einem Paar zusammenschlossen, waren geeignet, die D. als Schützer der Seefahrt zu ersetzen; hatten sie doch selbst Seereisen gemacht, wobei Paulus sich sogar als Retter in Seenot bewährt

hatte, während Petrus' Erlebnis auf dem See Genezareth an die Epiphanie der D. auf dem Wasser erinnern mochte. Vielleicht sah man auch einen Hinweis darin, daß das Schiff, das Paulus nach Italien brachte, das Abzeichen der D. führte (Act. 28, 11; Dölger, ACh 6 [1950] 274/80). Im Volksglauben Neapels waren die beiden Apostel als Wettermacher (der eine öffnet, der andere schließt die Himmelsschleusen) jedenfalls die Nachfolger der D. (Jaisle 38/40). In Rom selbst nennt Papst Damasus I in einer Inschrift, die sich in der Gruft unter S. Sebastiano an der Via Appia befand, die beiden Apostel nova sidera, wohl mit Beziehung auf die D. (epigr. ed. Ihm nr. 26, ed. Ferrua nr. 20; E. Caspar, Gesch. d. Papsttums 1 [1930] 252). Ein zweites Heiligenpaar, das an die Stelle der D. getreten ist, sind die hl. Ärzte Kosmas u. Damian. Zwar daß sie, wie L. Deubner (De incubatione [1900] 68/79; Kosmas u. Damian [1907] 38/83) annahm, geradezu geschaffen wurden, um den Kult der D. in Byzanz abzulösen, war schon der Namen wegen unwahrscheinlich, die nach P. Maas (ByzZ 17 [1908] 606f) nach Syrien weisen; Deubners Annahme ist widerlegt durch den Nachweis einer älteren syrischen Fassung der Legende (W. Weih, Die syr. Kosmas- u. Damianlegende, Progr. Schweinfurt [1910], anerkannt von Deubner: PhW [1910] 1286; vgl. auch H. Delehaye: AnalBoll 27 [1908] 224). Aber davon bleibt unberührt, daß sie in Byzanz u. Rom das Erbe der D. angetreten haben. Das zeigt für Byzanz unwiderleglich die Erzählung, wie ein heidn. Kranker ihr Heiligtum zum Zwecke der Inkubation aufsucht, im Wahne, es mit Kastor u. Polydeukes zu tun zu haben, u. von den ihm im Traume erscheinenden Heiligen erst darüber zurechtgewiesen wird (Deubner, Kosm. u. Dam. 113/7; E. Rupprecht, Cosmae et Damiani vita [1935] 54/6). Dazu kommen einzelne Züge ihres Bildes, wie daß sie einer vom Teufel bedrängten Frau als Reiter erscheinen (Deubn. 95; Rupprecht 14) u. mit Fackeln in den Händen (wie die D. auf späten Denkmälern, wo sie als Morgen- u. Abendstern dargestellt sind) ein Schiff retten (Deubner 203). Für Rom hat Deubner die Übung der Inkubation im D.-Heiligtum aus dem Schol. zu Persius 2, 56 erschlossen (incub. 79; Kosm. u. Dam. 56); die Fortdauer dieses Brauches in der Kirche der hl. Kosmas u. Damian bezeugen die ASS Sept. 7, 461, 187. Die Kirche ist unter Felix IV an der Sacra Via im Anschluß an den herkömmlich als templum divi Romuli (des Sohnes des Maxentius) bezeichneten Rundbau über einem zweiten antiken Gebäude errichtet, in dem man neuerdings den von Augustus erneuerten Tempel der Staatspenaten erkannt hat (Ph. Whitehead: AmJArch 31 [1927] 1/18). Das wird auch durch die Nachfolge von Kosmas u. Damian bestätigt; denn die penates publici p. R. Quiritium waren in diesem Tempel im Typus der D. dargestellt (Wissowa, Rel. 165); diese Gestalten waren also maßgebend für die Verehrung von Kosmas u. Damian an dieser Stelle. – Aus einem dioskurenartigen Drillingskult in Kappadokien sind offenbar die Heiligen Speusippos, Elasippos u. Melesippos erwachsen. Darauf weisen schon die Namen hin, u. die Legende bestätigt es (H. Grégoire, Saints jumeaux et dieux cavaliers [Par. 1905]). Die Heiligen sind Drillinge, als Sklaven auf einem Gestüt ausgezeichnete Rosselenker; daß sie als Kinder geschildert werden, paßt schlecht dazu, aber um so besser in die D.sphäre. Melesippos träumt von einem König, der sie mit Wehrgehenk u. Chlamys als Krieger einkleidet u. ihnen unsterbliche Rosse verheißt. Als weibliche Gestalt steht neben ihnen ihre Großmutter Neonilla, die als Ärztin gerühmt wird, wie ja auch Helena als heilkundig erscheint. Die Dreizahl erklärt Grégoire aus einer Fusion der D. mit einem einheimischen Reitergott. Daß wirklich ein Kult der D. am Schauplatz des Martyriums bestanden hat, läßt sich aus einem Zug der Legende noch erschließen. Die Heiligen nehmen in einem ländlichen Heiligtum der Nemesis bei deren Feste als Jockeys an einem Pferderennen teil (Grégoire aO. 10. 17/20; vgl. 14. 16). Nemesis gehörte im späteren Altertum ebenso wie die D. zu den Gottheiten der Rennbahn; wenn auch eine Verknüpfung ihres Kultes nirgends ausdrücklich bezeugt ist, so werden wir doch annehmen dürfen, daß ein Nemesisheiligtum in Verbindung mit einer Rennbahn inmitten eines pferdezüchtenden Landes zugleich auch eine Stätte des D.kultes war. Das rituelle Mahl, bei dem sich die Bekehrung der Heiligen abspielt, erinnert an die Theoxenien, u. auf uralte Vorstellungen aus dem Totenkult weist es, wenn sie scheidend mahnen, bei den Brosamen, die vom Tische fallen, ihrer zu gedenken. – Aber auch mit ihren eigenen Namen sind Kastor u. Polydeukes unter die Heiligen gekommen. Die bloßen Namen reichen freilich nicht aus, um eine solche Behauptung zu

rechtfertigen; denn sie waren im späten Altertum häufige Personennamen u. begegnen als solche auch unter den Heiligen (zB. Castor, Bischof v. Apt); es müssen noch bezeichnende Züge der D. in der Legende der Heiligen dazutreten, u. selbst dann ist es natürlich denkbar, daß auf Grund des Namens einer geschichtlichen Persönlichkeit diese legendären Züge angeheftet wurden. So weist das einzige Wunder, das vom hl. Castor von Koblenz berichtet wird, er habe ein Salzschiff auf der Mosel zur Strafe für eine verweigerte Gabe erst sinken lassen u. dann wieder flott gemacht, unverkennbar auf den alten Seefahrergott (ASS Febr. 12, 662/5; Jaisle 40/3). Auch ähnlich klingende Namen sind verdächtig: Castus, Castulus, Castrensis. Der letztgenannte ist Patron der Seeleute; er wird in der Gegend von Capua verehrt, wo bedeutender D.kult war; in einer Höhle bei Calvi ist er zusammen mit einem Priscus dargestellt (Delehaye, Orig. 351). Vom hl. Polyeuktos berichtet Gregor v. Tours (glor. mart. 103), daß er in Kpel als Rächer des Meineids galt. Das erinnert an die Funktion der D. als Schwurgötter u. besonders an Eur. El. 1355. Harris (Diosc. 57) vermutet, daß man, um einen Schwur bei Polydeukes seines heidnischen Charakters zu entkleiden, einen hl. Polyeuktos substituiert habe. Die Legende bezeichnet Polyeuktos als Soldaten u. schildert die unzertrennliche Freundschaft, die ihn mit einem christl. Kameraden verband; wie Polydeukes nicht ohne den Bruder unsterblich sein, so will Nearchos nicht ohne den Freund die Märtyrerkrone erwerben. Christus erscheint dem Polyeuktos im Traum u. verleiht ihm eine prächtige Chlamys u. ein geflügeltes Roß; einen ganz entsprechenden Zug haben wir in der Legende der kappadokischen Drillinge gefunden. Sehr bezeichnend ist auch, daß Polyeuktos gegen Unfruchtbarkeit hilft (ASS Febr. 2, 650, 2), was nicht bloß auf die allgemeine Heilkraft der D., sondern auf ihre spezielle Beziehung zu den weiblichen Funktionen (s. o. Sp. 1130f) weist. Die Verehrung des Polyeuktos war besonders lebhaft auch im Frankenreich; beim Abschluß von Verträgen pflegte er als Zeuge angerufen zu werden (Greg. Tur. hist. Franc. 7, 6) ganz wie die Nāsatyā im Vertrag von Boghazköi. Die ASS setzen Polyeukt auf denselben Tag wie Kastor von Koblenz (13. Febr.); noch ein weiterer Heiliger dieses Tages scheint ein Schößling aus derselben Wurzel: der spanische Märtyrer Polycetus, dessen Legende verschollen ist, der aber in einem Hymnus als pugil sacer gefeiert wird, worin der πὺξ ἀγαθὸς Πολυδεύκης nachklingt (ASS aO.; Jaisle 50/1).

E. Bethe, Art. Dioskuren: PW 5, 1, 1087/1123. – F. Chapouthier, Les Dioscures au service d'une déesse (Paris 1935). – S. Eitrem, Die göttlichen Zwillinge (Christian. 1902). – J. R. Harris, The Dioscuri in the Christian legends (Lond. 1903); The cult of the heavenly twins (Cambr. 1906); Boanerges (Cambr. 1913). – K. Jaisle, Die D. als Retter zur See bei Griechen u. Römern u. ihr Fortleben in den christl. Legenden, Diss. Tübingen (1907). – A. H. Krappe, Mythologie universelle (Paris 1930) 53/100. – M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. 1 (1941) 380/5. – C. Robert, Griech. Heldensage 1 (1920). – S. Wide, Lakonische Kulte (1893) 304/25. – Wilamowitz, Gl. 1, 229/34.

W. Kraus.

Diospyros s. Ebenholz.

Diptychon.

Das Adjektiv δίπτυχος (von δίς, zweimal, u. πτύσσω, falten) kann mit jedem zweiteiligen, zusammenklappbaren Gegenstand verbunden werden (Tafeln, Blätter, Spiegel, Ohrringe usw.). Den Namen D. erhielten besonders zusammenklappbare, durch Gelenke verbundene rechteckige Tafeln aus Holz (Stein), Elfenbein oder edlem Metall für Schulzwecke, Rechnungen, Dichterkonzepte u. Notizen aller Art. Die Tafeln hatten innen oft erhöhte Ränder zum Schutz der Schrift; die vertiefte Innenfläche war mit weißem oder gefärbtem Wachs oder Gips (λεύκωμα) überzogen, um die mit dem stilus eingeritzte Schrift besser lesbar zu machen. Die erhaltenen Stücke zeigen, daß man schon ziemlich früh auch mit Tinte auf das blanke Holz oder die Gipsschicht geschrieben hat (vgl. W. Schubart, Das Buch bei den Griechen u. Römern [1921] 23). Auch drei u. mehr Tafeln konnten so verbunden werden (Triptychon, Pentaptychon, Polyptychon). Das Berliner Museum besaß ein solches ‚Heft' aus neun zusammengefügten Schultafeln (G. Plaumann: Amtliche Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen [1912/13] 210ff). Aus dieser Anhäufung von Tafeln ist der Kodex entstanden (*Buch I).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Die älteste Erwähnung eines geschriebenen Briefes

finden wir bei Homer: γράψας ἐν πίνακι πτυκτῷ θυμοφθόρα πολλά (Il. 6, 168; wohl Holztafeln). Herodot bezeichnet den Geheimbrief des Demarat an die Spartaner als δελτίον δίπτυχον (7, 239). Nicht eindeutig sind die δέλτου μὲν οἵδε πολύθυροι διαπτυχαί (Eurip. Iph. Taur. 727) u. die γραμμάτων διαπτυχάς (ebd. 793). Es kann sich um mehrfach zusammengelegte Papyrusblätter handeln; aber die erste Stelle läßt doch eher an Holztafeln denken. In der älteren Zeit wird δίπτυχος nur adjektivisch verwendet. Daher können mit allen Bezeichnungen für ‚Tafel' D. gemeint sein (δέλτος, δελτίον, πίναξ, πινάκιον, σανίς, πλάκες, πύξινον u. a.). Zugrunde liegt die Vorstellung des Zusammenfaltens, die auf festes Material, Pergament- u. Papyrusblätter anwendbar ist. Bei den verwandten mit δίθυρος gebildeten Bezeichnungen hat man an aufklappbare Türflügel zu denken, die Homer schon bekannt waren. Vgl. hierzu Eurip. Iph. Taur. 727; Liban. or. 51, 11 (4, 12 F.); ep. 1021, 1 (11, 149 F.); Menand. Com. misog. fr. 278 Körte-Th. – Daß auch Urkunden die Form von D. haben konnten, zeigt BGU 326 (2, 15), 2. Jh. vC., Klapptafel mit Soldatentestament. – Für die Verwendung von D. im heidn. Kult haben wir keine sicheren Beweise. H. Graeven erwähnt aus Tempeln stammende D. mit Aufzeichnungen von Kultbeiträgen. Die von ihm angeführten Belege stammen wohl aus dem Tempelschutt. Aber es läßt sich weder beweisen, daß diese D. aus der Tempelverwaltung kommen, noch daß es sich um Kultbeiträge handelt (H. Graeven: RM 28 [1913] 198/304). Wir kennen bis heute weder eine literarische Nachricht, noch ein archäologisches Zeugnis dafür, daß D. im heidn. Kult eine Rolle spielten. Es kann aber im griech. Altertum sehr wohl Praktiken gegeben haben, die vielleicht auf den christl. Gebrauch der D. eingewirkt haben. So erwähnt Artemidor (onir. 1, 4 Hercher) einen Schuldigen, der sich aufhängte, um der Strafe zu entgehen: ‚Diese allein nennen die Teilnehmer an Totenmahlen nicht mit Namen.' Hier ist vorausgesetzt, daß beim Gedächtnismahl die Namen der Toten laut ausgerufen wurden. Zum Unterschied von dem Brauch, den Namen des Bestatteten ins Grab nachzurufen (vgl. E. Rhode, Psyche 1, 65; 2, 346), könnte die Namensnennung beim Gedächtnismahl ein Ausdruck der lebendigen Gegenwart oder eine Art Hilfe bedeuten. Da aber weitere Nachrichten fehlen, bleibt der Sinn dieses Brauches ungewiß. Interessant ist es immerhin, daß die Selbstmörder beim Totenmahl, das Artemidor voraussetzt, nicht genannt wurden. Wie weit dieses ‚Gesetz' Geltung hatte, läßt sich nicht sagen. – Wichtiger scheint der Vergleich der christlichen D. mit den Mitgliederlisten der griechischen Vereine zu sein, obwohl diese nirgends D. genannt werden. Diese Listen hatten zumeist einen religiösen Sinn. Sie wurden am Altar oder Heiligtum der Gottheit angeheftet. Die Aufnahme in den Verein umfaßte die offizielle Anmeldung, die Prüfung, die Erlegung des Eintrittsgeldes, die Eintragung in die Mitgliederliste u. die Ausstellung der Mitgliedskarte. Die Eintragung in die Liste war religiöse Pflicht u. wurde vom Priester vermittelt u. besorgt (vgl. F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909] 277/281). Solche Listen sind in Bruchstücken erhalten (außer den Beispielen bei Poland vgl. M. San Nicolò, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer u. Römer [1913] 34). Es gab solche Listen für lebende Mitglieder, Ehrenmitglieder, verstorbene Mitglieder, Wohltäter. Auf manchen Bruchstücken sind auch Namen zum Ausdruck des Ausschlusses aus dem Verein nachträglich getilgt. Die christlichen D. sind Ausdruck der communio oder der Fürbitte; die griechische Vereinsliste ist nur Symbol der übertragenen Rechte u. Pflichten. Das technische Verfahren bei beiden zeigt aber so viel Ähnlichkeit, daß eine eigene Untersuchung erwünscht wäre.

II. Römisch. D. ist auch bei den Römern die Bezeichnung kleiner Tafeln für Aufzeichnungen aller Art (tabula, tabella, pugillar, pugillares u. a.). ‚Ante chartae et membranarum usum in dolatis ex ligno codicellis epistolarum colloquia scribebantur' (Isid. etym. 6, 8; vgl. Hieron. ep. 8, 1 [CSEL 54, 32]). Festus s. v. tabellis (490f L.): pro chartis utebantur antiqui, quibus ultro citro sive privatim sive publice opus erat, certiores absentes faciebant. Briefe in D.form bezeugt Schol. Iuvenal. 9, 35: quamvis blandis te epistulis et diptychis sollicitet. Ein ‚Stenogrammheft' meint Ausonius (epigr. 146) mit dem ‚bipatens pugillar', das an das Bild von den sich öffnenden Türflügeln erinnert. Daß die Bezeichnungen diptychi, triptychi, triplices, quinquiplices usw. geläufig waren, ersehen wir aus Martial. 14, 3ff. Die latein. Bezeichnung für das D. war tabellae duplices. Auson. rem. 667: manibus duplices cecidere tabellae (D. mit der Anklage). Sueton. Aug.

27, 4: praetorem in officio salutationis tabellas duplices veste tectas tenentem. Aber das Fremdwort ‚diptychum' hat sich durchgesetzt. Augustin verwendet das Deminutivum diptychium: c. Faust. 15, 4 (CSEL 25, 421, 10; 422, 13, 22) u. 15, 6 (428, 18). – Die Verwendung von Prunk-D. im Staats- u. Gesellschaftsleben der östlichen u. westlichen Reichshälfte ist seit dem Ende des 4. Jh. nachweisbar. Diese D. bestanden aus zwei durch Scharnier verbundene Tafeln aus Elfenbein oder edlem Metall. Die Vorderseite trug wohl ursprünglich ein von einfachen Ornamenten umgebenes Bildnis; die Innenseiten waren blank. Anscheinend wurden diese D. auf Vorrat hergestellt, so daß vor der Verschenkung nur der Name eingetragen werden mußte (vgl. Capps: ArtBull 10 [1927] 61f). Das Luxusgesetz von 384 (Cod. Theod. 15, 9, 1) bestimmte, daß nur die Konsular-D. von Elfenbein sein dürfen; die Beamten anderer Rangstufen müssen sich mit anderem Material begnügen (vgl. E. Weigand: JbInst 52 [1937] 121/138). Aber das Gesetz scheint zunächst nicht beachtet worden zu sein (Delbrueck S. 68). Solche D. verschenkten Kaiser, Jahreskonsuln, Quaestoren, Vicarii Urbis Romae, Tribuni u. Notarii bei ihrem Amtsantritt oder zum Jahreswechsel, anscheinend auch Priester (Delbrueck nr. 54 u. 57). Wenn Joh. Chrysost. daran erinnert, daß die Kaiser ihren Beamten goldene Tafeln als σύμβολον τῆς ἀρχῆς (PG 56, 110) überreichen, können wir daraus wohl den ursprünglichen Sinn der Schenkung ersehen. Später ist das Prunk-D. mehr u. mehr ein konventionelles Geschenk geworden. Die ‚calculi eburnei' mit der Liste der Prokonsuln (PsProsper Aqu. lib. de promiss. 5, 14 [PL 51, 855]) u. die römischen ‚libri elephantini' mit den auf den Kaiser bezüglichen Protokollen der Senatssitzungen (Hist. Aug. Tac. 8) beweisen, daß auch besonders wichtige amtliche Texte auf Prunk-D. geschrieben wurden. Ja, einige Hinweise (Mart. 14, 5; Plut. Anton. 58; August. ep. 15) zeigen, daß gelegentlich Prunk-D. auch für Privatbriefe verwendet wurden. Über die Entwicklung der künstlerischen Ausschmückung vgl. *Elfenbein. Die Beschriftung dieser D. war anfangs recht kurz u. wurde immer mehr erweitert. Zwei D. des Areobindus (Delbrueck nr. 13 u. 14) tragen nur das Monogramm des Konsuls. Andere frühe Beispiele zeigen Namen u. Titulatur. So ist auf dem D. des Asturius von 449 (Delbrueck nr. 4) auf Verso zu lesen: Fl(avius) Asturius V(ir) Cl(arissimus) et in(lustris) Com(es) ex; auf Recto: Mag(istro) utriusq(ue) Mil(itiae) Cons(ul) Ord(inarius). Bei den späteren D. werden die Namen immer länger u. bringen schließlich den ganzen Stammbaum des Konsuls (Delbrueck S. 16). Es scheint, daß zunächst die Innenseiten der D. mit einer Wachsschicht überzogen wurden, in die die Inschrift eingeritzt wurde. Spätere Beispiele zeigen, daß die Schrift in das Ornament einbezogen u. in das Elfenbein eingeschnitten wurde. Bei umfangreicheren Texten wird man wohl ein Pergamentblatt eingelegt haben. Antike Vorschriften über die Beschriftung sind nicht bekannt. Eine Anzahl solcher Prunk-D. sind uns dadurch erhalten geblieben, daß sie später in kirchlichen Gebrauch übernommen wurden. Dabei haben sie durchweg Veränderungen erfahren. Zum Teil wurden sie an den Rändern beschnitten oder gar zerteilt, besonders wenn sie als Buchdeckel Verwendung fanden. Manchmal wurden die Figuren leicht verändert u. als christl. Heilige gedeutet. Vor allem boten die Innenflächen Raum für kirchliche Texte, die bisweilen eingeschnitten (Delbrueck nr. 17), meist aber mit Tinte auf das Elfenbein geschrieben wurden. Ob dabei eine frühere Schrift getilgt wurde, läßt sich bei den erhaltenen D. nicht feststellen. Die erhaltenen Texte zeigen die verschiedene Verwendung der alten D. in der Liturgie: Memento vivorum (Delbrueck nr. 7. 16. 20); Memento mortuorum (nr. 16. 48. 68); Bischofslisten (nr. 21. 42. 64. 71); Festkalender (nr. 9); Litanei, Kyrie u. Gloria, Antiphonar mit Noten (nr. 27. 31. 43); Evangelienperikope (nr. 33).

III. Jüdisch. Für das ältere Judentum ist die Schriftrolle so charakteristisch, daß der Gebrauch von D. kaum zu erwarten ist. Über Schreibmaterialien vgl. L. Koep: oben Bd. 2, 667f. Die Verwendung von Steintafeln, Holz u. Papyrusblättern läßt immerhin an D.form denken, wenn auch die Belege fehlen. Im AT scheinen zwei Stellen auf D. hinzuweisen. Jer. 36, 23: ‚Als aber Judi 3 oder 4 Blätter (delatot) gelesen hatte, zerschnitt er es mit einem Schreibmesser.' Vgl. dazu die gleichzeitigen Lachischbriefe 4, 3 Torczyner: ‚I have written on the page (delet) according to whatever my lord has sent to me.' Binterim sah in den delatot ein Triptychon u. vermutete im hebr. delet (Haus) das Urbild der griech. deltos (Tafel) u. damit auch des D. bzw. Triptychons

(A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche 4, 2 [1837/41] 63f). Die Exegeten sind heute noch über die Bedeutung von delatot uneinig. Das Zerschneiden u. Verbrennen läßt an Papyrusblätter denken; vermutlich sind aber nur die Kolumnen der Hs. gemeint (vgl. L. Koehler-W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Test. libros [Leiden 1953] s. v. delet). Andere denken an härteres Material, etwa an Holztafeln (F. G. Kenyon, Books and Readers [Oxf. 1951] 45; O. Eißfeldt, Einleitung in das AT [1934] 695/697; L. Koep: oben Bd. 2, 668). – Ezech. 37, 15 wird eine symbolische Handlung vorgeschrieben. Der Prophet soll auf ein Holz Juda u. die Söhne Israels, auf ein zweites Holz Ephraim u. die Söhne Israels schreiben. Dann soll er die beiden Hölzer so vereinigen, daß sie in seiner Hand eines werden. Manche sehen in den Hölzern Holztafeln in D.form (so Galling, BRL 464; L. Koep: oben Bd. 2, 668). Aber der Stab Aarons u. die alten Übersetzungen lassen doch eher an einzelne Holzstäbe denken, die verbunden werden. Das AT bietet also keinen sicheren Beleg für den Gebrauch von D. – Andererseits ist es sehr wahrscheinlich, daß jüdische Vorstellungen auf die Ausgestaltung u. den Gebrauch der christl.-liturgischen D. eingewirkt haben. Gott selbst führt ein Buch derer, die zum Leben bestimmt sind; das ‚Ausgelöschtwerden' bedeutet den Ausschluß aus der Gemeinschaft mit Gott (Ps. 69, 29; 87, 4/7; Ex. 32, 32). Daß diese Vorstellungen ins NT übergingen, ersehen wir aus Lc. 10, 20; Phil. 4, 3; Hebr. 12, 23; Apc. 3, 5; 13, 8; 17, 8. Nach Jubil. 30, 20ff kann vom unteren (irdischen) in das obere (himmlische) Geschlechtsregister übertragen werden. Man wird auch an das ‚Buch der Heiligen' erinnern müssen (Henoch 103, 2ff; 106, 19/107, 1).

B. Christlich. I. Alltag. Es ist sicher anzunehmen, daß das D. als Schreibmaterial für den Alltag von Christen u. Nichtchristen in gleicher Weise gebraucht wurde (vgl. L. Koep: oben Bd. 2, 680). Ein auf zwei Holztafeln geschriebener Brief wird in der V. Pelagiae 7 erwähnt: Statim transmisit diptychum tabularum per eosdem pueros (ASS Oct. 4, 263; H. Usener, Legenden der Pelagia [1879] 8).

II. Liturgie. a. Abendland. Nach cn. 29 von Elvira (zwischen 306 u. 312) darf ‚der Name eines Energumenen .. nicht am Altar mit der Oblation verlesen werden' (F. J. Dölger, ACh 4 [1933] 110/129). Nach dieser Bestimmung war es in der spanischen Kirche ein fester Brauch, daß die Namen der Opfernden u. ihre Gabe in der Meßfeier genannt wurden. Hieron. äußert sich ziemlich bitter über diese Namensverlesung: ut .. glorientur publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina .. (comm. in Ez. 18 [PL 25, 175]); at nunc publice recitantur offerentium nomina et redemptio peccatorum mutatur in laudem (comm. in Jer. 2, 11 [PL 24, 755]). Unter den offerentes werden wir Spender der Gaben zum eucharistischen Opfer zu verstehen haben. Nach den genannten Zeugnissen wurden deren Namen beim Opfer laut verlesen. Der Eremit von Bethlehem nennt zwar nicht den Ort, wo dies geschieht, wird aber Rom meinen. Daß diese Verlesung in Rom u. Oberitalien üblich war, ersehen wir aus dem Brief Innozenz' I an Decentius von Gubbio vJ. 416 (PL 20, 553f), wonach die Namen der Spender von Brot u. Wein zur Messe in Rom während des Kanons, in Gubbio vor der ‚Sekret' verlesen wurden (R. H. Connolly: JThSt 20 [1919] 215/226; B. Capelle: RechThéol 19 [1952] 5/16). In allen bisher genannten Beispielen handelt es sich um die Namen von Lebenden; die Toten werden nicht erwähnt. Das ältere Gelasianum, also römische Praxis des 6. Jh., gibt für den 3. Fastensonntag die Anweisung, daß die Namen der Taufpaten verlesen werden (1, 26 [34 Wilson]). Die Zeit, wann der Westen ein besonderes Gedächtnis der Toten in den Kanon aufnahm, läßt sich nicht mehr feststellen. Nach B. Botte-Chr. Mohrmann, L'ordinaire de la Messe (Paris-Louv. 1953) 24, wäre wenigstens die Fixierung Alkuin zuzuschreiben. Frühestes Zeugnis für das Memento mortuorum: die irische Kanonüberlieferung, die denselben Brauch in Rom vorauszusetzen scheint (Jungmann 2, 290f). Die gallikanische Messe hatte schon vor 700 eine laute Verlesung der Namen der Toten gekannt (Bishop 99). Venant. Fortun. sagt, daß die Namen von Childebert u. Brunhild genannt, daß die Namen der Gründer u. Patrone der Kirche von Tours vom elfenbeinernen D. verlesen werden (carm. 9, 7 [MG A. A. 4, 1, 240]). Die Oration nach der Namensverlesung erhält in den westlichen Liturgien oft die Bezeichnung ‚Post nomina' oder ‚Super dipticia'. – Ein gutes Beispiel des westlichen Brauches ist das Prunk-D. des Boethius von 487 (Delbrueck nr. 7; Mostra Storica Naz. della Miniatura [Florenz 1954] 33/34 u. Ta-

fel 10, beste Abb.). Die Innenseiten zeigen, daß das Stück im 7. Jh. als liturgisches D. verwendet wurde. Im oberen Drittel wurden zwei Miniaturen angebracht, auf Verso die Auferstehung des Lazarus, auf Recto die Halbfiguren der hl. Hieronymus, Augustinus u. Gregorius. Unter den Miniaturen steht quer über beide Tafeln: QUOS DEO OFFERIMUS. Der zugehörige Text ist nur auf Verso teilweise noch lesbar. In der Mitte der Tafel beginnt eine Formel mit ‚Memento Domine omnium'. Darüber u. darunter stehen in anderer Schrift Namen, von denen aber nicht mehr viel lesbar ist. Es handelt sich offenbar um ein D. mit dem Memento vivorum.

b. Morgenland. Die D. des Ostens zeigen beachtliche Abweichungen von der Praxis des Westens. Im Osten verzichtete die Kirche früh auf die Darbringung von Brot u. Wein für die Meßfeier durch die Gläubigen. Schon die frühsten Nachrichten über die D. erwähnen keine Namen der ‚Lebenden'. Das Euchologium des Serapion v. Thmuis (4. Jh.) hat an der Stelle des Kanons, wo der Priester für die Verstorbenen betet, die Rubrik ‚nach dem Aufsagen der Namen' (4, 18 [FlP 7, 63 Quasten]). Bekanntlich ist das Gebet für die Verstorbenen in der Liturgie viel älter. Wir haben nur die Einfügung von Namen zu beachten, die dann zum Gebrauch der D. führte. Ungefähr gleichzeitig mit Serapion berichtet Cyrill v. Jerusalem von einer Kommemoration der Toten im Interzessionsgebet nach der Konsekration (cat. myst. 5, 9 [PG 33, 1116; FlP 7, 102]). Zuerst werden die Patriarchen, Propheten, Apostel u. Märtyrer erwähnt, daß Gott ihre Gebete u. Opfer als die unsrigen annehme. Dann folgen die hl. Väter, Bischöfe u. alle verstorbenen Christen, für die unser Gebet dargebracht wird (vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet [1925] 236). Daß hierbei einzelne Namen genannt werden, sagt Cyrill nicht, darf aber vorausgesetzt werden. Die frühesten Einzelnachrichten über die Praxis der D. im Osten sind dem Briefwechsel des Attikos v. Kpel (406/425) mit Cyrill v. Alexandrien über Joh. Chrysost. zu entnehmen (Niceph. Call. h. e. 14, 26/27 [PG 146, 1137/1149]). Es geht um die Aufnahme des Namens des Joh. Chrysost. in die D. der Toten. Für die Praxis in Kpel um 430 ergibt sich daraus folgendes: Die Kirche der Kaiserstadt kennt D. der Lebenden u. der Toten, deren Namen in zwei getrennten ‚Büchern' geführt werden. Die D. der Toten enthielten die getrennten Gruppen der Kleriker u. der Laien; dabei werden die Bischöfe der Hauptstadt in einer Sukzessionsliste aufgeführt. Es ist besonders zu beachten, daß der Inhalt der D. die Volksmenge zu heftigen Kundgebungen veranlaßte; das setzt aber eine laute Verlesung in der liturgischen Feier voraus. Aus dieser Anteilnahme des Volkes ersehen wir nicht nur die wichtige Rolle der D., sondern auch eine wichtige Änderung ihrer Funktion. Nach älterer Auffassung war das D. Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft. Nun wird es mehr u. mehr zum Prüfstein u. zur öffentlichen Anerkennung der Rechtgläubigkeit. Als Anatolios v. Kpel anfragte, ob die Namen der Führer der Räubersynode (449) ‚am Altar verlesen werden dürfen', erhielt er unter dem 13. 4. 451 eine ablehnende Antwort, die unter dem 19. 6. 451 wiederholt wurde (Leo M. ep. 80 u. 85 [PL 54, 91 u. 923/924]). In den folgenden Jahrzehnten hören wir von einer bunten Fülle von Ausradierungen u. Wiedereintragungen in die D., die zu einem Kampfinstrument der innerkirchlichen Auseinandersetzung wurden. Die Betroffenen sind immer Päpste, Bischöfe u. Kaiser. – Nicht nur die Rechtgläubigkeit des einzelnen, sondern auch die der betr. Gemeinschaft fand im D. eine Dokumentierung. Das Verfahren der Theologen, die ununterbrochene Rechtgläubigkeit einer Kirche durch Sukzessionslisten nachzuweisen (vgl. Irenaeus, Hegesipp, Eusebius v. Caesarea) hat wohl die Einführung einer ‚Ahnenreihe' in die D. beeinflußt. Wir haben oben schon erwähnt, daß die D. von Kpel eine ganze *Bischofsliste der Stadt enthielten. Andere gingen noch weiter u. fügten die Patriarchen, Propheten, Apostel u. Märtyrer in ihre Reihe ein (vgl. Brightman 94. 229. 277). Eine ostsyrische Messe beginnt ihre Reihe mit Adam, Abel, Seth … (Brightman 376f). Auch die Väter der früheren Konzilien u. diese selbst wurden teilweise aufgenommen, eine Ehre, die anscheinend zuerst der Synode in Kpel von 518 zuteil wurde (vgl. Bishop 106). Die weiteren Einzelheiten gehören der Kirchengeschichte bzw. Liturgiegeschichte an u. sind für unseren Zusammenhang nicht wichtig. Solche Namenslisten haben allgemein die Tendenz, sich stetig zu erweitern. Die Notwendigkeit, den Gottesdienst nicht über das Maß zu verlängern, führte zu verschiedenen Abhilfen: Auslassung

bzw. Streichung einzelner Namen, Niederlegung der D. auf dem Altar ohne Namensverlesung, zusammenfassende Formeln (‚et quorum vel quarum nomina apud me scripta retinentur‘: Bobbio-Missale saec. XI nach A. Ebner, Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale Rom. [1896] 81). Die oben erwähnten ‚Ahnenreihen‘ haben jedenfalls die einzelnen Kirchen veranlaßt, ihre Bischofslisten schriftlich festzuhalten. Die Profangeschichte zeigt eine parallele Erscheinung. In den späten Prunk-D. treten auch ganze Stammbäume auf. Th. Mommsen spricht von einer ‚Stammbaummanie‘ der hellenistischen Zeit (Röm. Gesch. 5, 257ff). Dabei mögen die Motive für die Aufstellung recht verschieden gewesen sein. Ob die in den erhaltenen Beispielen vorhandenen Fehler auf Unkenntnis, späterer Kürzung oder Fälschung beruhen, ist in jedem Einzelfall zu untersuchen. – Das Niederlegen eines Täfelchens mit den Namen ist heute noch im westsyrischen Ritus üblich (Jungmann 2, 201). Daß dieser Brauch einen Einbruch der Volksreligion in die Liturgie darstelle u. eine magische Handlung sei, erwachsen aus der heidn. Aufstellung von Totenbildern, wie C. Schneider meint (Kyrios 4 [1939/40] 219), ist unbeweisbar u. unwahrscheinlich. Die ‚Reihe der Liturgien‘, auf die er sich ohne nähere Angaben beruft, ist sehr klein u. bietet nur späte Zeugnisse. Der Brauch ist wohl aus der praktischen Notwendigkeit, den Gottesdienst zu verkürzen, entstanden. – Diese in der Hauptsache auf den Nachrichten fußenden Angaben lassen sich durch einige Beispiele erhaltener D. illustrieren. Ein 513 im Osten verschenktes Konsular-D. war im 8. Jh. in Großgriechenland in kirchlichem Gebrauch (Delbrueck nr. 16, Abb. S. 120). Das Memento vivorum wurde in griechischer Sprache auf die Innenseiten der Elfenbeinplatten eingeschnitten. Ein Beispiel dafür, daß die Namen auf ein in die wertvollen D.tafeln einzulegendes Pergamentblatt geschrieben wurden, bietet vielleicht der unter Patriarch Andronikos (604/609) geschriebene PBerol 3602 (O. Stegmüller: Aegyptus 17 [1937] 452/456). Der Anfang, der wohl den vollen Namen des lebenden Patriarchen enthielt, ist leider verloren. Dann folgt nach Erwähnung der Gottesmutter sogleich das Memento mortuorum mit der Bischofsliste, beginnend mit Markus. Die auf verchristlichten Prunk-D. erhaltenen Bischofslisten (Delbrueck nr. 21. 42. 64. 71) wird man in engen Zusammenhang mit den D. der Toten bringen müssen. Wie umfangreich die Namensliste sein konnte, zeigt ein um 500 im Osten entstandenes, später in der Kirche von Trier verwendetes D., auf dem noch etwa 350 Namen in 6 Kolumnen lesbar sind (Delbrueck nr. 48).

III. Kirchliche Verwaltung. a. Taufregister. Daß das D. auch in der kirchlichen Verwaltung eine Rolle spielte, kann wahrscheinlich gemacht werden. Wie der cives Romanus in die römische Bürgerrolle eingetragen sein mußte, so mußte der Christ in die himmlische Bürgerrolle eingetragen werden (vgl. Orig. in Lc. hom. 11 [GCS 9, 82]; Clemens Alex. protr. 10, 10, 4 [GCS 1, 77]). In dieses Verzeichnis wird der Katechumene vor der Taufe eingetragen (Cyrill. Hier. procat. 1). Diese Eintragung ist das Zeichen der Aufnahme (ebd. 4). Den Vorgang der Eintragung u. Prüfung berichtet für Jerusalem die Peregr. Aether. (45, 1). Nach PsDionys. ist die Eintragung in das Taufbuch das Symbol für die Einschreibung in die himmlischen Bücher, in das Buch des Lebens (eccl. hier. 2, 3, 4 [FlP 7, 287]; vgl. ebd. 2, 2, 5 [FlP 7, 280]; Gregor. Nyss. bapt. [PG 46, 417]). Hier ist das Taufregister schon mit dem jüd.-christl. Gedanken vom ‚Buch des Lebens‘ verbunden. Manche Forscher nehmen Taufregister in D.form an (Dippel-Kraus: Kraus, RE 1, 364/372; Bloch 271/277). Sichere Nachrichten u. archäologische Belege für solche Taufregister fehlen. Zum Ganzen vgl. Koep, Buch u. oben Bd. 2, 730f.

b. Klerikerlisten. Die Canones 16, 17 u. 19 des Nicaen. I setzen ein Verzeichnis der Kleriker jeder Kirche voraus (Kanon). Diese Listen sind wohl gelegentlich auch als D. bezeichnet worden; in einigen Fällen ist schwer zu entscheiden, ob eine Klerikerliste oder ein liturgisches D. gemeint ist. Zur Bezeichnung dieser Listen verwendet man tabula, tabula clericorum, catalogus u. a. Augustin. s. 356, 14 (PL 39, 1580): delebo eum de tabula clericorum; vgl. ep. 77 (PL 33, 266) u. 78 (PL 33, 269). – G. Uhlhorn postuliert Listen der in der Caritas tätigen Personen (Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche [1882] 158. 175. 241f); Belege kann er aber nicht beibringen. Bei der großen Zahl der in der Caritas tätigen Personen sind Listen in D.- bzw. Polyptychenform wenig wahrscheinlich. Nach cn. 19 von Nicaea muß es aber amtliche Listen der *Diakonissen gegeben haben. Die

Streichung aus dieser Liste bedeutete für die Diakonisse die Zurückversetzung in den Laienstand (vgl. Hefele-Leclercq 1, 615).
IV. Übertragener Wortgebrauch. Der äußeren Form wegen konnten die steinernen Tafeln des Moses als D. bzw. Dekaptychon bezeichnet werden. Dies geschah gern in der Gegenüberstellung der steinernen Tafeln u. der Herzenstafeln (2 Cor. 3, 2/3; vgl. Prov. 3, 3; 7, 3; Jer. 17, 1). Augustin. c. Faust. 11, 4 (CSEL 25, 421): nec lapideo diptychio miserabili dicacitate reprehenso movearis, quia non habes lapideum cor. Der Ausdruck δεκάπτυχον erscheint im Orphikerfragment 247, 21 Kern = Euseb. praep. ev. 13, 12, 5 (2, 192, 12 Dind.). – Die Vorstellung von den himmlischen Tafeln, auf welchen die Werke der Menschen aufgezeichnet sind (vgl. Koep, Buch u. oben Bd. 2, 725/31; A. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgang des karolingischen Zeitalters [1890]), war vom Einfluß auf die späte Entwicklung der liturgischen D. zum ‚Liber vitae'.
V. Hausaltärchen. Die Bezeichnung von zusammenlegbaren geschnitzten oder gemalten Hausaltärchen als D., Triptychen usw. ist erst nach Aufkommen dieser Denkmälergruppen im 13. Jh. möglich (hierzu R. Koechlin, Les ivoires gothiques français [Paris 1924]; Volbach 59f; Wirth). Die Anregung zur Schaffung solcher Hausaltärchen dürfte von den spätantiken D. ausgegangen sein; daher auch die Beibehaltung der Bezeichnung.

E. Bishop, Observations on the Liturgy of Narsae: The Liturgical Homilies of Narsai = Texts and Studies 8 (1909) 97/117. – G. Bloch, Art. Diptychon: DS 2, 1, 272/77. – F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western (Oxford 1896). – F. Cabrol, Art. Diptyques (Liturgie): DACL 4, 1, 1045/94. – R. Delbrueck, Die Consular-Diptychen u. verwandte Denkmäler (1926). – A. F. Gori, Thesaurus veterum diptychorum 1/3 (Florenz 1759). – J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia 1/2 (Wien 1948). – L. Koep, Das himmlische Buch = Theophaneia 8 (1952) Reg. s. v. – W. F. Volbach, Art. Diptychon (Elfenbein): RDK 4, 50/60. – K. A. Wirth, Art. Diptychon (Malerei): RDK 4, 61/74. – R. Wünsch, Art. D.: PW 5, 1163f. *O. Stegmüller.*

Dirke s. Danaiden

Dirne.

A. Nichtchristlich. I. Israel. Nachdem das Leben in der bäuerlichen oder nomadischen Hauswirtschaft mit ihren Gelegenheiten zum *Konkubinat freien Umgang der Männer außerhalb des Hauses zunächst erübrigt hatte, kamen D. in Israel durch das Stadtleben auf. Das Gesetz wendet sich zunächst weniger gegen sie als gegen jede Art von *Hierodulen, die eine Begleiterscheinung fremden Götzendienstes waren (Lev. 19, 21; Dtn. 23, 18; Os. 4, 14; vgl. Jerem. ep. 10. 42f). Als städtische Erscheinung waren D. schon in Mesopotamien u. Ägypten bekannt. In Mesopotamien waren sie vor allem mit dem Heiligtum verbunden (Herodt. 1, 199), wo sie in Klausur oder im Tempelbordell lebten (B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 69). Daneben gab es freilebende D., die als niedere Stufe galten (ebd. 435f; E. Ebeling, Liebeszauber im alten Orient [1925] 3/8). Als Inbegriff der Stadtkultur charakterisiert die D. schon das Gilgameschepos; denn der Waldmensch Engidu, der eine Woche bei der Dirne verbrachte, fluchte ihr später wegen seiner Entfremdung durch sie von den Tieren (Meißner aO. 2, 191/3). Ähnlich traten in Ägypten käufliche D. erst auf, als die Stadt u. nicht mehr die bäuerliche Umwelt das Leben bestimmte (H. Kees, Ägypten [1933] 79). – In Israel bestanden bis zur nachexilischen Zeit, wo D. nicht mehr geduldet werden, keine allzu strengen Auffassungen, wovon schon die unbeschwerte Erwähnung von D.episoden im AT Zeugnis ablegt. Thamar täuschte Juda vor, eine D. zu sein, indem sie verschleiert vor der Stadt spazierenging (Gen. 38, 15). In der spätjüdischen Nacherzählung sitzt sie verschleiert am Stadttor (Iub. 41, 9; vgl. Test. XII Jud. 12; ferner Philo congr. er. grat. 124f [3, 97f]). In Babylon war der Schleier Kennzeichen der Ehefrauen u. Hierodulen gewesen, während er den freilebenden D. verboten war (vgl. A. Jeremias, Der Schleier von Sumer bis heute [1931] 33/6; über babyl. u. assyr. Strafbestimmungen gegen Verstöße Ebeling aO.; B. Meißner, Die babyl.-assyr. Literatur [1930] 74f; nach Jerem. ep. 42f trugen in Babylonien

die zur Tempelprostitution verpflichteten Frauen ein σχοινίον, ein Kleid oder eine Binde aus nicht definierbarem Material, dessen Zerreißung den erfolgten Verkehr dokumentierte; zur Kennzeichnung der D. in Ägypten durch Tätowierung vgl. L. Keimer, Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne = Mém. Inst. d'Égypte 53 [1948] 40/4. 96/107; zu den Unzuchtszeichen der D. des Hosea vgl. oben Bd. 2, 660). Das Verbrecherische an der Vergewaltigung der Dina besteht darin, daß sie wie eine D. behandelt worden ist (Gen. 34, 31). Salomo schlichtet den Streit von zwei D. um den rechtmäßigen Besitz eines Kindes durch klugen Spruch (1 Reg. 3, 16/28). Einer D. des AT gilt das besondere Interesse der spätjüd. u. frühchristl. Literatur: Rahab, welche die Späher Josuas in Jericho im Glauben an Jahwe vor dem Tode bewahrte u. darum selbst beim Untergang Jerichos verschont wurde (Jos. 2, 1/24; 6, 22/5; vgl. M. Noth, Josua-Komm.[2] [1953] 29/31. 40f). Nach der spätjüd. Tradition ist sie durch ihren Glauben u. ihr gutes Werk eine gerechte Proselytin u. Vorfahrin von Propheten u. Priestern geworden (vgl. Strack-B. 1, 20/3; Jos. ant. Jud. 5, 1, 7. 10. 30 macht aus der D. eine Gastwirtin). Jac. 2, 25 u. Hebr. 11, 31 folgen der positiven Beurteilung der ,D. Rahab'. Mt. 1, 5 läßt sie sogar im Stammbaum Jesu erscheinen (dazu Strack-B. 1, 23). – Der Umgang mit D. ist den Israeliten verpönt, weil er dem Bund mit Jahwe zuwiderläuft (auf Grund von Lev. 19, 29; vgl. Dtn. 22, 20f). Das Gesetz verbietet den israelitischen Priestern die Ehe mit D. (Lev. 21, 7. 14); Priestertöchter, die unzüchtig leben, sind zu verbrennen (Lev. 21, 9); denn Jahwes Priester u. ihre Familien sind heilig (ebd.; Ios. ant. Iud. 3, 12, 2). Die Mutter eines Mannes der Hurerei zu bezichtigen, wie Jehu es bei Joram tat, bedeutet ihm die größte Schmach antun u. sich als seinen unerbittlichen Feind offenbaren (2 Reg. 9, 22/24). Die von Jahwe selbst angeordnete Heirat Hoseas mit der D. Gomer u. die Geburt von ,D.-kindern' soll dem Volk ein drastisches Bild seiner Verworfenheit vor Augen stellen (Os. 1, 2f; vgl. J. Coppens: Atl Studien F. Nötscher [1950] 38f). Die immer stärkere Verurteilung des Umgangs mit der D. als eines Verstoßes gegen den Bund mit Jahwe veranlaßt den Propheten, die Verbindung mit einer solchen als ein Bild des Abfalles Israels von Gott, d. h. ein Buhlen mit fremden Götzen, zu verwerten (Os. 4, 12/5; vgl. 5, 4). Die Mahnung Hoseas an seine eigenen Hurenkinder (zu ihren Namen vgl. G. H. May: JournBiblLit 55 [1936] 285/91), ihre Mutter zur Umkehr zu bringen, gilt darum in diesem Sinne auch für Israel (Os. 2, 4/8; vgl. Th. H. Robinson, Die Ehe des Hosea: ThStKr 106 [1934/5] 301/13). Nach Jes. macht Jahwes Spruch es fraglich, ob Israel als eine (mit den Heiden) vielerlei Unzucht treibende D. wieder zum rechten Partner, d. h. Gott, zurückkehren werde (Jes. 3, 1/9; vgl. Jer. 5, 7f). Die D., welche mit reichen Männern aus aller Welt zusammen war, wird Metapher für die profitgierige Handelsstadt Tyrus, welcher der Prophet das Gericht voraussagt (Jes. 23, 15/18; ähnlich über Samaria Ez. 23, 33). Auch Jerusalem wird unter dem Bilde der D. vorgeführt (Jes. 1, 21; 13, 27; Ez. 16, 4/41; entsprechend heißt Babylon ,die große Hure' Apc. 17, 1/6. 15f; 19, 2; zur Erklärung des Namens auf ihrer Stirn als μυστήριον vgl. A. Böhlig, Mysterion u. Wahrheit: WissZsUnivHalle 4 [1955] 371). – Wenn Weisheitsbücher die Jugend vor der D. warnen, tun sie dies weniger mit ethischen u. theologischen Begründungen, sondern ähnlich wie die hellenistische Alltagsethik u. die ägypt. Weisheitsliteratur durch Hinweis auf die praktischen Nachteile. Abschrecken soll der Hinweis auf die Raubgier u. Frechheit der D. (Prov. 23, 27); es besteht Gefahr, durch sie das Vermögen (29, 3), die Seele (6, 26) oder das Leben (2, 18f; 5, 5) zu verlieren (zur Erklärung von Prov. 23, 33 LXX ἀλλοτρία als D. vgl. Eustath. Antioch. fr. 78 Sp.; dazu F. Scheidweiler: ByzZ 48 [1955] 82). Prov. sagt von der D.: ,eine tiefe Grube ist ihr Mund' (22, 14; 23, 27); die ägypt. ,Weisheit des Ani' ähnlich: ,(sie ist) ein tiefes großes Wasser, dessen Strudel man nicht kennt' (Erman, Lit. 296). Wenn Prov. 7, 6/23 die Schliche der D. schildert, wird man bei deren Schmeichelworten an Abschnitte in ägypt. Liebesliedern erinnert. Der Dichter der Prov. gebraucht mehrfach den Terminus ,fremde Frau' für D. (2, 16; 5, 2. 20; 6, 2/4), wobei man auf einen ähnlichen Topos der ägypt. Weisheit hingewiesen hat (die Weisheit des Ani warnt vor ,einer Frau von draußen, die man in ihrer Stadt nicht kennt'; Erman, Lit. 296; das Fortleben der Vorstellung als Topos bis ins 4. Jh. vC. ergibt sich aus dem entgegengesetzen Begriff ,eine tugendhafte, in ihrer Stadt sehr gelobte Frau': Petosiris-Grab, S. Schott, Altägypt. Liebeslieder [1950] 101 nr. 41; die ältere Weisheitslehre des Ptahhotep hatte da-

gegen dazu aufgefordert, die ins Haus genommene anerkannte Konkubine, ‚die den Leuten ihrer Stadt bekannt ist', nicht zu verstoßen, sondern zu pflegen, Erman, Lit. 95; vgl. noch allgemein P. Humbert, La ‚femme étrangère' du livre des Prov.: RevÉtSem 1937, 49/64; ders., Les adjectifs zâr et nokrî et la ‚femme étrangère' des Prov. bibliques: Mélanges R. Dussaud [Par. 1935] 259/66). Auch die späte Weisheit des Sir. hält trotz der lockeren Auffassungen der hellenistischen Umwelt an den Warnungen vor der D. fest (Sir. 9, 3/9; bezeichnenderweise soll aber der Ermahnte nur ‚nicht zu lange' mit einer Sängerin bzw. Tänzerin zusammen sein). – Den Umgang mit D. erklären die Rabbinen ganz im Sinne des Gesetzes als eine moralische Verfehlung gegenüber Jahwe (Strack-B. 3, 366f; vgl. 3, 342f). In diesen Gedankenkreis gehört auch die Auffassung des Paulus, der Leib sei Tempel des Hl. Geistes (1 Cor. 6, 18). Christlich formuliert, dürfen die Glieder Christi nicht zu Gliedern einer D. werden (ebd. 6, 15; vgl. oben Sp. 437). Von Philo Iud. werden die Gesetzeslehren über die D. strikt festgehalten, d. h. die Fernhaltung ihrer Person u. ihres Geldes vom Tempel u. die Ausschließung ihrer Kinder aus der Gemeinde (spec. leg. 1, 326 [5, 97, 1]; 3, 51 [5, 164, 9]; leg. alleg. 3, 8 [1, 115, 2]; confus. ling. 144 [2, 256, 17]; migr. Abr. 69 [2, 282, 2]; vgl. auch Ios. ant. Iud. 4, 8). Philo bedenkt Bilderverehrer u. Gottesleugner mit dem Schimpfwort ‚Hurenkinder' (ἐκ πόρνης: spec. leg. 1, 332. 344 [5, 80, 10; 83, 22]; decal. 8 [4, 270, 17]; weitere metaphorische Anwendungen bei Philo mut. nomin. 205 [3, 192, 1]; somn. 1, 88 [3, 223, 15]; längere allegorische Schilderung der ἡδονή als D.: sacrif. Ab. et Cain. 21/5 [1, 210/2]). Nach Philos Auffassung bleibt es verboten ehemalige D. zu heiraten, ganz bes. natürlich für Priester (spec. leg. 1, 102 [5, 25, 18]; fug. et inv. 114 [3, 134, 13. 17]; vgl. Ios. ant. Iud. 3, 12, 2). Auffällig aber ist, daß in Philos Lasterkatalog die πορνεία fehlt (vgl. Vögtle 223, 116). Im Spätjudentum muß Umgang mit D. trotz aller Warnungen häufig gewesen sein (Aboth 2, 7 [8]; vgl. babyl. Schabbath 71b. 72a); daher wird Frühehe empfohlen (zB. Test. XII Levi 9, 10). Judenchristl. Sekten wie die Helenianer beriefen sich für ihre bei der Kultfeier geübte Unzucht mit D. auf Simon Magus, der mit einer D. Helena umhergezogen sei. Diese sei dem obersten Himmel entstammt, sei dann als Helena Homers erschienen u. durch viele Inkarnationen hindurch hinabgesunken bis zu einer öffentlichen D. dieses Namens in Tyrus (vgl. H. J. Schoeps, Aus frühchristl. Zeit [1950] 243/8; K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums [1955] 94/6; zu einer D. in Tyrus machte die ägypt. Göttin Isis Epiph. ancor. 104, 11). – Über den zahlenmäßigen Anteil von Jüdinnen am Dirnentum Roms ist nichts bekannt (gegen ihren angeblich hohen Anteil J. Juster, Les juifs dans l'Empire Romain 2 [Par. 1914] 212). Wenn eine jüd. D. auf aramäisch ‚bei der Gappa v. Rom', d. h. wohl der röm. Ἀγάπη (Isis), schwört (Sifre Num. 1, 115 [128_{17} Horvitz]), so ergibt sich daraus, daß jüd. D. in Palästina mit Rom engen Kontakt hatten (vgl. S. Liebermann, Greek in Jewish Palestine [New York 1942] 139/41).

II. Griechisch-Römisch. a. Vorbemerkungen. 1. Ausdrücke. Die vox propria für D. ist im Griechischen πόρνη, zu πέρνημι gehörig (Harpocration s. v. πωλῶσι). Das Wort verschweigt also das sexuelle Moment (‚euphemistisch': E. Benveniste, Die Sprache 1 [1949] 118), bezeichnet aber doch ein nicht unwesentliches Charakteristikum, die Käuflichkeit (Schol. Aristoph. equ. 176), vielleicht freilich auch den Status der Sklavin, den besonders die auffälligsten unter ihnen, die Bordellinsassinnen, hatten. Jedenfalls ist der Ausdruck bereits früh entwertet wie auch das sowieso schon leicht abschätzige Deminutiv πορνίδιον u. erst recht das Maskulinum πόρνος, das seit IG 12, 3, 536 als Terminus der Lustknaben belegt ist. So konnte die vornehmere D. (Hauschild 7/9) nur noch in verächtlichem Ton als πόρνη bezeichnet werden (Menand. epitr. fr. 7 nach v. 532 Körte; Philod.: Anth. Pal. 11, 34); für sie war das verhüllende (Plut. Sol. 15, 3), aber auch veredelnde (Dion. Hal. ant. 1, 84, 4; Athen. 13, 571D) Wort ἑταίρα aufgekommen (zuerst belegt Herodt. 2, 134f), das nur selten absank (Deminutiv ἑταιρίδιον), zumal da der Wortsinn lebendig blieb (vgl. AIIb 3; Satyr.: FHG 3, 164 b. Athen. 4, 168C/D; Theopomp. fr. 225 J.; eine ἑταίρα unter vielen πόρναι im πορνεῖον: Diphil. fr. 43, 38/40; vgl. Poll. 6, 189). Anders Philod.: Anth. Pal. 11, 34. Ein von vorneherein niedriges Wort ist χαμαιτύπη (vgl. μοιχοτύπη), ἀπὸ τοῦ χαμαὶ κειμένην ὀχεύεσθαι (Suid. s. v.; Eustath. Od. 1921, 60). Häufig sind Umschreibungen wie γυνὴ κοινή (Marc. Arg.: Anth. Pal. 7, 403, 7; Artemid. 2, 37 [142, 9]; 5, 67 [267, 6f H.]) oder πάγκοινος (Meleag.:

Anth. Pal. 5, 174). Dazu kommt die Fülle von Spezialwörtern sachlicher oder versteckender, scherzhafter oder abschätziger Art (Hesych. passim nach Schmidts Index Bd. 4, 2, 88f u. die leicht zu vermehrenden Sammlungen bei Poll. 7, 201; Eustath. Il. 1117 u. 1435; Hermann-Blümner 254f; Schneider, Het. 1331. 1342; G. Meyer: Philol Suppl. 16, 3 [1923] bes. 112f. 118. 122f. 134. 179; vgl. Hippon. 110f; Com. fr. adesp. 1352). Ein Beispiel: μισήτη (fr. iamb. adesp. 1 D. – Archil. fr. 184 B.; Poll. 6, 189; dazu μισητία Procop. aed. 1, 9, 2; anecd. 9, 10. 16). Viele Bildungen auf -άς (M. Leroy: Mélanges E. Boisacq 2 [Brux. 1938] 108f). Die Tätigkeit der D. heißt πορνεύειν (auch vom Mann) oder auch passivisch πορνεύεσθαι (Eupol. fr. 67 K. u. s., dazu πορνεία), auch ἑταιρεῖν (gewöhnlich von Lustknaben; s. J. H. Lipsius, Att. Recht 2 [1908/12] 436, 61), ἑταιρίζειν, vereinzelt χαμαιτυπεῖν (Dio Chrys. 33, 60), oft verhüllend ἐργάζεσθαι (ἀπὸ τοῦ σώματος u. ä.) oder καθῆσθαι ἐν οἰκήματι u. ä. – Im Lateinischen entspricht dem Terminus πόρνη schon im Wortsinn meretrix, während als Äquivalent für ἑταίρα bezeichnenderweise erst spät der Ausdruck amica aufkam (Kroll 159), der seine Höhenlage nicht immer behaupten konnte (U. Knoche: Navicula Chiloniensis [Leid. 1956] 180). Angängig war das Wort scortum, eigentlich ‚Fell' (Varro l. l. 7, 84; Fest. p. 330/1 M.; M. Hammarström: Eranos 23 [1925] 104/11), dazu scortari (vom Mann); recht niedrig klang lupa (a rapacitate Isid. or. 18, 42, 2; auf Spielmarken Chr. Huelsen: RM 11 [1896] 227/52 nr. 64. 69. 75) u. gar prostibulum u. proseda (zum ersteren als geläufiger verbaler Terminus prostare). Zu muliercula s. F. Marx zu Plaut. rud. 52; zu scratta u. strittabilla Hammarström aO. 111/9. Natürlich war auch das Lateinische nicht arm an Umschreibungen (mulier quaestuaria: Ulp. Dig. 23, 2, 43, 7 u. ö.) u. Spezialworten (s. Schneider, Mer. 1019; Navarre 1834f; H. E. Wedeck: ClassW 37 [1943/4] 116f).

2. Begriff. Bezeichnend für die D. ist es, daß sie sich grundsätzlich nicht an einen bestimmten Liebhaber bindet, während der Begriff der μοιχεία die Störung eines festen Verhältnisses voraussetzt. Rechtlich ist mit einer D. keine μοιχεία möglich (Hippon. fr. 74 B. 67 D.; Lys. 10, 19; Lipsius aO. 2, 429f; Paul. sent. 2, 26, 11; Cod. Theod. 9, 7, 1; Dioclet. et Max.: Cod. Iust. 9, 9, 22; Mommsen, StrR 692); aber man redet gelegentlich doch von einer solchen, wenn die D. Dauerbeziehungen unterhält, die einen dritten ausschließen sollten (Mach.: Athen. 13, 578f; Lucian. dial. mer. 12, 5; Dessau 9455; gegen H. Bogner: Hermes 76 [1941] 318/20 s. Ad. Wilhelm: SymbOsl 27 [1949] 36/9). Zum Begriff der D. gehört das Gewerbe, so daß es sich mithin nicht um eine gelegentliche Abirrung handelt, während die Öffentlichkeit (Marc.: Dig. 23, 2, 41) u. die Entlohnung nicht unbedingt wesentlich ist (Ulp.: Dig. 23, 2, 43); immerhin ging Cicero weit, wenn er die Clodia in der Caeliana einfach als meretrix behandelte (bes. 49; vgl. Quint. inst. 8, 4, 2; R. Heinze: Hermes 60 [1925] 247); unverbindlicher konnte man von Frauen sagen, daß sie meretricio more lebten (Cic. Cael. 38. 57; dazu 49f; Hist. Aug. Heliog. 2, 1f; Firm. Mat. math. 7, 25, 10). Jedenfalls sind die Grenzen sachlich fließend, doch sucht dieser Artikel sich tunlichst auf die eigentliche D.liebe zu beschränken u. verweist im übrigen auf *Ehebruch, *Konkubinat, *Unzucht. – Es kommt hinzu, daß die Qualifikation ‚Hurerei' auch in absichtlicher Übertreibung auf andere nichteheliche Verhältnisse (sogar auf die Ehe selber) übertragen werden kann, so daß πορνεία jede Art Unzucht, ja den Geschlechtsverkehr schlechthin (Hippocr. epid. 7, 122) bezeichnen kann. Wie πορνεία auf diese Art die μοιχεία einzuschließen vermag (Phaedr. app. 3, 13), wird andererseits die D.liebe auch μοιχεία genannt, so von Dio Chrys. 7, 139, wenn er sagt, daß diese offene μοιχεία zur geheimen (also eigentlichen) μοιχεία ausarte (ferner Hor. epod. 5, 57; Lucian. bis acc. 31 u. ö.). Es versteht sich, daß πόρνη u. ä. Wörter leicht als Injurien auch ohne besondere Berechtigung gebraucht werden (Apul. apol. 98, vgl. met. 5, 28; POxy 528, 18; Xen. Eph. 2, 1, 3); ebenso werden auch Europa (Lucian. Philopatr. 4), Kirke (Hor. ep. 1, 2, 25), Klytaemnestra (Drac. Or. trag. 842), Kleopatra (Prop. 3, 11, 39; Plin. n. h. 9, 119), Krates' Hipparcheia (Com. fr. adesp. 120 K.), Euripides' Heldinnen (Aristoph. ran. 1043) prädiziert. Eine Streitfrage war, an Sappho publica fuerit (vgl. Sen. ep. 88, 37). Romulus u. Remus heißen πορνογέννητοι bei Ioh. Mal. chron. 7 (178, 19/179, 2 Bonn). Als Schimpfwort erscheint auch lustrum, lupanar u. ä. (Catull. 42, 13; Suet. Caes. 49, 1; Apul. apol. 74). Schließlich stehen die einschlägigen Termini auch übertragen; zB. drückt sich die Profanation der eleusinischen Mysterien durch Numenios in dem ihm erschienenen Traumbild der Göt-

tinnen im Dirnenkostüm vor dem offenen Freudenhaus aus (Macrob. somn. 1, 2, 19; vgl. A. La Penna: Maia NS 7 [1955] 141f). Vgl. weiter Philo spec. leg. 1, 281f; Aristid. or. 50 (2, 551 Dind.); χαμαιτυπής vom Stil gebraucht bei Dion. Hal. Thuc. 27.

3. Geschichte. In mykenischer u. geometrischer Zeit existierte, nach Homer zu urteilen, noch kein Dirnenwesen (das also selbst in der Form der Hierodulie schwerlich Rest alter Weibergemeinschaft sein kann, wie F. Bernhöft: Ztschr. vergl. Rechtswiss. 8 [1889] 161/221, meint): man hielt sich Nebenfrauen oder hatte Sklavinnen, die sich beide aus Kriegsgefangenen rekrutieren konnten (G. Micknat: AbhMainz 1954, 11 [1955]). D. gab es vor Troja nicht, bemerkt Eubul. fr. 120 richtig, u. es fragt sich, ob man von Hetärenbildern in mykenischen Gräbern reden darf (G. E. Mylonas: 'Επιστημ. 'Επετηρὶς Φιλοσ. Σχολ. Πανεπιστημ. 'Αθ. 5 [1954/5] 139/52). In Sparta hat das Dirnenwesen auch später keinen Eingang gefunden, u. nach Phylarch bei Athen. 13, 610D fehlten auch auf Keos Hetären u. Flötenspielerinnen. Aber sonst haben sie seit dem 7. Jh., wo Archilochos die ersten Belege gibt (fr. 142B.; 184B. = fr. iamb. adesp. 1 D.; zu fr. 25D. s. B. Marzullo: RhMus 100 [1957] 68/75; fr. 51 IV A 15 D. falsche Lesart), wohl allenthalben in Griechenland ihren Einzug gehalten. Mit Änderungen im Eheleben hat diese Neuerung schwerlich etwas zu tun, da nach wie vor Kebsweiber u. erst recht Sklavinnen die Ehefrauen ergänzen konnten; eher hängt sie mit einer gewissen Verstädterung zusammen, die das Bedürfnis nach ganz bindungsloser u. gegebenenfalls auch besonders kultivierter Liebe begünstigte (vgl. Schneider, Het. 1331f). Zu Themistokles' Zeit scheint das Hetärenwesen in Athen noch nicht sehr entwickelt gewesen zu sein (Idomen. fr. 4 J.). – Neben den Schriftstellernachrichten gewähren viele Vasenbilder aus verschiedenen Gegenden Einblick in das D.leben, mag dieses speziell dargestellt sein oder die Sexualität überhaupt (nicht kritisch genug Schneider, Het. 1332f. 1334). Einen Höhepunkt des Hetärenwesens bildet das 4. Jh., wofür vornehmlich die Komödie zeugt (Quint. inst. 11, 3, 74): nachdem schon die Palaia einige Stücke aus diesem Milieu wie Pherekrates' Korianno gebracht hatte, spielen die Hetärenkomödien in der Mese u. der Nea eine Hauptrolle (Hauschild). Diphilos stellte noch eine zeitgenössische D. dar (Synoris), seit Menander herrscht allein noch der Typ (Hauschild 23). Daneben bringen Machons Χρεῖαι allerlei Material sowie die Hetärenbriefe des Alkiphron u. des Aristainetos u. die Hetärendialoge des Lukian, die alle drei bei aller Lebenswahrheit viel aus der Komödie des 4. Jh. teils direkt teils indirekt entlehnt haben (Ph. E. Legrand: RevÉtGr 20 [1907] 176/231; 21 [1908] 39/79; F. Leo, Plautin. Forsch.² [1912] 141/3; K. Mras: Wiener Eranos [1909] 77/88). Der Hellenismus brachte auch hier, soweit noch möglich, eine Vollendung u. zugleich räumliche Ausdehnung der Tendenzen der voraufgegangenen Zeit u. griff auch nach Rom über (Plaut. poen. 106f); Namenliste Schneider, Het. 1358/60. 1362/72; Chronologie s. Schiassi. – Den Verhältnissen der altrömischen Zeit war das Dirnenwesen in keiner Weise gemäß, gewann aber nach dem 2. punischen Kriege an Boden (Polyb. 32, 11, 4) u. blühte mit der fortschreitenden Wohlhabenheit u. Sittenlockerung bald in allen Erscheinungsformen auf (Schneider, Mer. 1019/21). Äußerer Einfluß wird nicht nur von Süditalien, sondern auch von den Etruskern gekommen sein, über die erstaunliche Berichte umliefen (Theopomp. fr. 204 J.; vgl. Aristot. fr. 607 R.; Tim. fr. 1 J.; Alcim. fr. 3 J.), Berichte, die, selbst für die Spätzeit weit übertrieben, offenbar aus Mißverständnis der ungebundenen Stellung der etruskischen Frauen herrührten (G. Körte: PW 6, 754f); als Tuscus mos war in Rom der Brauch bekannt, daß sich freie Mädchen ihr Heiratsgut mit ihrem Körper verdienten (Plaut. cist. 562f), schwerlich, wie M. Renard: Latomus 2 (1938) 77/83 meint, eine unbegründete Übertragung der lydischen Sitte (Herodt. 1, 93) auf ihre westlichen Verwandten (Parallelen s. Dölger, ACh 3 [1932] 137f). Entscheidend war aber das graecari (Polyb. 32, 11, 4): das griechische Hetärentum wurde den Römern in vielen Palliatae in verschiedenster Beleuchtung vorgespielt u. bald auch in Togatae eines Titinius u. Afranius, u. im persönlichen Umgang mit den feineren Damen der Halbwelt lernten die jungen Römer griechisches Liebesempfinden (H. Fränkel, Ovid [Berkeley 1945] 181f$_{30}$). Daß ihnen eine gewisse Nachsicht zuteil wurde, zeigt die bekannte Anekdote von Cato (Hor. sat. 1, 2, 31/5 mit Porph. u. Schol. Acr.) u. das ungeschädigte Renommee des P. Aebutius, dessen Liebschaft mit der Hispala der erste, freilich nicht nach jeder Hinsicht unbezweifelt gebliebene Beleg für röm. Hetärentum ist (Liv. 39, 9/19, vgl. W. Kroll, Studien

zum Verständnis der röm. Lit. [1924] 361). Die nächsten namentlichen Beispiele von Hetären griechischer Art sind Hymnis, Phryne u. Collyra des Lucilius (M. Puelma Piwonka, Lucilius u. Kallimachos [1949] 270/6); dann häufen sich auch unsere Nachweismöglichkeiten (Kroll 161f; Schneider, Mer. 1020). In den Provinzen trat man das hellenistische Erbe auch direkt an (zB. Ägypten, s. W. Schubart: Internat. Monatsschr. 10 [1916] 1533f). Schließlich zeigt sich im ganzen Reiche eine Nivellierung der Verhältnisse, die in diesem Artikel mehr als die historischen u. lokalen Unterschiede hervortreten muß; aus der Fülle der Zeugnisse u. Erscheinungen, die vorerst sowieso nicht vollständig erfaßt werden kann, sind diejenigen bevorzugt, die in der christl. Literatur ihr Widerspiel finden.

4. Soziologie. Die D. waren vornehmlich eine städtische Erscheinung u. massierten sich an den Verkehrszentren; seit hellenistischer Zeit kamen sie oft aus dem Orient. Mancherorts hat sich eine geordnete Prostitution in Aphroditeheiligtümern aus der *Hierodulie entwickelt; in Athen soll Solon das erste Bordell eingerichtet haben. Neben den D., die sich in der Hand von Kupplern oder Kupplerinnen in Freudenhäusern u. ä. Etablissements (auch in vielen Wirtshäusern) als Sklavinnen oder auch auf Vertrag befanden, gab es nicht wenige, die ihr Gewerbe frei auf eigene Rechnung betrieben. Oft war Not das treibende Motiv, nicht weniger aber Laszivität, doch gerieten manche auch als Kriegsgefangene oder als Räuber- oder Piratenbeute oder durch Aussetzung in die Gewalt von Kupplern. Gelegentlich trat Einweisung ins Freudenhaus auch als Strafe auf; im Falle der Tochter Seians erfolgte Stupration sogar als Präliminarie der Hinrichtung (Augar 77. 81f). Die Bezahlung war sehr variabel mit vielen Übergängen vom Obol des gewöhnlichen Mädchens bis zu den Riesenhonoraren der μεγαλόμισθοι; je nach der Tendenz heben die Autoren Billigkeit oder Aufwand der D.liebe hervor (vgl. A II b 2 β). So hatten die einzelnen D. oder Lokale sehr verschiedenen Stil u. damit auch verschiedene Kundschaft u. verschiedenes Renommee. Die normalen D. trieben sich umher oder machten sich an ihren Standorten bemerkbar, während bei anderen diskretere Arten der Annäherung geboten waren. Im allgemeinen fielen die D. durch ihr ganzes Gehabe u. auch durch ihre äußere Aufmachung auf, die ehrbaren Frauen verargt wurde; in Rom gab es eine offizielle meretricia vestis, deren Beobachtung aber kaum zu erzwingen u. zu kontrollieren war. Das Niveau variierte von den gemeinen u. albernen zu den feinen u. gebildeten Hetären, die in Athen geistige Männer zu fesseln u. in Rom Dichter in ihrem Bann zu halten vermochten. Viele D. waren als Musikantinnen oder Tänzerinnen (auch Gauklerinnen) ausgebildet u. traten als solche auch in den Dienst des Mimos, dessen Schauspielerinnen ebenfalls ausgesprochen zum Demimonde gehörten. Zu den Lustbarkeiten des gehobenen D.tums gehörten vor allem die Symposia, wo sie in verschiedenster Weise der Unterhaltung der Gäste dienten, freilich oft genug auch zu allerhand Unfrieden Anlaß gaben. Näheres s. in einem kommenden Aufsatz im Jb. des F. J. Dölger-Instituts.

b. Praxis. 1. Laxheit. Bei der unbefangenen Einstellung der Alten zur Liebe, deren Meidung nicht als natürlich u. meist auch nicht als Verdienst galt, waren die D. nicht in solchem Mißkredit wie heute; der Umgang mit ihnen war an der Tagesordnung, aber wenn auch nicht eigentlich anstößig, so doch auch wieder nicht jeder Peinlichkeit bar. Auch für den Verheirateten war eine vorübergehende oder auch dauernde Liaison durchaus nicht anomal (zB. Plin. ep. 3, 9, 13; Suet. Cal. 36, 1; bezeichnend Plat. leg. 8, 836 E/42 A), so daß selbst der Schwiegervater manchmal nichts dagegen einzuwenden hatte (Plaut. Men. 765/9. 790/3; vgl. W. Gundel, Neue astrolog. Texte des Hermes Trismegistos [1936] 352). Die Ehefrauen waren natürlich nicht einverstanden (zB. Isaeus 6, 21; PsDemosth. 59, 111; Plaut. cist. 29/37; Ter. Ad. 747; id. Hec. 789; Cic. fin. 2, 12; Hor. c. 2, 8; Plin. n. h. 34, 70; Quint. decl. 15, 2; Mart. 11, 23; Lucian. dial. mer. 8, 3; Alciphr. 2, 22. 31; Paul. Sil.: Anth. Pal. 5, 285; Herm. Trism. astr. p. 96, 14f Gund.); sie hätten die D. am liebsten abgeschafft (Aristoph. eccl. 718/20), ja, die thessalischen Weiber sollten die Lais gar erschlagen haben (PW s. v.). Der Rechtsschutz war nur schwach (Plaut. Cas. 209/11; vgl. Schneider, Het. 1361), u. nur die reichen Frauen hatten an ihrem Gelde einen Rückhalt; immerhin waren die Liebschaften der Gatten mit Sklavinnen noch störender, da die Einführung einer Hetäre ins Haus einen Scheidungsgrund abgab. Die Eheverträge ägyptischer Papyri untersagen bloß der Frau den außerehelichen Verkehr, dem Manne dagegen nur die Unterhaltung einer Kebse u. die Er-

zeugung illegitimer Kinder, die die ehelichen beeinträchtigen konnten (zB. PTebt 104; vgl. Maspero, Pap. byz. 67310, 111/4; PLond 1711, 30/4); im POxy 903, 36f droht ein Mann seiner Frau geradezu, er werde sich eine Mätresse nehmen. Eine spröde Gattin vertreibt den Mann (Cat. 61, 151/3); die schöne D. verleidet ihm sein Weib (Plaut. Men. 189). Die meisten Frauen resignierten wohl, wenn sie merkten, daß eine Buhlerin von keiner Penelope oder Pantheia verdrängt zu werden pflegt (Plut. mor. 706D; vgl. Menand. epitr. fr. 7 nach v. 532 Körte). Einer eifersüchtigen Frau wird geraten, die Klügere zu sein (Pythag. ep. 5); das Verhalten des Mannes, das dem Gesetz nicht widerspricht (Perict. b. Stob. 4, 28, 19 [692 H.]), wird mit seinem Abwechselungsbedürfnis (Pythag. ep. 7) oder gar mit rücksichtsvoller Fernhaltung der Gattin von seinen Exzessen (Plut. mor. 140B) entschuldigt. Eine Gattin muß Nachsicht üben, ist aber durch Treue ihres Mannes geehrt (PsAristot. oec. 3 p. 141, 13/24. 143, 25/144, 1 Rose). Ein Alkibiades brauchte sich vor keinem Skandal zu scheuen (Plut. Alc. 16, 4f); aber andere vermieden es doch, eine D. ins Haus zu nehmen (PsDemosth. 59, 22; Menand. epitr.; Ter. ad. 747), selbst nach dem Tode ihrer Ehefrau (Demosth. 40, 9). Strenger urteilt Quint. decl. 262 (73); ein anstößiger Fall bei Is. 6, 19/21. 29. Im allgemeinen galt der Grundsatz, daß man, was käuflich sei, auch kaufen dürfe (Plaut. curc. 28/38), ohne Schande befürchten zu müssen (Hor. sat. 2, 7, 51); aber in mancher Leute Augen schadete Umgang mit D. doch selbst Unverheirateten schlechthin (Lys. 14,41; Plaut. as. 191f; id. Epid. 220; Turpil. 160/2; Quint. decl. 262; Pythag. ep. 5, 3. 6), besonders wenn man eine D. freikaufte u. ins Haus nahm oder ein Kind von ihr hatte (Demosth. 22, 61; 36, 45; Antiphan. fr. 239; Menand. fr. 371 K.; epitr.; Plut. Phoc. 38, 3f; mor. 5B; Aristaen. 2, 6). Erst recht war eine Heirat mit der D., soweit sie überhaupt zulässig war, nicht ohne Gefahr (Is. 3, 17; PsDemosth. 59, 50; Artemid. 4, 53; Manetho 2, 428; 6, 143/5; Firm. Mat. math. 3, 6, 25; 12, 9. 17; 4, 13, 3; 6, 29, 13; 30, 10; 31, 10. 82. 91; 7, 16, 2; Herm. astr. p. 74, 22f; 80, 25 Gund.; Cat. cod. astr. 8, 4, 130, 17f), mochten in hellenistischer Zeit auch höchste Kreise das Beispiel geben (Athen. 13, 576E/7A). Auch den Kindern haftete leicht ein Makel an (Eupol. fr. 98; Is. 3; Demosth. 22, 61; Menand. Κιϑ. 41 J.; Quint. inst. 7, 6, 3; 11, 1, 82; Artemid. 5, 67; Lucian. Iup. trag. 52; Athen. 13, 577 A/B; Heraclid. Pont. fr. 146 W. b. Plut. Sol. 22, 4; Auson. epigr. 45; Synes. ep. 3; Ennod. c. 2, 24; vgl. A. Calderini: Aegyptus 33 [1953] 358/69); es konnte ihnen auch ein recht verschiedenes Los bevorstehen (Is. 3, 6; 6, 21; Plut. Phoc. 22, 1; Sen. contr. 1, 2, 1; 2, 4; Calp. Flacc. 30; Athen. 13, 591F/2A. 592EF; Bell, Greek Pap. Brit. Mus. 5 [1917] nr. 1709, 25). Aufsehen erregte es, wenn Hypereides nicht weniger als drei Geliebte gleichzeitig unterhielt (Athen. 13, 590C/D); von zwei Hetären um einen Mann ist die Rede bei Aesop. fab. 31 Hausrath (versifiziert von Theod. Bals. epigr. 2: WienStud 25 [1903] 178). Selbst ein Jüngling mochte sich wohl einmal seiner Liebelei schämen (Ter. ad. 274); eine D. gemeineren Schlages war den meisten ein wenig genant (Athen. 8, 351D; Quint. decl. 14, 11; Artemid. 1, 78 [72H.]; Muson. p. 64, 14/7 wohl nach Panait. π. καϑήκοντος). Ins Freudenhaus schlich mancher mit verhülltem Antlitz oder im cucullus (Suet. Cal. 11; Lucian. dial. mort. 10, 11; Hist. Aug. Ver. 4, 6; ib. Heliog. 32, 9; Alciphr. 3, 28, 2; Hist. Apoll. Tyr. 34; vgl. W. Deonna, De Télesphore au ‚moine bourru' [Berchem 1955] 13f); doch wird auch über das Gegenteil geklagt (Plaut. capt. 475; vgl. Athen. 13, 594D; Ruhmredigkeit verpönt Ovid. a. a. 2, 625/40; Anth. Lat. 450). Daß Alter nicht vor Torheit schützt, zeigen Vasenbilder zur Genüge (G. Rodenwaldt: ArchAnz 1932, 12). Aber auch die Komödie gewinnt daraus unerschöpflichen Stoff (Aristoph. Ach. 1198 Schl.; fr. 141 K.; Plat. Com. fr. 178; Plaut. as. 867; id. Cas. 242/50. 518; id. cist. 306/15; merc. 982/7. 1015/24; Ter. ad. 110; vgl. Hor. epod. 5, 57; Tibull. 1, 2, 91/8; 8, 29f; 2, 1, 73f; Auson. epigr. 38; Alciphr. 2, 31, 2; Gnom. hom. 200 Elt.; anders Antiphan. fr. 239). Besonders beliebte Motive sind: Konkurrenz zwischen Vater u. Sohn (Pherecr. fr. 71/3; Plaut. as. 732/45. 828/Schluß; bacch. 1120/Schl.; cist. 306/15; scem. fr. 115; vgl. aul. pass.; id. Cas. Schl.; merc. pass.; Firm. Mat. math. 6, 31, 91; Wehrli 44, 1. 56/73; W. Süß: RhMus 97 [1954] 137); Vertauschung der Rolle zwischen Vater u. Sohn (Aristoph. vesp.; vgl. Wehrli 24; Süß aO. 137f). Vater u. Sohn lieben verschiedene D. (Quint. decl. 356; Calp. Flacc. 37). Ein Vater sollte aber ein Vorbild für den Sohn sein (Iuv. 14, 45f). Zwei in der Erinnerung schwelgende Alte erscheinen Anaxandr. fr. 9; vgl. Ter. haut. 220. Sonst ist die Liebe natürlich Ange-

legenheit der Jungen (Plaut. merc. 987. 1021f; Hor. c. 3, 15, 9; Lucian. Alex. 5). Daß diese sich den Hetären widmen, wird in Athen geduldet (Theopomp. fr. 213 J.); in Rom finden sich nachsichtige Männer (Cic. Cael. 38) u. selbst Cato (s. A II a 3) damit ab, u. auch Aebutius' Ruf leidet nicht darunter (Liv. 39, 9, 6). Es gibt sogar Väter, die ihren Söhnen das Geld für den Freikauf der Geliebten zur Verfügung stellen (Plaut. as.; Quint. decl. 330) oder gar ihr Liebchen aus dem Freudenhaus eskamotieren (Plaut. as. 68/72). Aber strengeres Urteil tastet doch den Ruf des jugendlichen Galans an (Plaut. bacch. 64; merc. 30; truc. 574; Turpil. 162; Quint. decl. 344. 356). Nicht jeder Vater oder Erzieher nimmt das Treiben des Sohnes ruhig hin (Naev. 108/10; Plaut. as. 49f. 64/73; id. bacch. 109/69. 368/84. 405/99. 1079/83; pseud. 415/44; Ter. ad. 101/22; Caecil. 234/42; Turpil. 149. 160/2; Hor. c. 2, 8; Quint. inst. 7, 4, 20; decl. 15, 2. 260. 279. 298). Doch die mildere Richtung (Wehrli 73/100) ist um Gründe nicht verlegen: die Väter haben es nicht anders gehalten, u. die Jungen müssen sich austoben, wenn sie es nicht später nachholen sollen; alle Söhne reicher Eltern machen es ja so, u. hindert man sie, so tun sie es heimlich (Navarre 1830; Quint. decl. 15, 10). Auch Cic. Cael. 42. 48 meint, daß es so der Brauch der Gegenwart u. sogar der Vorfahren sei (vgl. Sen. contr. 2, 4, 10), u. wartet darauf, daß die Jungen die Sache von selber leid werden (Ter. ad. 150/2; Sen. contr. 2, 4, 10); auch Pythag. ep. 5, 2f wird der Liebe zu einer D. als πάθος außer bei ganz schlechten Menschen nur kurze Dauer zugemessen (vgl. Ter. ad. 150f). Ernüchternd sollte auch der Unterschied zwischen dem gepflegten Äußern der D. u. ihrem schmutzigen Hungerdasein wirken (Ter. eun. 936/40). Schließlich akzeptieren die Jünglinge eine bürgerliche Heirat (Lucian. dial. mer. 2, 1. 7, 4) u. werden akzeptiert, sofern sie ihre Geliebte preisgeben (Turpil. 163; Ter. Andr. 155/71. 186/91. 913; haut. 713/5). Ihre Mütter sind manchmal von vornherein nachsichtig (Ter. haut. 991/3, vgl. id. Phorm. 1040/6; anders Artemona Plaut. as.; vgl. Liv. 39, 11, 2; Wehrli 36, 1). Aber auch die patres severi beruhigen sich bei Heiratswilligkeit sofort, werfen sie ja den Söhnen nicht Immoralität, sondern nur Verschwendung u. andere Äußerlichkeiten vor (Plaut. most. 1163/6; vgl. Hor. c. 2, 8; Prop. 2, 23, 18). Terenzens Darstellung der D. soll erziehlich wirken (Anth. Lat. 734).

2. Einwände. α. Korrumpierende Wirkung. Mancher nachsichtige Vater mag Anlaß zur Reue gefunden haben (Plut. mor. 5B); denn wenn Frühehe als Präservativ für Jünglinge gelten konnte (ibid. 13F), so kehrte der Verheiratete doch manchmal wieder zur D. zurück (Plaut. truc. 881/3; vgl. auch Aristaen. 2, 11). Als schimpflich galt ein Zuviel an D.-liebe (Cerc. fr. 10 D. b. Athen. 12, 554D nach G. A. Gerhard), sei es allzu reichlicher Besuch des Freudenhauses oder der Hetären (Cato b. Hor. sat. 1, 2, 31/5 u. Schol., auch zu v. 61; vgl. ἐν οἰκήματι ζῶν u. ä. Poll. 6, 188; Ter. haut. 204/10; Turpil. 149. 171f; Cic. sen. 42; Quint. decl. 14, 7 [271, 17f L.]; Artemid. 1, 78 [72 H.]; Athen. 10, 437 E/F), sei es ganz offenkundige Liederlichkeit (Plaut. truc. 287f; Ter. Andr. 443/5; vgl. hec. 550/3) u. was sonst in den Ruf eines scortator (Hor. sat. 2, 5, 75) bringen konnte (Plaut. truc. 574; Epist. Sapph. 64; Val. Max. 3, 5, 3; Firm. Mat. math. 6, 15, 14; Phal. ep. 121; vgl. Aeschin. Tim. 42; vgl. 75). Ein ἄνηβος mit einer Hetäre fiel auf (Lys. 14, 25). Lebemänner galten als heillos, wenn auch für den Staat erträglich (Cic. Catil. 2, 10). Horazens Vater widerriet seinem Sohn schmähliche D.liebe am warnenden Beispiel (sat. 1, 4, 111f), nicht ohne Erfolg (sat. 1, 6, 68; vgl. 1, 2, 58/62). Die D.liebe gefährdet Körper u. Geist (Xen. oec. 1, 13; Quint. decl. 344; Porph. Hor. c. 1, 8, 1), beeinträchtigt die Freundschaft (Satyr.: FHG 3, 164; Plaut. as. 573; truc. 574) u. überhaupt die ganze Lebensführung (Posidipp. fr. 12 Kock; Plaut. cist. 50; trin. 236/75; truc. 136/42; Ter. ad. 410; Lucr. 4, 1122/40; Hor. ep. 1, 18, 34f; Quint. decl. 15, 7; vgl. Plaut. bacch. 62/88; pyth. Denkmal: A. Brinkmann: RhMus 66 [1911] 616/25). Begierden u. Lüste erscheinen bei Keb. 6 als D. Zweifellos spielte bei der Beurteilung der wirtschaftliche Gesichtspunkt eine Hauptrolle (Quint. decl. 356, vgl. 344): Verarmung durch Hurerei brachte eine fühlbare Ehrenminderung mit sich (ibid. 260 [63, 18 R.]). Zum typischen Bild der Verschwendung u. überhaupt unwürdiger Lebensführung gehörten die sexuellen Ausschweifungen, in denen mancher seine Jugend oder gar sein ganzes Leben verbrachte (Aristoph. pax 440; id. Plut. 243; Plat. ep. 7, 326 B; Satyr.: FHG 3, 164; Plaut. Amph. 287f; most. 36; bacch. 376; Ter. ad. 61/3. 101/10 usf.; Turpil. 149; Lucil. 1034; Varro Men. 481; Sall. ep. 1, 8, 2; vgl. E. Skard: SymbOsl 32 [1956] 106; Cic. grat. act. 13; har. resp. 59; id. Sest. 20; id. Cael.

42. 44. 57; id. Mil. 55; id. Phil. 2, 6; 13, 24; ep. 12, 2, 1; Liv. 26, 2, 15; Val. Max. 6, 9 ext. 1; Philo quis rer. div. her. 109; Sen. v. beat. 7, 3; Suet. Cal. 11; Tac. ann. 6, 4; Apul. apol. 98; Iulian.: Dig. 41, 4, 8). Unbeaufsichtigte Sklaven luxantur lustrantur (Plaut. pseud. 1107; vgl. as. 270; Col. 1, 8, 2; Calp. Flacc. 33; anders Aristaen. 2, 7). Vgl. noch Anaxipp. fr. 1, 31/7.

β. Kostspieligkeit. Die Klage über die Kosten, die sich vor allem auf die freieren Mädchen bezieht, hebt schon bei Archil. fr. 142B. an, der das sauer verdiente Geld bei der D. verschwinden sieht. Für die direkten Entlohnungen oder die diskreteren Geschenke, die die D. hervorzulocken verstanden (Plaut. truc. 22/56; Hor. c. 3, 10, 13; Ov. am. 1, 8, 93f; a. a. 1, 417/36; Mart. 11, 50), gibt es neben vielen literarischen auch bildliche Zeugnisse (Schneider, Het. 1350; G. Rodenwaldt: ArchAnz [1932] 7/21; R. Herbig: Festschrift B. Schweitzer [1954] 270f). Die Konkurrenten überboten sich geradezu (Lync. b. Athen. 13, 584C; Plaut. truc. 946/57; Philo spec. leg. 3, 51). Vermutlich wird die Szene einer Hieronvase (Lond. E 61: J. D. Beazley, Attic red-fig. vase-painters [Oxf. 1942] 307 nr. 101) nicht anders ausgehen als die eines Bostoner Gefäßes, wo sich die Gunst der Umworbenen dem zahlungsfähigeren Klienten zuwendet (A. Gotsmich: FuF 28 [1954] 337/9). Kränze (Rodenwaldt aO. 18/20) u. Blumen allein pflegen nicht die erhoffte Würdigung zu finden (Alciphr. 4, 9, 5; vgl. 8, 3), nicht einmal Musik (Aristaen. 1, 14; vgl. Hor. epod. 11, 11f) u. Dichtungen (Tib. 2, 4, 13/20; Prop. 4, 5, 54/8; Ov. am. 1, 8, 57/62; 3, 1, 57f; 3,8; a. a. 2, 273/86; 3, 533/54; anders Prop. 2, 26, 21/8; Ov. am. 2, 1 u. s.). Ausgesogene oder in ihren wirtschaftlichen Leistungen nachlassende, überhaupt arme Liebhaber werden rücksichtslos abgehalftert (Aristoph. thesm. 346; Aristophon fr. 3; Plaut. truc. 81/90 usw.; Publil. Syr. M 50; Tib. 1, 5, 47; Quint. decl. 14. 15; Marc. Arg.: Anth. Pal. 5, 112; Lucian. dial. mer. 14, 1; Alciphr. 4, 8f; Aristaen. 2, 18; Anth. Lat. 794); tut es die Hetäre nicht von selbst, so sorgt der Kuppler (Plaut. pseud. 256/64; Ter. Phorm. 485/533) oder die Kupplerin dafür (Plaut. as. 153/242; Lucian. dial. mer. 7, 1; 12, 1; Athen. 13, 584C). Die Lehren der Kuppler gipfeln in diesem Punkte; bescheidene Jünglinge gefallen dem Kuppler nicht (Calp. Flacc. 5). Geschenke ersetzen sogar die Liebeskunst (Ov. a. a. 2, 161/6). Vgl. Puelma, Lucilius u. Kallimachos (1949) 271_1. 272/5. Die Liebe der D. ist also wie das Meer, zuerst lieblich, später meist verderblich (Artemid. 3, 16; vgl. 4, 53); sie ist Honig u. zugleich Galle (Plaut. cist. 69f), sie führt aus ἀσωτία u. μέθη zu μανία (Crat. bei Diog. L. 6, 88f). Diog. bei Diog. L. 6, 61 (Aristot. b. Gnom. Vat. 142) vergleicht die schönen Hetären geradezu mit tödlichem μελίκρατον. Die nackte Venus macht ihre Liebhaber nackt, d. h. arm (Fragm. poet. Lat. p. 159 Morel; s. A. La Penna: Maia NS 7 [1955] 140; vgl. Herod. b. Athen. 13, 591C/D; Aristaen. 2, 18). Selbst für Kaufleute konnten D., die nach Crates fr. 13 mehr als bessere Berufe verdienten, zu teuer kommen (Simon.: Anth. Pal. 5, 158). Der Geiz hatte wenigstens den Vorzug, vor solchen Ausgaben zu bewahren (Plut. mor. 706B), während die Eitelkeit manchen gerade zu den teuern Berühmtheiten trieb (Plut. mor. 125A/B). In Krokodilopolis beschwerte sich ein Vater über eine Hetäre, weil sie sich von seinem jungen Sohne eine fiktive Schuldurkunde über 1000 Drachmen habe ausstellen lassen (PLille 2 nr. 14); oft wurde dem Liebhaber der Ersatz vorgeblicher Verluste angesonnen (Hor. ep. 1, 17, 55/7; dazu Porph.; vgl. die Stellen o. Sp. 1165). Unanständiges Benehmen einer D. in einem Erbschaftsfall Val. Max. 8, 2, 2. Erbschleicherei Iuv. 10, 238f. Nicht selten werden die D. mit Sirenen, Chimaira, Skylla, Charybdis u. ä. verglichen (Anaxil. fr. 22; vgl. auch Alex. fr. 98, 1/3; Maximian. 5, 19/22; O. Waser, Skylla u. Charybdis, Diss. Zürich [1894] 73f; F. Leo, Plautin. Forschungen [1912] 150) oder solche Sagenfiguren als D. gedeutet (zu Skylla s. PW 3A, 654; auch Cir. 77/88). Zeugnisse für den Geldaufwand der Liebhaber bei Schneider, Het. 1345/7; ders., Mer. 1025; Aristophan. Plut. 149/52; Xen. oec. 1, 13; Antiphan. fr. 2; Anaxil. fr. 22; Anaxipp. fr. 1, 31/7; Heracl. opp. Graec. 1, 5; Plaut. u. Ter. oft; Caecil. 211/4; Turpil. 160/2. 171f; Trabea 1/5; Lucil. 894; Lucr. 4, 1122/40 (J. Colin: RevBPhilH 33 [1955] 12/9); Catull. 110, 7; Cir. 78 usw. Auch mehrere Bezeichnungen der D. deuten in diese Richtung. Die D. können also ganze Häuser zugrunde richten (Liban. decl. 25, 5). Geschenke verstehen sich von selber, aber die Geliebte sollte sie nicht fordern (Ov. am. 1, 10; a. a. 3, 805f; vgl. Menand. fr. 224. 314f. 329 Kö.; Tib. 1, 8, 29; 2, 4, 14; Prop. 2, 23, 17; Marc. Arg.: Anth. Pal. 5, 31; Mart. 9, 32; 11, 62). Dem Armen ist auch die billigste D.

noch zu teuer (Iuv. 3, 134/6). Umgekehrt gab es freilich auch geizige Liebhaber wie die Megarer (PsDemosth. 59, 36); vgl. Phoenic. fr. 4; Nov. 24; Athen. 13, 585 C (Schiassi 238); Liban. decl. 32. Ja, manchmal wurden Hetären sogar bestohlen (Anaxil. fr. 22, 10f; Plaut. truc. 95/112; Ov. a. a. 3, 447/52).

γ. Berufslaster. Neben der Habgier wurde den D. auch Käuflichkeit u. Publizität überhaupt vorgeworfen (Scol. 22; Phryn. fr. 74 K.; Naev. 75/9; Nov. 7; Cic. Cael. 57; Ov. am. 1, 10, 21/4; Sen. contr. 9, 2, 11; Apul. ap. 75; Artemid. 5, 67; Athen. 13, 588 F; Amm. Marc. 28, 4, 9; Herm. Trism. astr. p. 74, 26f Gundel; CIL 4, 1860. 1948; Non. p. 546, 3f L.; Schol. Aristoph. eq. 176), aber auch als selbstverständlich hingenommen oder verteidigt (Plaut. bacch. 28/30; Ov. Pont. 2, 3, 20; Philostr. ep. 19. 23. 38; Donat. Ter. Andr. 72; id. Ter. eun. 748, vgl. Ulp.: Dig. 12, 5, 4, 3; dazu G. Grosso: StudDocHistIur 9 [1943] 289f). Sie sind der Gegensatz der Vestalinnen (Ov. trist. 2, 311f) u. überhaupt der keuschen Frauen (Ter. ad. 747; Cic. fin. 2, 12; Hor. ep. 1, 18, 3f; Aristid. 34, 56). Geilheit u. Aufdringlichkeit, Schamlosigkeit im Bunde mit μαλακίζεσθαι (Alciphr. 4, 16, 6) sind ihnen eigen (Plaut. truc. 154. 271; Ter. Andr. 755f; haut. 227; Mim. v. 45/7. 69 Bonaria; Cic. Cael. 49; Hor. ep. 1, 7, 28; Priap. 25, 3. 40; Liv. 39, 43, 4; Phil. somn. 1, 88; Mart. 9, 67; 12, 43, 3; Iuv. 6, 320; Plut. mor. 712 C; Apul. flor. 16, 64; Pyth. ep. 7; Auson. epigr. 89; PsAristot. oec. 3 [144, 20/5 R.]; Firm. Mat. math. 4, 13, 4; 6, 30, 16; 31, 5. 47. 79; 8, 23, 3; 8, 26, 9; Fest. p. 249, 6f; Paul. ex Festo p. 224, 17 M.; BGU 1024 p. 8, 15f; Beiwort Κυνάμυια). Sie verführen zu etwas, was man eigentlich nicht will (Quint. inst. 2, 15, 11), u. passen sich den Liebhabern an (Liban. decl. 32, 42); aber diese werden ihre Willfährigkeit (Hor. sat. 1, 2, 122; Prop. 2, 23, 16f; Mart. 9, 32. 67) leid (Timocl. fr. 22; Philod.: Anth. Pal. 12, 173; Hor. sat. 1, 2, 105/8; Ov. am. 2, 19; Quint. decl. 14, 8; Auson. epigr. 56; Aristaen. 2, 16. 20). Daher dosieren u. verschieben die D. (oder auch ihre Kuppler) ihre Gunsterweisungen (Plaut. Poen. 98. 101. 1094/7; truc. 49; Ter. haut. 365/8. 724/8; Turpil. 37/9; Hor. c. 3, 10; Phaedr. app. 27; Priap. 50; Prop. 4, 5, 29f; Ov. am. 1, 8, 73/8; a. a. 3, 579/88; Pers. 5, 163/6; Mart. 2, 25; 4, 29, 5f; Alciphr. 3, 5, 2; 4, 16, 6; Aristaen. 1, 21. 28; 2, 1. 10. 20; Anth. Lat. 460; vgl. Rodenwaldt: ArchAnz 1932, 21) und suchen Eifersucht zu erregen (zB. Phronesium Plaut. truc.; Lucian. dial. mer. 8 u. ä.; Prop. 2, 14, 19f u. s.; Ov. a. a. 3, 591/610; Pomp. iun.: Anth. Pal. 7, 219; vgl. Aristaen. 1, 17), was freilich nicht übertrieben werden darf (Hor. c. 3, 10; sat. 2, 7, 89/94; Prop. 2, 14, 19f; Ov. rem. 505/12; 769/84; Mart. 1, 57; 4, 38. 81; Lucian. dial. mer. 3, 3). Leicht findet sich der Liebhaber aus diesem Grunde oder auch wegen Zahlungsschwierigkeiten in der Rolle des amator exclusus (Schneider, Het. 1346f; F. O. Copley, Exclusus amator [Wisconsin 1956]; vgl. auch Hor. sat. 1, 5, 82/5; ep. 1, 1, 20; Mart. 8, 50, 23/6). Den trunkenen Herakles trifft sogar ein Guß aus dem Fenster (Navarre fig. 4972; vgl. Hor. sat. 2, 7, 90f; Paul. Sil.: Anth. Pal. 5, 280). Auch sonst kann es zu Handgreiflichkeiten kommen (zB. Rufin.: Anth. Pal. 5, 65). Bekannt ist das servitium amoris besonders aus den lateinischen Elegikern (Kroll 165f; E. Reitzenstein: RhMus 84 [1935] 62/88; F. O. Copley: TrProcAmPhilAss 78 [1947] 285/300). Manche Hetären sind überhaupt hochfahrend, mutwillig u. übermütig (Asclep. Sam.: Anth. Pal. 5, 161; Plaut. truc. 152/6; Ter. haut. 227; Titin. 67f; Tib. 1, 8, 61/78; Mart. 9, 32; Plut. mor. 5B; Athen. 13, 588E; Aristaen. 1, 17; Liban. decl. 32, 34/8 usw.); sie sind wie Königinnen an die Befolgung ihrer Befehle gewohnt (Diog. b. Stob. 4, 21a, 15). Ein armer Liebhaber ist zu allen Diensten bereit (Tib. 1, 5, 59/66; Philostr. ep. 23; vgl. F. Wilhelm: RhMus 59 [1904] 286f). Aber selbst ein Praetor zeigt sich sklavisch willfährig (Cic. sen. 42; Val. Max. 2, 9, 2; Liv. 39, 42f; Sen. contr. 9, 2). Der von der Geliebten Tyrannisierte ist nicht frei (Hor. sat. 2, 7, 89/94; vgl. Tib. 2, 6, 11/4; Mart. 2, 53, 7; Plut. mor. 62E). Die Frechheit der D. (Ter. eun. 994; Plut. mor. 712C; Philostr. ep. 38; Alciphr. 4, 13, 3) tritt auch in ihrer Aggressivität gegen die Ehefrauen ihrer Verehrer hervor (Pyth. epist. 5, 7). Liebe täuscht sie (wie Tränen: Menand. mon. 426) nur zweckvoll vor (Anaxil. fr. 22, 22/30; Plaut. cist. 95/7; Turpil. 84; Prop. 2, 24, 47; Ov. am. 1, 8, 71f; a. a. 3, 673/82; Aristaen. 2, 7. 13; Liban. decl. 25, 5), da sie bei der Flatterhaftigkeit der Männer (Claudian. c. 19, 23f) nicht in ihrem Interesse liegen würde (Ter. hec. 58/75; Plaut. as. 504/44; cist. 78/81; most. 184/247; truc. 224/45); jedem ihrer Galane gibt sie ein besonderes Zeichen ihrer Zuneigung (Naev. 75/9; Sen. ben. 1, 14, 4). Verheiratete sich der Lieb-

haber anderweitig, wurde er natürlich abweisender behandelt (Ter. hec. 157/70) u. seine Braut durchgehechelt (Lucian. dial. mer. 2, 1; Alciphr. 4, 12; vgl. Ter. Andr. 248/51; Legrand: RevÉtGr 20 [1907] 209 Anm.). Eine Kurtisane hieß wegen ihrer raschen Bedienung Κλεψύδρα (Asclepiades b. Athen. 13, 567 C/D; vgl. Apul. met. 10, 21). Im Wesen der Sache liegt die Unbeständigkeit der D. (Aristoph. thesm. 346; eccl. 1161f; Asclep. Sam.: Anth. Pal. 5, 157; Posidipp.: Anth. Pal. 5, 212; Turpil. 99; Hor. c. 1, 5; 35, 25f; 2, 8; Tib. 1, 8, 61/78; Lygd. 6, 43/56; Prop. 2, 1, 49; Mart. 9, 32; Artemid. 1, 55; Aristaen. 1, 23): immer wieder reizt sie das Neue (Alciphr. 4, 14, 7), u. eine jagt der anderen die Liebhaber ab (Quint. decl. 14, 6; Lucian. dial. mer. 1 u. s.); eine zu monogam sich gebärdende Genossin erregt das Mißfallen der anderen (Alciphr. 4, 14, 1/3. 8), u. eine gewöhnliche D. hat erst recht kein Verhältnis zu den Besuchern (Philem. fr. 4; Plaut. Poen. 234 u. s.; Ter. Phorm. 413f; Hor. s. 2, 7, 51f; Athen. 13, 594B/D). So sind die D. überhaupt unzuverlässig (Diphil. fr. 101; Asclep. Sam.: Anth. Pal. 5, 6. 149; Turpil. 33; Hor. c. 1, 35, 25f; Phaedr. app. 27; Alciphr. 4, 11, 3; 16, 5. 17, 4; Aristaen. 2, 9; Donat. Ter. eun. 103; Anth. Lat. 826) u. in ihrer Gerissenheit herz- u. gewissenlos (Plaut. mil. 782/804. 875/80. 887/97; Hor. c. 1, 35, 25f; sat. 1, 10, 40; Apul. met. 9, 7), mit einem Wort schlecht (Aristoph. eccl. 1161f; Menand. fr. 588 Kö.; epitr. fr. 7 nach V. 532; Plaut. capt. 57; truc. 156; Ter. eun. 37; Lucil. 263; Mart. 5, 42; Manetho 1, 20f; Firm. Mat. math. 6, 31, 90), ein Typ, wie ihn die Komödie oft auf die Bühne gebracht hat (Hor. s. 1, 10, 40), selbst Menander mit seiner Thais (Hauschild 23/8; A. Thierfelder: Hermes 71 [1936] 324). – Im ganzen ist die D. also ein großes Übel (Antiphan. fr. 2), von dem nichts Gutes zu erwarten ist (Menand. fr. 588 Kö.; Plaut. bacch. 40). Die mores entsprechen der forma nicht (Ter. haut. 381/91). Daher sucht schon Alkaios fr. 109/110 D. 61 L. 117b L.-P. einen Knaben zu gewinnen, indem er die noble Päderastie der niedrigen, unsicheren, kostspieligen Hetärenliebe entgegenstellt (vgl. Plaut. truc. 152/6; Athen. 13, 605D; F. Wilhelm: RhMus 57 [1902] 55/8; D. gegen einen Päderasten: Timocl. fr. 25); was man der D. gibt, ist wie ins Meer geworfen (Alc. aO. 26f). Anakreon prangert POxy 2321 fr. 1 (W. Peek: WissZeitschrUniv. Halle 5 [1955/56] 196/8; B. Gentili: Maia NS 8 [1956] 181/96) ein Mädchen als λεωφόρος namentlich an u. spart auch sonst (fr. 156/9B.) nicht mit harten Ausdrücken. Die Bezeichnung ‚D.' ist Schimpfwort in den verschiedensten Schattierungen u. Stärkegraden (s. A IIa 1); die Mißachtung kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Begriff πορνεία auf andere Laster ausgedehnt wird (s. A IIa 2). Theognis 581f haßt die Herumtreiberin ebenso wie den Ehebrecher; M. Aurel. 5, 10, 3 stellt die D. nicht nur mit Kinäden, sondern sogar mit Räubern in eine Linie (vgl. 5, 28, 4; Philod. rhet. 1, 236 S.). Das freilich hat sie vor sonstiger Lasterhaftigkeit voraus, daß sie wenigstens im Alter ihr Treiben einstellt (Philo spec. leg. 1, 282).

δ. Ehrlosigkeit. So bleiben die D. ehrlos (Mart. 6, 66; Dio Chrys. 7, 138f) u. gelten auch den Juristen als turpes (Ulp.: Dig. 12, 5, 4, 3; Papin.: ebd. 18, 7, 6; Paul.: ebd. 37, 12, 3; Callistr.: ebd. 38, 1, 38). Sie leben schändlich (Manetho 1, 20f; BGU 1024 p. 7, 20/30; Marc.: Dig. 23, 2, 41), sind ein stabulum flagiti (Plaut. truc. 587) u. jeden Schimpfes wert (Ter. eun. 865f), wie sie ja auch ein instrumentum contumeliae sind (Publil. Syr. M 45; s. A IIa 2); sie gehören zu den niedrigsten Schichten (Val. Max. 5, 2, 1), ihr Erwerb ist jämmerlich (Firm. Mat. math. 6, 31, 79), u. lebend sind sie wie tot (BGU 1024 p. 7, 25f). Prädikate Poll. 6, 189. Wie geringschätzig sie behandelt werden konnten, zeigt der Ankläger der Neaira (vgl. noch Anon.: Anth. Pal. 11, 416); mochte ihren Liebhabern viel oder alles nachgesehen werden, ihr eigener Ruf profitierte davon nicht ohne weiteres (Sext. Emp. hyp. 3, 201). Allerdings fielen sie nicht der Verachtung anheim, die der Kuppler durchweg spürte (Schneider, Het. 1360), ein Bild, das sich auch dadurch nicht erhellt, daß in röm. Zeit ‚ehrenhafte' Männer auf ihren Landgütern Bordelle vermietungsweise unterhielten (Ulp.: Dig. 5, 3, 27). Selbst Plut. mor. 401 C erspart der D. nicht den Tadel οὐκ ἐλευθερίως, u. die Volksmeinung schlägt sich in dem lapidaren ‚meretricem fuge' nieder (Dist. Cat. brev. sent. 25 p. 19 B.; vgl. M. Boas: Het Boek 25, 4, 277/87; Heraclid. opp. Graec. 1, 5).

3. Ernstere Verhältnisse. Es ist ein Unglück, wenn man sich in eine Hetäre ernstlich verliebt (Asclep. Sam.: Anth. Pal. 5, 161), über deren Qualitäten man sich mit verniedlichenden Bezeichnungen allzu leicht hinwegtäuscht (vgl. Theocr. 10, 26f); aber die jüngeren Leute lassen sich nicht davon abhalten u. haben dann ihre Geliebte mit teuerm Gelde zu unter-

halten oder loszukaufen (Mart. 6, 71; Firm. Mat. math. 3, 12, 20). Es gab natürlich auch desinteressierte Freilassungen (Hist. Aug. Hel. 25, 5; 31, 1); juristisch brauchte eine Freigelassene ihrem Patronus nicht zu Willen zu sein, selbst wenn sie ihr Gewerbe weiter betrieb (Callistr.: Dig. 38, 1, 38). Die verliebten Jünglinge der Komödie sind auf die verständnisvolle Nachsicht ihres Vaters oder aber auf ein listiges Vorgehen gegen ihn angewiesen (Mord: Quint. decl. 1, 6 [8, 29 L.]), zu dem in ihrer typischen Hilflosigkeit ein Sklave oder ein Parasit (vgl. Plut. mor. 13B) oder sonst jemand (auch die schlaue D. selber, s. Hor. sat. 1, 10, 40f) die Hand bietet (Wehrli 30/55. 70/100; vgl. noch Plaut. capt. 1032; Turpil. 35f; Quint. decl. 9, 10; Luc. dial. mer. 7, 4. 12, 1; umgekehrte Welt: Aristoph. vesp. Schl.); immerhin hören wir Ter. eun. 382/7, daß man die D. zur Vergeltung betrügen könne, nicht aber den Vater (vgl. Caecil. 199/209). Die Mutter ist leichter zu gewinnen (Lucian. dial. mer. 7, 4, vgl. Plaut. truc. 645/62, s. A II b 1; Wehrli 36, 1; vgl. aber Gnom. hom. 161 Elt.); schlimmstenfalls entwendet man ihr die notwendigen Geschenke (Plaut. pseud. 288/94), wozu sich übrigens gelegentlich auch ein abirrender Gatte versteht (Plaut. as. 884/9. 929/32. 939; id. Men. 130/5. 166/73. 531/40 usw.). Nicht selten wird auch der legale Weg verlassen, u. es erfolgt eine gewaltsame Entführung oder ein Einbruch ins Freudenhaus oder in die Privatwohnung, gelegentlich aus purem Mutwillen u. jedenfalls nicht ohne bedenkliches Aufsehen (Anacr. fr. 36D.; Aristoph. Ach. 524/9. 537; vesp. 1254; vgl. Lys. 3, 6. 23. 46; Demosth. 21, 36/40; PsDemosth. 59, 40; Theophr. char. 27, 9; Antiph. fr. 239; Men. Κόλ. 111/122; Herond. 2; Plaut. Pers. 569; Ter. ad. 8f. 88/93. 102f. 155/208. 263; eun. 771/816; Turpil. 200; Lucil. 773/90; Cic. Verr. 2, 3, 78; Planc. 30; Hor. c. 3, 26; Tib. 1, 1, 73; 5, 68; Prop. 3, 25, 10; Ov. am. 1, 9, 19f; a. a. 3, 567; rem. 31; Apul. apol. 75; Lucian. dial. mer; 9; 15; bis acc. 31; Gell. 4, 14; Athen. 13, 585A; Ulp.: Dig. 47, 2, 39; Paul. sent. 2, 31, 12; Eratosth. Schol.: Anth. Pal. 5, 241; Lib. comp. 5, 7; s. weiter L. Radermacher, Aristoph. Frösche² [1954] 58_1. 359; G. L. Hendrickson: ClassPhil 20 [1925] 299/302; Wehrli 31_1. 103f). Der Kuppler hat die Wahl, ob er das nur mit gelinder Strafe belegte Vergehen in einem für ihn immer heiklen Gerichtsverfahren (vgl. Men. Κόλ. 121f; Plaut. curc. 684; Poen. extr. rud. 859f; Ter. ad. 248) verfolgen oder doch lieber gute Miene zum bösen Spiel machen soll (Ter. ad. 209/80); im allgemeinen riskieren die Liebhaber gegen den schwer zu behandelnden Kuppler (Ter. Phorm. 171) nicht leicht etwas (Plaut. pseud. 202/6), wenn er auch in der Komödie öfter geprellt wird. Manch einer weint vor Liebe (Hor. sat. 2, 3, 252f) oder beschwert sich bei der Mutter (Lucian. dial. mer. 3) oder fühlt sich sogar zum Selbstmord versucht (Plaut. as. 606/15 usw.; cist. 522/7. 640/6; Prop. 2, 17, 13f; Ov. rem. 15/22; Sen. ep. 4, 4; Quint. decl. 15, 9. 344; Dio Chrys. 32, 50; Lucian. catapl. 6; Liban. decl. 32, 2; Maced.: Anth. Pal. 5, 237). Wie immer gibt es, obwohl Eifersucht auf D. unsinnig ist (Arch. Sam.: Anth. Pal. 5, 157), auch Rivalität unter den Liebhabern (Hor. c. 1, 13; epod. 15; Ov. am. 1, 8, 95/100; a. a. 2, 539/600; Alciphr. 4, 4, 2; Aristaen. 2, 6; Wehrli 30/55), die eine schlaue D. schürt (Lys. 4, 8; Lucian. dial. mer. 3; Liban. decl. 25, 5), ohne darin aber zu weit gehen zu dürfen (ob. Sp. 1167); der Konkurrent ist natürlich öfter das Objekt der Komödienintrige. Aber unter den Hetären selber fehlt es nicht an Eifersucht (Athen. 13, 585D; Luc. dial. mer. 3; Alciphr. 4, 2. 6. 7, 5. 10), u. zwar nicht nur aus bloßem Geschäftsinteresse; denn gegen echte Liebe sind sie doch nicht immer immun (Aristaen. 1, 24), gibt es doch auch solche, die ohne Geldrücksichten nur junge u. schöne Liebhaber wünschen (Hor. ep. 1, 14, 33; Tib. 1, 8, 29/34. 50; Aristaen. 1, 18; vgl. Paul. Sil.: Anth. Pal. 5, 273). Eine Hetäre kann im wahren Sinne des Wortes ‚Gefährtin' sein (Antiphan. fr. 212; Anaxil. fr. 21; vgl. Athen. 13, 571C; Luc. dial. mer. 1, 1; Alciphr. 3, 28, 4). Zwar gilt eine Liebesheirat für besser als D.liebe (Ter. haut. 381/95), aber die Hetäre wird doch oft vorgezogen (Philetaer. fr. 5), schon weil sie aus gutem Grunde willfähriger ist als die Gattin (Amphis fr. 1). Vergleiche noch Hor. sat. 2, 7, 46/72; vgl. Ludovis. Thron, dazu J. Colin: RevArch 1946, 1, 154f. Beider so unterschiedene Vorzüge vereinigen sich in einer Person nicht leicht (Mart. 11, 104; Plut. mor. 142BC; vgl. Sen. ep. 120, 21); eine Ehefrau darf die Hetäre nicht nachahmen (Gnom. hom. 57 Elt.). Verstiegene Liebe bei Sen. ben. 6, 25, 2. Oft kommt es zu einem festen Verhältnis (zB. Thais in Ter. eun.; Hor. s. 2, 3, 57), das die lateinischen Dichter als Gegenbild der Ehe geradezu als ein foedus betrachten (F. Wilhelm: RhMus 59 [1904] 287f; R. Reitzen-

stein: SbH 1912, 12, 9/36); bekanntlich wird für den festen Liebhaber (auch den Kuppler) der Terminus vir (oder coniunx) gebraucht (Kroll 176f, 88), freilich gerade dann, wenn dieser wie der wirkliche Ehemann seiner Rechte zugunsten der echten Liebe entkleidet werden soll, eine Situation, die in der Komödie wie in der Elegie häufig ist. Auch der Sang von Marisa (J. U. Powell, Collectanea Alex. [1925] 184; W. Crönert-R. Wünsch: RhMus 64 [1909] 433/48) ist wahrscheinlich der Dialog einer Hetäre (Wünsch 436_1. 441_2) mit ihrem Geliebten, während sie gerade einen anderen, also wohl ihren δεσπότης, bei sich hat. Das Verhältnis konnte auch zum Konkubinat (Suet. Ner. 28, 2 usw.) u., wo die Hetäre die juristischen Voraussetzungen erfüllte, zur Ehe werden (Is. 3; Antip. Thess.: Anth. Pal. 6, 208; Alciphr. 3, 28, 4; Catal. cod. astr. 2, 166, 27/9; Post 445/50). Der Jüngling verpflichtete sich manchmal, keine anderweitige Verbindung einzugehen (Plaut. merc. 536f; Ter. hec. 60/2; Lucian. dial. mer. 7), u. leistete zuweilen auch wirklich ernstlichen Widerstand gegen Heiratspläne der Eltern (Turpil. 37/49; Hor. s. 1, 4, 48/53; Lucian. dial. mer. 4, 1). Ein Dauerverhältnis in dieser oder jener Form war das Sehnsuchtsziel vieler Hetären (Ter. hec. 746f; vgl. Plaut. cist. 83/5; poen. 359/63. 1218; Fluchtafel W. Peek, Kerameikos 3 [1941] C 3. 29/38; Wehrli 42/5. 116), das nur wenige erreichten (Apollod. Car. fr. 8 = Ter. hec. 58f). Manche hat die Erlösung ihrem Partner mit Liebe gelohnt (Pasicompsa: Plaut. merc.; Philematium: Plaut. most.). Freilich galt es, sich in Kleidung, Schmuck u. Gehabe umzustellen (Athen. 13, 577A; Aristaen. 1, 19), was nicht immer ganz gelang; gelegentlich gab es sogar wieder Untreue (Athen. 13, 581 C/F; Alciphr. 4, 14, 2). Narben der einstigen Tätigkeit blieben eben doch (Philo spec. leg. 1, 102/4). Die Aussichten auf eine Heirat oder wenigstens ein Dauerverhältnis waren besonders günstig, wenn der Verkehr Folgen hatte (Lucian. dial. mer. 2; 14, 1. 4; Aristaen. 1, 19; anders freilich Artemid. 5, 67), so daß die D. aus diesem, aber auch aus andern Gründen manchmal ein Kind unterschoben (Plaut. capt. 1031; truc. 18f. 85/90. 105/204 usw.; Ter. Andr. 506/16; Nicarch.: Anth. Pal. 11, 18).

4. Gute Dirnen. Jedenfalls gab es, zum mindesten als Ausnahme (Navarre 1829; vgl. Men. test. 12 Körte b. Athen. 13, 594D), bescheidene u. freundliche, liebende u. treue Repräsentantinnen des Gewerbes, deren Züge sich dem ehrbaren Mädchen anähneln (vgl. Ter. haut. 275/307). Der Typ taucht bereits in der Mese auf (Antiphan. fr. 212; Anaxil. fr. 21; Hauschild 19/21) u. wird in der Nea beliebt, schon weil ohne ihn die jugendliche Weiblichkeit nur negativ vertreten wäre (sehr weitgehend Ter. hec.; s. Donat. hec. praef. 1, 9 u. zu V. 774; Euanth. com. 3, 4 [CGF 1, 65, 98/100]; vgl. Wehrli 40f; Post 450f); weiter Naev. 90f; Caecil. 211/4; Hor. s. 2, 3, 57; Sen. contr. 2, 4; Quint. decl. 15, 2; Marc. Arg.: Anth. Pal. 5, 101; Plut. Pomp. 2; mor. 712C; Lucian. dial. mer. 12; Athen. 13, 594D; Alciphr. 3, 28, 3f; 4, 2, 3; 4, 3, 3; 4, 7; Aristaen. 1, 12. 2, 13. Alciphr. 4, 11 legt einem Jüngling geradezu eine ‚Apologie des Hetärenlebens' in den Mund. Sie erhalten die sonst den Ehefrauen eigene Charakterisation χρηστή (allerdings auch ironisch: Lucian. dial. mer. 12, 3) u. verdienen nicht den Namen πόρνη (Anaxil. fr. 21); ihr Lob erklingt im Namen ihrer Verehrer (Demetrios s. Phylarch. b. Athen. 14, 614F/5A; Plut. Demetr. 25, 9) wie ihrer Freundinnen. Eine solche Hetäre erkennt man erst mit der Zeit (Gnom. hom. 4 Elt.); sie heitert auf (Ephipp. fr. 6), ist mit jedem Geschenk zufrieden (Aristaen. 1, 12; vgl. Prop. 2, 20, 25; 3, 15, 6) u. will lieber den Geliebten als alles Geld eines reichen Bewerbers (Alciphr. 4, 7, 3; Aristaen. 1, 24 vgl. 17; Tib. 1, 8, 29/34. 50; Quint. decl. 15, 12). Freilich gibt es auch bei der Straßendirne Kulanz: Philod.: Anth. Pal. 5, 45 ein ungewöhnliches, stolzes Postnumerando; jedenfalls macht eine ehrliche D. auch ein ehrliches Geschäft (Catull. 110). Hispala Fescennia, von Liv. 39, 9, 5 als nobile scortum bezeichnet, hält den Albutius sogar aus. Die gute Hetäre fühlt sich aber auch in Distanz von den andern (Ter. eun. 197/201; hec. 756f. 775f. 834f); sie ist sich der Verachtung ihres Standes bewußt, weiß aber für ihr Ethos selbst zu sorgen (Ter. hec. 734f). Sie hat Scheu vor der Ehefrau (Ter. hec. 793) u. schämt sich bei Zoten (Men. peric. 231/5); selbst Dio Chrys. 7, 134 traut D. Scham zu (vgl. Plaut. Poen. 300/7). Vgl. Ov. am. 3, 14, 9f; Mart. 1, 34, 5f; 11, 45; Hist. Apoll. Tyr. 34. Manche Hetären zogen sich im Gegensatz zum Üblichen (Is. 6, 19; Philit. Sam.: Anth. Pal. 6, 210), aus welchen Gründen auch immer, vorzeitig vom Gewerbe zurück (Lys. fr. 59). – Der Typ der guten Hetäre legte sich der Komödie besonders nahe, da sie das als Kurtisane dienende unerkannte Bürgermädchen (Plut. mor. 712C)

auf die Bühne brachte (zuerst Menander nach Hauschild 53/5); dazu gehört es, daß dieses nur mit einem einzigen Jüngling Verkehr hat, eben dem, der es später heiraten wird (zB. Plaut. cist.), oder sich überhaupt rein bewahrt (zB. Plaut. curc., poen., rud.; s. G. Jachmann: Χάριτες F. Leo [1911] 254f). Das Motiv der im Freudenhaus bewahrten Tugend gehört nach S. Trenkner: Mnemos 4, 6 (1953) 221f (vgl. J. Geffcken: Hermes 45 [1910] 303/5; P. Wendland, De fabellis antiquis [1911] 23; K. Kerényi, Die griech.-orient. Romanliteratur [1927] 211/7) der Volkserzählung an; es findet sich auch in der Rhetorik, wo die D. einen gewalttätigen Soldaten geradezu tötet (Sen. contr. 1, 2), u. im Roman (Xen. Eph. 5, 7), um sich dann in der Heiligenlegende fortzusetzen. Tharsia ‚bekehrt‘ geradezu ihre Besucher (Hist. Apoll. Tyr. 34f; neugr. Fassung v. 556/83. 727/34). – In hohem Ansehen stand das Andenken der heroischen (älteren) Leaina (Schneider, Het. 1332; Wendland aO. 23; A. D. Nock: JThSt 28 [1927] 416f, 5), deren Legende das fruchtbare Wandermotiv von der auf der Folter abgebissenen Zunge enthält (C. Wachsmuth: SbL 8 [1856] 132). Es gab auch D., die sich um das Gemeinwesen verdient gemacht hatten wie jene in Abydos (Neanth. fr. 9 J. b. Athen. 13, 572E/F); noch in der Spätzeit opferten die D. in Edessa ihren Schmuck zur Befreiung der von Chosroes zum Verkauf bestimmten antiochenischen Gefangenen (Procop. bell. Pers. 2, 13, 4). Die Hetären der korinthischen Aphrodite wurden nicht für zu gering befunden, die Hilfe ihrer Göttin in der Persergefahr zu erbitten, u. nach dem Erfolg darob gefeiert; sie wurden alle auf einem Gemälde dargestellt, zu dem Simonides den Text lieferte. Selbst Pindar verschmähte es nicht, die Hetärenweihung des siegreichen Xenophon von Korinth zu besingen (Ol. 13; fr. 122B.; Schneider, Het. 1333f). Vgl. noch Val. Max. 5; 2, 1; Athen. 13, 593A/E. Freilich wurden sie auch als Spitzel benutzt (Herodt. 2, 121ε; Polyaen. 5, 2, 13; Plin. n. h. 30, 15). Im 4. Jh. u. besonders in der hellenistischen Zeit traten Kurtisanen zu Politikern, ja Königen, die nach Isocr. or. 3, 36/42 überhaupt nicht sexuell abirren sollten, in einflußreiche Beziehungen u. gelangten zu immensem Reichtum, der sie auch zu öffentlichem Hervortreten verlockte (Schneider, Het. 1354/6; F. Studniczka: JbInst 38/9 [1923/4] 94f). Kostbare Grabmäler erinnerten an Lais u.a.; Grabepigramme u. Enkomia (Athen. 13, 592C) wurden auf sie verfaßt (Preger, Inscr. Gr. nr. 24); auch Hetären minderen Formats wurden in ihren Grabinschriften als das bezeichnet, was sie waren (IG 14, 2135; vgl. 2000). Dedikationen von ihnen, oft verschwenderischer Art, standen seit den Zeiten der Rhodopis an heiligen Stätten (Schneider, Het. 1332), selbst ihre Statuen, sei es unter ihrem Namen, sei es indirekt, wenn sie dem Künstler für das Bild einer Göttin Modell gestanden hatten. Ja, einige sind nach ihrem Tode sogar zu göttlichen Ehren gekommen (Belestiche, Lamia, Leaina, Pythionike). Schon Aristot. pol. 5, 11 p. 1314b3f warnte den Herrscher vor zu großen Ausgaben für Hetären (vgl. Isocr. or. 3, 36/42). Diogenes meinte, daß D. die Könige beherrschen (Diog. L. 6, 63); so hieß Philopator nach seiner Mätresse ὁ τῆς Ἀγαθοκλείας (Strab. 17, 795), ähnlich Demetrios von Phaleron (Athen. 13, 593 EF), s. G. Lumbroso: BullSocArchAlex 20 (1924) 205f; Kroll 163. Krates erklärte Phrynes delphische Statue von der Hand des Praxiteles für ein Denkmal hellenischer Zügellosigkeit (Athen. 13, 591 BC; vgl. Alcetas: FGH nr. 405; Stob. 3, 6, 46; Plut. mor. 336 CD. 401 A; Max. flor. 27; nach Diog. L. 6, 60 Diogenes vom Bilde Aphrodites; vgl. Schol. Aristoph. Plut. 179; PsDio Chrysost. 37, 28; Aelian. var. hist. 9, 32). Gegen solche Kritik macht Theon bei Plut. mor. 400F/1D unter Hinweis auf Sokrates' Duldsamkeit in Xenophons Symposion den Einwand, daß Kriegsweihungen von Hellenen über Hellenen viel schlimmer seien, u. hält die goldene Hetärenstatue für einen Hohn auf die goldenen Königsstatuen. Schwere Folgen hatte es, wenn jemand einer Hetäre ein Anathem schenkte (Athen. 13, 605C/D).

5. D. im Kult. Die D. scheuen die Götter nicht u. werden von ihnen nicht beachtet, heißt es bei Ter. hec. 772. Aber die Religion spielte doch in ihr Leben hinein, u. sie waren im Kult wenig Beschränkungen unterworfen, wennschon eine römische Priesterin mit ihnen nichts zu schaffen haben u. nicht einmal eine unkeusche Magd besitzen durfte (Sen. contr. 1, 2; vgl. aber Ov. trist. 2, 311f; ein Zwischenfall bei den Pythien Athen. 13, 605B). Nicht nur zu den Bacchanalien (Liv. 39, 10, 5. 12, 6), sondern auch zu den eleusinischen Weihen (Athen. 13, 590C/D) waren sie zugelassen u. riefen die Mysteriengottheiten u. speziell Demeter (freilich auch Herrin der

Haloa) ungescheut an (Philippid. fr. 5; Asclepiad.: Anth. Pal. 5, 149; Lucian. dial. mer. 5, 1; Alciphr. 4, 17, 6; 18, 1. 17; 19, 1. 3); an den Thesmophorien durften sie allerdings nicht teilnehmen (Is. 6, 49f, s. L. Deubner, Att. Feste [1932] 53). Nach der Inschrift von Maionia in Lydien (1. Jh. vC.: J. Keil-A. v. Premerstein, Bericht über eine 2. Reise in Lydien = DenkschrWien 54, 2 [1911] 82f nr. 167) konnte eine Hetäre am dritten Tage, nachdem sie sich gereinigt hatte, in den eingefriedeten Raum des Metroons eintreten; dieselbe Frist in einer Vorschrift von Metropolis (Keil-v. Premerstein, Bericht über eine 3. Reise in Lydien = DenkschrWien 57, 1 [1914] 103f nr. 154). In den Kultsatzungen von Philadelphia ist πορνεία für den Mann nicht verboten (O. Weinreich: SbH [1919] 16, 60). Athena u. Artemis waren den D. entgegengesetzte Gottheiten u. bedeuteten daher eine schlechte Traumprognose für sie (Artemid. 2, 35 [133 H.]; 4, 4). Doch scheuten die D. sich nicht vor einem Schwur bei Artemis (Alciphr. 4, 16, 5. 8; 17, 6; 19, 5. 20; fr. anon. 157 Schep.). Aphrodite hingegen zeigt ihnen wie Schauspielern, Krämern u. ä. als Traumerscheinung Gutes an (Artemid. 2, 37 [142 H.]). Diese Göttin war ja mit Eros ihre spezifische Patronin (Ludovisischer Thron; Hyperid. fr. 178 J.; Athen. 13, 588C; Luc. dial. mer. 3, 3; Alciphr. 3, 28, 4; 4, 8, 4; Aristaen. 2, 1. 5. 14; Schneider, Het. 1356), auch wo ihr nicht gerade Hierodulen dienten wie in Korinth u. Komana. Als Πάνδημος war Aphrodite den D. besonders adäquat (ἑταιρισθεῖσα Plotin. 6, 9, 9); sie hieß oft (Philetaer. fr. 5), besonders in Athen u. Ephesos, geradezu Ἑταίρα u. in Abydos sogar Πόρνη (Preller-Robert 1, 379) u. fungierte als Lehrerin u. Schützerin der Liebe (Tibull. 1, 2, 16/28). Bei ihr schwuren oder beteuerten die D. (Phoenic. fr. 4, 1; Mach. b. Athen. 13, 579D v. 34; Menand. epitr. 263; peric. 413 J.; Luc. dial. mer. 11, 3; Alciphr. 3, 28, 4; 4, 5, 1; 4, 9, 3; 4, 12, 1; 4, 14, 1. 4; 4, 16, 1. 3; 4, 17, 2. 6; id. fr. 156 Schep.; Aristaen. 1, 24. 25; 2, 13). Ihr Altar konnte vor dem Haus des Kupplers stehen (Plaut. curc. 71. 123), u. dieser opferte ihr mit seinen Mädchen (Plaut. Poen. 847/50); nach Dio Chrys. 7, 134f hatte ein solcher aber nicht einmal vor ihr Ehrfurcht. Beispiele von Opfern u. Weihungen von D. an sie (u. Eros) Simon.: Anth. Pal. 5, 158; Nossis: ebd. 9, 332; Asclep. Sam.: ebd. 5, 202; Alex. Sam. fr. 1 Jac.; Plaut. as. 803/5; Dioscur.: Anth. Pal. 6, 290; Antip. Thess.: ebd. 6, 208; Philit. Sam.: ebd. 6, 210; Nicarch. (?): ebd. 6, 285; Luc. dial. mer. 7, 1; Lucian.: Anth. Pal. 6, 17; Iulian.: ebd. 6, 18/20; Aristaen. 1, 24. An den Aphrodisien feierten die D. natürlich ausgiebig (Mach. b. Athen. 13, 579E/580A; Plaut. Poen. 255f; Lucian. dial. mer. 14, 3; Alciphr. 4, 16, 3. 8). In Rom waren sie auf das Venusfest vor der Porta Collina abgedrängt, u. auch in Korinth war nur das eine der beiden Aphroditefeste für sie bestimmt, wo sie jedoch mit den Bürgerinnen zechten (Alex. fr. 253). An den Aphrodisien in Kalydon fand ein D.markt statt (Plaut. Poen. 190/2. 264/70. 1176/84). – In Athen hatten auch das Adonisfest (Diphil. 43, 38/40 K.; Dioscur.: Anth. Pal. 5, 52; Alciphr. 4, 10, 1; 14, 8) u. die Haloa (PsDemosth. 59, 116; Luc. dial. mer. 1, 1. 7, 4; Alciphr. 4, 6, 3; 18, 4. 17; 19, 1) sowie die Dionysia besondere Affinität zu den D., in Rom die Floralia (s. B IIf). Im athenischen Theater sollen sie nach dem Psephisma des Phyromachos besondere Sitze gehabt haben (Schol. Aristoph. eccl. 22; s. A. W. Pickard-Cambridge, The dramatic Festivals of Athens [Oxf. 1953] 269. 278; Schneider, Het. 1358), in Rom sah man ein scortum exoletum nicht gerne auf bevorzugtem Platz (Plaut. Poen. 17f). – Unter andern Göttern ist natürlich auch Priapos für sie wichtig (PW 22, 1928. 1931f), ferner Isodaites (Hyperid. fr. 177 J.), Isis u. Serapis (Catull. 10; Tibull. 1, 3, 23; Prop. 4, 5, 34; Ov. am. 1, 8, 74), die Nymphen (Alciphr. 4, 13, 5), die Musen (Alciphr. 4, 16, 7), Peitho (Men. epitr. 338f). Weihung vielleicht einer D. (Glykina) auf Grund erfüllter Liebe Θεῷ Ὑψίστῳ (Inschrift Perg. 331; E. Ohlemutz, Die Kulte u. Heiligtümer in Pergamon, Diss. Würzbg. [1940] 86). Acca Larentia war nach den beiden Versionen ihrer Sage eine D. oder auch übelrenommierte Ehefrau, was P. Mingazzini: Athenaeum NS 25 (1947) 140/59 ernst genommen hat. Auch Flora wurde als ehemalige D. aufgefaßt, die die Floralia stiftete (oder den obszönen Teil dieses Festes); wollte man Mingazzini 159/65 folgen, so müßte man von dieser D. eine Göttin Flora scheiden. Wesen wie Skylla u. die Sirenen (Liban. or. 1, 22) wurden pragmatisch als D. erklärt (vgl. oben Sp. 1166). Tatsächlich gab es ja seit hellenistischer Zeit Tendenzen zur Deifikation von Hetären (s. o.); in diese Richtung weist auch die bekannte Geschichte von Phryne, die sich am Poseidonfeste in Eleusis als Anadyomene aufspielte u. damit sogar den Apelles

zu seinem Aphroditebild inspiriert haben soll (Athen. 13, 590F), ja, auch den athenischen Richtern mag die von ihrem Anwalt Hypereides entblößte Hetäre wie eine Inkarnation Aphrodites erschienen sein (A. Semenov: Klio 28 [1935] 271/9). Vgl. auch Philostr. ep. 19; Ruf.: Anth. Pal. 5, 14. Zeus berührte keine D. (Pall.: Anth. Pal. 5, 256), anders Apollon (Serv. auct. Verg. Aen. 4, 58).

c. Theorie. 1. Alltagsmoral. Nimmt man hinzu, daß die D. auch rechtlich keinen schweren Beschränkungen unterlagen (s. A IIc 3), so bleibt das Faktum ihrer Ehrlosigkeit (s. A IIb 2α) etwas im Vagen. Hatten sie in Rom anfänglich vielleicht einen schwereren Stand, so scheute sich doch, von P. Aebutius abgesehen (Liv. 39, 9, 7), bereits Sulla nicht, sich von der Hetäre Nikopolis zum Erben ihres beträchtlichen Vermögens einsetzen zu lassen, u. wenn man einst geglaubt hatte, die Notwendigkeit behördlicher Anmeldung sei Schande genug, so reizte sie später eher gewisse vornehme Damen (Tac. ann. 2, 85). Vgl. Ter. Andr. 115. Auch im Traum ließ man sich die Erscheinung von D. als günstige Prognose gerne gefallen, allerdings waren die freien besser als diejenigen im Hurenhaus, da dieses selber als κοινὸς τόπος den Hades bedeutete (Artemid. 1, 78 [72f H.], vgl. 4, 9). Eine Begegnung mit Theodora galt freilich als schlechter Angang (Procop. anecd. 9, 26). Pythagoras sollte einst die schöne Hetäre Alko gewesen sein (Dicaearch. fr. 36W. b. Gell. 4, 11, 14). Horoskop s. F. Cumont, L'Égypte des astrologues (Brux. 1937) 180f. Es stellt eine zweischneidige Anerkennung dar, wenn der Ankläger Neairas den Zweck der D. im Vergnügen der Männerwelt findet (PsDemosth. 59, 122, vgl. Plaut. Poen. 1217; Plut. Sol. 22, 4), u. eine eindeutige Ablehnung, wenn bei Sen. vit. beat. 7, 3 die Freudenhäuser statio ac domicilium voluptatis heißen (vgl. Quint. decl. 14). Aber die Vorstellung von der Unreinheit der D., die mit ihnen selber u. ihren Behausungen oft verbunden ist u. ein allgemeines Epitheton für sie abgibt (Hippon. fr. 110f B.; Firm. Mat. math. 6, 30, 10; vgl. 8, 26, 1. 30, 1), geht kaum je vom Materiellen ins Ästhetische oder Moralische (am ehesten, wenn Philod. rhet. 2, 281 fr. 6 Sudh. das Bordell eine Stätte der Unreinheit nennt); nur von der Ehefrau, nicht vom Manne erklärt der Pythagoreismus im Sinne der geltenden Moral, daß fremder Umgang beflecke (Stob. 4, 23, 53, dazu Hense; Diog. L. 8, 43; Iambl. v. Pyth. 11, 55; 27, 132; vgl. F. Wilhelm: RhMus 70 [1915] 198f), so sehr er im allgemeinen gegen Ausschweifungen zu Felde zieht (A. Brinkmann: RhMus 66 [1911] 616/25). Allerdings behauptet Orig. c. Cels. 3, 51, daß nach pythagoreischer Ansicht der Unzüchtige ein Toter sei, der nur unter gewissen Beschränkungen wiederaufgenommen wurde. Kein Hurer u. keine Hure wird im Jenseitsgericht bestraft, wohl aber μοιχοὶ καὶ πορνοβοσκοὶ καὶ τελῶναι u. a. (Luc. Men. 11; Kuppler mit Zöllnern parallelgestellt Theophr. char. 6, 5; Plaut. as. 241f; vgl. M. Treu: Hermes 82 [1954] 42/7. 51). In seiner Kritik der stoischen Vorsehungslehre führt Plut. mor. 1050D unter den Verfehlungen, die danach im Weltplane liegen mußten, zwar die μοιχεία, aber nicht die πορνεία auf. Vgl. Sen. ben. 7, 4, 7. Auch in Lasterkatalogen findet sich nur μοιχεία, während πορνεία höchstens in allgemeineren Bezeichnungen wie ἐπιθυμία, φιληδονία, ἀκρασία u. a. mitenthalten ist (Vögtle 104. 198/201. 212. 237), dies freilich auch nur, soweit sie das Maß überschreitet. Viele ethische Probleme also, die sich in der Beurteilung der Untugenden stellen, sind von den Heiden für die πορνεία kaum oder gar nicht erörtert u. werden erst bei den Christen akut; bezeichnend ist auch, daß πόρνος noch nicht die Bedeutung ,Hurer' hat, während im Lat. scortator gebildet wird. – Die μοιχεία fand eben eine ganz andere Beurteilung als die πορνεία (Sen. contr. 9, 2, 13f): da der Frau nicht die gleiche Freiheit wie dem Manne zugestanden wurde, war der Ehebruch (zu schweigen von der Stupration) in allen Perioden ein gravierender Verstoß gegen die Gesellschaftsordnung, zumal da er ein Unrecht gegen den Ehemann bedeutete (Muson. 12 p. 65, 2/6 H.); Demetrios, der Enkel des Phalereers, glaubte seinen Edelsinn vor dem Areopag mit der Einlassung erhärtet, daß er niemand durch μοιχεία schädige (Hegesand.: FHG 4, 415 b. Athen. 4, 167 E/F). Der Umgang mit D. konnte geradezu als ein Antidoton gegen den Ehebruch betrachtet werden, wie es nach Philem. fr. 4 schon in der Absicht Solons gelegen haben soll u. wie es auch die bekannte Anekdote von Cato (s. A IIb 1) voraussetzt. Die Antithese zwischen den beiden Gattungen der Liebe war vielbehandelt, s. G. Pasquali, Orazio lirico (Fir. 1920) 230/6; L. Alfonsi: Aevum 19 (1945) 367/9; Q. Cataudella: Parola del Passato 5 (1950) 18/31; O. Weinreich, Aristoph. Komödien 2 (Zür. 1953) 490f; M. Gigante: RivFil 83 (1955) 291/3. Schon die Komödie

empfahl die billige u. sichere D.liebe gegenüber der μοιχεία (Athen. 13, 568D/9F mit Eubul. fr. 67. 84; Xenarch. fr. 4; Philem. fr. 4; dazu Plaut. curc. 23/38); auch in der Handlung ihrer Stücke schonte sie ja die Bürgerinnen u. ihre Töchter u. schob alles Heikle auf die Hetären ab (vgl. Plut. mor. 712C), während der Mimos in Ehebrüchen schwelgte; noch Ovid legte bekanntlich den größten Nachdruck darauf, daß seine Ars nicht die Matronen betreffe (Ov. trist. 2, 303 u. s.). Auch die Philosophie zeigte sich für die Angelegenheit interessiert. Während die Stoiker im Ehebruch die Verletzung des κοινωνικόν u. den Verstoß gegen die Natur empfanden (Orig. c. Cels. 7, 63; vgl. Dölger, ACh 4 [1934] 284/7), lehnten die Epikureer (fr. 535 Us.) ihn wegen der damit verbundenen Gefahren u. Unzuträglichkeiten ab u. sahen in der D.liebe die von Mißhelligkeiten am ehesten freie Eventualität (vgl. fr. 583 Us.; Gnom. Vat. 51 u. Gnom. ed. A. Vogliano: StudIt 13 [1936] 267/81; vgl. Cataudella aO. 20). Auch nach der Ansicht der Kyniker beeinträchtigt sie die äußere u. innere Ruhe immer noch am wenigsten (Antisth. b. Diog. L. 6, 4; Cer. fr. 2b D.; s. A. Pennacini: AttiAccTorino 90 [1955/6] 272/4). In diesem Geiste hielt sich wohl auch die *Diatribe u. so klingt es später weiter, zB. Cic. Cael. 42; Marc. Arg.: Anth. Pal. 7, 403, 7f; Val. Max. 7, 3, 10; Quint. decl. 14; Plut. mor. 759EF; Alciphr. 4, 7, 4f; Liban. decl. 38, 45. Rufin.: Anth. Pal. 5, 17 bevorzugt die Sklavinnenliebe (F. Wilhelm: RhMus 61 [1906] 91f). Ein Strengerer wie Dio Chrys. 7, 139/141 meint freilich, daß die μοιχεία gerade deshalb mehr locke, weil sie gefährlicher u. teurer sei (vgl. Philostr. epist. 30f). – Die Situation komplizierte sich in Theorie u. Praxis jedoch dadurch, daß sich von der gewöhnlichen die feinere, aber anspruchsvollere D. (Hetäre oder Libertine) abhob, so daß sich ein Dreierschema ergab, wie es schon in der Komödie vorgekommen sein mag u. jedenfalls bei Krates (bei Diog. L. 6, 88f) deutlich hervortritt. Fiel hier die Entscheidung für das Freudenhaus, so wahrscheinlich auch bei Lucil. 851/69 (vgl. C. Cichorius, Untersuchungen zu Lucilius [1908] 157/63). Auch Horaz s. 1, 2 wendet sich, offenbar wie Lucilius von der Diatribe, aber auch vom Epikureismus beeinflußt (vgl. auch A. Gercke: RhMus 48 [1893] 52), gegen das Adulterium u. empfiehlt die Libertine mit vielen der D. eigenen Zügen (vgl. Hor. sat. 1, 4, 113f; 2, 7, 46/72): er tritt für das medium ein, es fragt sich aber, ob dies die Libertine zwischen Matrone u. D. darstellt (so L. Deubner: Hermes 45 [1910] 313f; F. J. Brecht: Philol Suppl. 22, 2 [1930] 52f; W. Schmid: Philol 97 [1948] 182f) oder aber das anspruchslose Mädchen schlechthin zwischen Matrone u. teurer Geliebten. Auch Philodem, von dem Pasquali, Cataudella, Gigante den Horaz abhängig gedacht haben, zieht Anth. Pal. 11, 34 der kostspieligen die einfachere Liebe vor, wie es schon die Komödie tat (bes. Epicrat. fr. 2/3) u. später auch wohl Prop. 2, 23/4, hinwiederum Anth. Pal. 5, 125 die billigere D.liebe der teuren μοιχεία. Eine feste Verbindung scheint auch dem Lucr. 4, 1063/72 so viel Sorgen u. Schmerzen zu verursachen, daß er für die Venus vulgivaga schlechthin eintritt, während der Habgierige das Lusthaus einer armen Heirat vorzieht (Anon. iamb. in turpilucr. 38/41 D.). Hingegen gelangt Agathias: Anth. Pal. 5, 301 im Vergleich der verschiedenen Arten von Liebe zur Empfehlung der Methode des Diogenes (vgl. Diog. L. 6, 46; Dio Chrys. 6, 16/20 u. a.). – Auch das Theater, von dem Prokop an. 9, 8/29 ein so erschreckendes Bild gibt, fand seine Verteidiger. Während Dio Chrys. 32, 50 eine Zitherspielerin als κάθαρμα ἀγεννὲς καὶ ζῆν οὐκ ἄξιον bezeichnet, erhebt Chorikios apol. mim. 30/5 (vgl. 54f) gegen den so oft wiederholten Vorwurf, die dargestellten Ehebrüche verführten zur Nachahmung (PW 15, 1758), den Einwand, daß sie auf der Bühne ja immer Strafe fänden, u. will es 80f auch nicht wahrhaben, daß die Mimen sich in ihren Sitten den von ihnen vorgeführten Charakteren anglichen; in Wahrheit verdienten die wirklichen Ehebrecher die Schande (87/90, vgl. 26. 71f. 97).

2. Morallehren der geistigen Welt. In der geistigen Welt machte sich doch viel Zurückhaltung u. Opposition gegen das D.wesen geltend. Lobredner der alten Zeit verdammen es (Isocr. 7, 48; 15, 287; vgl. auch Aristoph. nub., bes. 996f). Nach Cic. Cael. 48 ist es allerdings althergebracht, doch hat auch er in De rep. den Zeus des Ter. eun. 583/91 als Vorbild der Jugend zugunsten der exempla maiorum abgelehnt (Fr. Solmsen: MusHelv 13 [1956] 38/53), es sich aber 46 vC. nicht verdrießen lassen, bei einem Gastmahl Tischgenosse der Cytheris zu werden (fam. 9, 26, 2). Tac. Germ. 19, 2f notiert die Verachtung der publicata pudicitia bei den Germanen (vgl. Th. A. Naum: Mélanges J. Marouzeau [Par. 1948] 446f). Für Euripides ist nach der Anekdote des Mach.

bei Athen. 13, 582C/D die D. αἰσχροποιός (aber Soph. epigr. 3 D. b. Athen. 13, 604F). – Ein fluktuierendes Bild zeigt die Philosophie. Sokrates, der sich selber, um die Hörer zu schokkieren, als μαστροπός vorstellt (Xen. symp. 3, 10; 4, 56/64; 5, 1; 8, 5. 42; vgl. Athen. 5, 220E/F; Hermog. π. στάσ. 7 [33, 8 R.]), unterhält sich mit der D. Theodote, aber doch so, daß es ihm auf eine Läuterung des Verhältnisses aus dem rein Fleischlichen ankommt (Xen. mem. 3, 11; Darstellung vielleicht auf einem Relief, das H. Fuhrmann: RM 55 [1940] 78/86 auf Sokrates u. Aspasia bezieht). Platon rechnet die D. zu den Erscheinungen der fiebernden Stadt (rep. 2, 373A), die er im Idealstaat wenigstens für die Wächter durch seine neue Sexualordnung zu überwinden sucht; im Gesetzesstaat will er unter Berufung auf die Askese von Athleten u. die Monogamie gewisser Tiere (Dölger, ACh 4 [1934] 147/9) jede Liebe, aus der man keine Kinder hervorgehen lassen möchte (Plut. mor. 144B), als unnatürlich oder gar schändlich ganz unterdrücken oder wenigstens nur selten u. im Verborgenen geschehen lassen (leg. 838E/42A). Wenn symp. 176E (ebenso Plut. mor. 150D; vgl. Lys. fr. 112) die Flötenspielerin gleich nach Erfüllung ihrer nächsten Aufgabe gehen muß (vgl. Plat. Prot. 347D; Theaet. 173D), so stimmt das zum Bilde des Gelages des Xenophanes fr. 1 D.-Kr. (H. Herter: WienStud 69 [1956] 45). Auch Aristot. pol. 7, 16 p. 1335b38/6a 2 verurteilt eheliche Abirrung besonders während der Zeit der Geburten, u. auch Isokrates' Königsideal or. 3, 36/42 bewegt sich in dieser Richtung. Sonst kommt es der Philosophie möglichst darauf an, die Seelenruhe nicht gestört zu wissen. Aristipps Standpunkt ist durch sein berühmtes Dictum ἔχω οὐκ ἔχομαι (Diog. L. 2, 75 u. a.) gekennzeichnet (Wilh. Schmid: RhMus 70 [1915] 146, 3; H. Herter, Der Hellenismus in der deutschen Forschung 1938/48 [1956] 55). Epikur ließ Hetären in seinem Garten zu, unter denen Leontion sogar Schriftstellerin war (Zeller 3, 1, 376, 5; Stilpon b. Athen. 13, 596E; weiter Lucian. eun. 7; R. Flacelière: RevÉtGr 67 [1954] 72f). Er u. seine Schule hielt die D.-liebe immer noch für die einfachste Modalität u. ebenso die Kyniker seit Antisthenes (oben Sp. 1181), der selber bei Xen. symp. 4, 38 mit dem Geringsten zufrieden zu sein erklärt. Ging nun die Tendenz des alten Kynismus wie im Grunde auch die des Epikureismus auf tunlichsten Ausschluß der Liebe überhaupt, so gestand der gemäßigte Kynismus des Kerkidas fr. 2 D. maßvolle Liebe prinzipiell zu (G. A. Gerhard: ARW 15 [1912] 399f; A. Pennacini: AttiAccTorino 90 [1955/6] 272/4). Wie sich freilich die kynische Nivellierung aller Liebe (Diog. bei Plut. mor. 5C) praktisch auswirken konnte, zeigt drastisch Mim. v. 48 Bonaria. Selbst unter den Stoikern, die die D.liebe nicht gerade propagierten u. ihr Umsichgreifen als ein Phänomen der zunehmenden Sittenverderbnis betrachteten (Chrysipp. 3, 196 v. Arn.; vgl. A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa [1897] 280), gab es Männer, die es mit dem καθῆκον nicht ganz unvereinbar glaubten, mit D. ohne Unterschied zu verkehren oder von diesem Gewerbe seinen Unterhalt zu bestreiten (Sext. Emp. hyp. 3, 201; Orig. c. Cels. 4, 26; s. fr. 755f [3, 187 v. Arn.]; vgl. Diog. L. 7, 13). Die Späteren wurden allerdings strenger (Zeller 3, 1, 291, 2), wenn auch ein Mann wie Plutarch noch immer viel Nachsicht zeigte; die asketische Richtung drang ja überhaupt vor (J. Geffcken: ARW 31 [1934] 10 Anm.; Th. Hopfner: PW Suppl. 7, 59/62; vgl. zB. Philostr. Apoll. Tyan. 1, 13; 6, 11; Plotin. 6, 9, 9). Unter den Nachteilen der πορνεία spielt schon die den Geschlechtsverkehr überhaupt begleitende Krafteinbuße eine Rolle (Lucr. 4, 1121; vgl. Th. Hopfner: PW Suppl. 7, 62f); Epikur fr. 61 Us. (Plut. mor. 654A) hielt ihn unter Kritik von Xen. symp. extr. nach Weingenuß geradezu für gefährlich, da er die Lage der Atome des Leibes verändere (E. Bignone, L'Aristotele perduto 2 [Fir. 1936] 570f; K. Latte: Glotta 32 [1953] 40f; vgl. Quint. decl. 344); Plut. mor. 125A/B beklagt die Eitelkeit, die, um Phryne oder Lais besessen zu haben, den Körper ohne sein Verlangen aufpeitscht. Auch die gewöhnlich so enthaltsamen Athleten waren freilich gegen Liebe nicht gefeit (Diog. b. Diog. L. 6, 61). In seinen an Platons Sexualdiätetik anschließenden Ausführungen empfiehlt Aristoxenos (Stob. 4, 37, 4; Iambl. v. Pyth. 209/13; PsOcell. 52/7; s. R. Harder, ‚Ocellus Lucanus' [1926] 134/45) sera u. rara venus im Interesse der εὐεξία der Erzeuger wie der Nachkommenschaft. Die D.liebe schließt er implizite aus, insofern er nicht nur die althergebrachten Einschränkungen des Geschlechtsverkehrs begrüßt, sondern als einzigen Zweck die Kinderzeugung zuläßt. Diese Ansicht machte sich damals nicht ganz selten geltend (zB. Brys. oec. p. 258f Pleßner; Sen. Helv. 13, 3; vgl. tranq. an. 9, 2; Charond. b. Stob. 4, 2, 24

[154, 10/4 H.]; Iulian. or. 4, 153 B; PsOcell. 45; Iambl. v. Pyth. 48; vgl. Diog. L. 8, 33; Lib. comp. 5, 7; Anth. Lat. 633; K. Praechter, Hierokles [1901] 138f. 140. 143f) u. verband sich mit einer Teleologie der geschlechtlichen Organisation (P. Wendland: P. Wendland u. O. Kern, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. [1895] 34f; Praechter aO. 138f). In diesem Sinne ging die strenge stoisch-kynische u. pythagoreische Richtung so weit, Libido unter Ehegatten als πορνεία oder μοιχεία zu verurteilen (Muson. 12 [63, 17/64, 4 H.]; vgl. PsMuson. p. 138 H.; μοιχὸς τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς πᾶς ὁ ἀκόλαστος: Sext., s. E. Bickel, Diatribe in Sen. philos. fragm. 1 [1915] 193f; Preisker 17/20; Cl. Pharr: AmJPhil 66 [1945] 255/65; Nachwirkungen in der jüd. Lit. Leipoldt 60f). Oftmalige Heirat ist gesetzliches Adulterium (Mart. 6, 7; vgl. oben Sp. 1017/20). Die D.liebe ist nach Dio Chrys. 7, 134 unnatürlich, weil sie unfruchtbar ist (Wendland aO. 36; vgl. Firm. Mat. math. 3, 6, 25) u. ist daher ὕβρις καὶ ἀκολασία (Dio Chrys. 7, 133. 138f); auf jeden Fall gibt sie keine Gewähr für eine gute Nachkommenschaft (Plut. mor. 1 B; PsAristot. oec. p. 144, 10/5 Rose; Praechter aO. 135f). Wie jede Liebe bleibt sie unbefriedigt (Lucr. 4, 1073/1120); sie stört die Unabhängigkeit u. innere Ruhe u. bringt Pflichtversäumnis u. Schwund von Ansehen u. Vermögen mit sich (Lucr. 4, 1122/40). Dazu ist sie wertlos (Diog. b. Stob. 4, 31, 48): die der ‚Freundin' gewidmete Zeit rechnet Sen. brev. vit. 3, 2 als reinen Verlust u. den Umgang mit ihr als Scheinglück (Sen. prov. 3, 5; vgl. ep. 123, 10), u. Cic. sen. 50 stellt diese Art von Lust hinter die geistigen Freuden zurück. Wir hören auch von der Reue hinterher (Gell. 1, 8, 3/6; M. Aurel. 8, 21, 1); es ist ἡδονή am falschen Platz (Max. Tyr. 32, 3). Die D.liebe hat auch kein Gewohnheitsrecht zu beanspruchen: die Kuppelei sollte verboten werden, auch wenn sie alter Sitte entspricht (Dio Chrys. 7, 133/40). Epiktet, dem schon der bloße begehrliche Blick Ehebruch bedeutet (A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet [1894] 67; Dölger, ACh 3 [1932] 139), schließt ench. 33, 8 die D.liebe fast ganz aus, wenn er vor der Ehe möglichst jeden, zum mindesten aber gesetzwidrigen Umgang widerrät (vgl. Bonhöffer aO. 63/7). Am tiefsten geht Muson. 12 (63/7 H.); vgl. PsMuson. (138 H.). Nach ihm ist die Hurerei schimpflich u. Ausfluß der Zügellosigkeit: mit der Scham darüber gesteht man selber ein, daß sie eine ἁμαρτία ist; eine ἀδικία ist sie freilich nicht gegen andere, wohl aber gegen sich selbst, da man sich durch sie schlechter u. weniger ehrenhaft macht. Hier ist allerdings die Rücksicht auf die Ehefrau unveranschlagt, die doch mit dem Manne einen Leib bilden soll (Muson. 13a [67, 10/68, 1 H.]; 14 [74]). Erst recht bleibt die D. selber außer Acht, während Dio Chrys. 7, 138 meint, daß die Ehrfurcht vor der Menschenwürde das D.wesen verhindern müßte (vgl. auch Or. Sib. 5, 388f; Calp. Flacc. 5). Musonius fordert aber vom Manne als dem Stärkeren mehr als von der Frau; daß er von ihr nicht die Schamhaftigkeit verlangen kann, die er selbst nicht übt, wird gelegentlich auch mit ausdrücklichem Bezug auf D.liebe bemerkt (Plaut. merc. 817/29; Antonin. [Caracalla ?] b. Augustin. coni. adult. 2, 7; Ulp.: Dig. 48, 5, 14, 5; Wehrli 78, 2; F. Wilhelm: RhMus 70 [1915] 199). Vom stoischen Standpunkt aus ist das peccatum, d. h. die innere Disposition, gleich, ob man eine unbekannte D. oder eine vornehme Jungfrau stupriert (Cic. par. 20, vgl. 23). – Bekehrungen zur Philosophie bedeuten Abwendung von den D., so die berühmte Bekehrung des Polemon (Hor. sat. 2, 3, 253/7 u. ö.), die bei Lucian. bis acc. 16f in utramque partem von der Akademie beleuchtet wird (hier eine oder mehr Zitherspielerinnen, die Polemon nachher schweigen läßt). Aber während der Philosophenjünger sich von seiner Geliebten abwendet, huldigt nach Alciphr. 4, 7 der Sophist selber der Liebe. Er hat mit der D. gemein, daß er die Jugend fangen will (Alciphr. 4, 7, 4) u. verdirbt (Athen. 13, 584 A); aber die D. ist nach Alciphr. 4, 7, 4f doch frommer u. harmloser als er u. hält den Liebhaber vom Verkehr mit fremden Frauen zurück; zudem ist die Erziehung durch sie politisch ungefährlich, denn Aspasia erzog Perikles, Sokrates aber den Kritias (Alciphr. 4, 7, 6f). Anekdote u. Legende zeigen Philosophen u. andere geistige Menschen, nicht ohne jeden Anhalt an Fällen der Wirklichkeit, in bedenklichem, ihren Lehren widersprechendem Lebenswandel, zB. Platon u. Aristoteles (Athen. 13, 589 CD; im MA besonders beliebt die Geschichte von Aristoteles u. Phyllis, s. L. Lersch: BonnJb 11 [1847] 126/41; G. Sarton: Isis 14 [1930] 8/19; s. RevArch 1930, 2, 180). *Diogenes soll mit Lais sogar umsonst umgegangen sein (Athen. 13, 588 C. E/F; vgl. Diog. L. 2, 74; Luc. ver. hist. 2, 18; Luxor.: Anth. Lat. 374; Schol.

Pers. 1, 132. Weiter zB. Persaios b. Athen. 13, 607 D/E; Sen. ep. 29, 5; Pers. 1, 132f mit Schol.; Lucian. Icaromen. 16; dial. mer. 10; dial. mort. 10, 11; Synes. Dion 1 p. 36 A; Alciphr. 3, 19f; 3, 28, 2; Anth. Lat. 358). Das Motiv ist schon bei Aristot. eth. Nic. 1172a 33/b3 vorgegeben (F. Dirlmeier: WienStud 69 [1956] 170f; vgl. weiter A. D. Nock, Conversion [Oxf. 1933] 295; L. Alfonsi: Ἀντίδωρον H. H. Paoli oblatum [Gen. 1956] 41/8; Friedländer, Darst. 3, 263/9). Andererseits traute man dem Demosthenes (Gell. 1, 8, 3/6) zu, daß er die Lais abblitzen ließ, u. Xenokrates sollte sich gegen die Reize der Phryne unempfindlich gezeigt haben (Diog. L. 4, 7; Val. Max. 4, 3 ext. 3; Schol. Hor. sat. 2, 3, 254). Aristoteles v. Kyrene (Istr. fr. 55 J.) oder der Athlet Eubotas (Ael. v. h. 10, 2) überlistete die Lais. Vgl. auch Phoenic. fr. 4, 16/21.

3. Recht. Dio Chrys. 7, 137/140 will gesetzlich gegen die Freudenhäuser vorgegangen wissen, da das Unwesen sich nur verschlimmere u. von der offenen μοιχεία zur heimlichen (u. schließlich zur Knabenliebe) führe. Von Staats wegen wurden aber nur wenige Beschränkungen vorgenommen. Eine Steuer wird fast überall in Griechenland von den D. erhoben worden sein u. wurde dann in Rom von Caligula, wohl fürs ganze Reich, eingeführt; sie setzte eine Lohnregelung voraus u. erlaubte eine gewisse Kontrolle, wie sie in Rom auch durch die Pflicht der Anmeldung bei den Ädilen bestand. Stark bedroht war die Kuppelei. Näheres s. in einem kommenden Aufsatz im Jb. des F. J. Dölger-Instituts.

B. Christlich. I. Vorbemerkungen. a. Ausdrücke. Der übliche Terminus bleibt πόρνη mit den Ableitungen, unter denen πόρνος besonders häufig wird, nun aber nach LXX u. NT im Sinne von ‚Hurer'. Ein geschwollener Ausdruck πορνομύστης bei Theodos. exp. Cret. 1, 69 (11, 266 Bonn). Πορνεία steht oft im Plural im Hinblick auf die vielen Einzelerscheinungen des Lasters. Auch ἑταίρα (ἑταιρίς, oft ἑταιρίζεσθαι) kommt noch vor, hat nun aber natürlich keinen guten Klang mehr (zB. Clem. Al. paed. 3, 11, 2). Im Latein wird fornicari u. auch meretricari mit Ableitungen beliebt; lupa war veraltet (Aug. civ. D. 18, 21); scortum bei Tert. pall. 4, 3; id. Marc. 4, 20 noch in seiner eigentlichen Bedeutung (s. J. H. Waszink: Mnemos 3, 11 [1943] 72/4). Zu den byzantin. Ausdrücken vgl. Kukules 2, 2, 119/24. Von diesen ist πολιτική schon im 3. u. 4. Jh. belegt (PGrenfell 2, 73, 9; POxy 903, 37): es steht im Sinne von vulgaris oder ist im besonderen daraus zu erklären, daß die D. in den Städten ihr Gewerbe trieb (W. Schubart: Intern. Monatsschr. 10 [1916] 1533); Vorstufe ist πολῖτις (Clem. Al. protr. 13, 4). Κοῦρβα ist nicht curva, sondern kommt von einem slavischen Wort (W. Heraeus-H. Schuchardt: ArchLatLex 13 [1904] 58. 406; J. Jüthner: WienStud 26 [1904] 155/7). Über τρυφάς M. Leroy: Mélanges E. Boisacq 2 (Brux. 1938) 106/9.

b. Begriff. Der Begriff πορνεία erscheint oft erweitert u. bezeichnet im Anschluß an das AT den Abfall von Gott u. die Hinwendung zu falschen Göttern oder Lehren; entsprechend abgeleitete Bildungen u. latein. Äquivalente, zB. bei Clem. Al. str. 6, 146, 3; 6, 147, 1; 7, 88, 1; Orig. in Ex. 8, 4; Tert. pud. 5; Cypr. ep. 55, 27; Aug. conf. 4, 3; s. 15, 3; 364, 2; bapt. 3, 19, 27; Ast. Soph. in Ps. 3, 8; Theodrt. in Ps. 105, 39; Mosch. prat. 188; Op. imperf. in Mt. h. 15. 30: PG 56, 718. 788; Suid. s. v. πορνεία u. πόρνος. Die heidn. Hure ist zur ‚Israelitin' zu machen (Hieron. ep. 70, 2, 5 u. ö.). Eine Mischehe bringt die Gefahr geistiger Unzucht (Syn. v. Elvira cn. 15; vgl. 16f). In diesem Sinne allegorisiert Aug. s. 10 die beiden vor Salomo streitenden D., ähnlich s. 364, 2/4 die von Samson geheiratete D. Die πορνεία kann überhaupt zu einer Art Generalsünde werden (Ruf.-Orig. in Lev. 12, 7; id. in Ies. 1, 4; Aug. conf. 5, 12, 22; Greg. Naz. or. 37, 19; Eucher. form. 5 [32, 22/33, 3 W.] u. a.). Sie kann auch die Habsucht einbegreifen (Clem. Al. str. 3, 89, 1; Ambr. ep. 2, 12; Isid. diff. 1, 263). Auch die Putzsucht ist nahverwandt (Tert. cult. fem. 1, 4; 2, 12; vgl. 2, 4), während die Ruhmsucht dem Buhler zu fehlen pflegt (Op. imperf. in Mt. 15: PG 56, 715). Clem. Al. str. 3, 89, 1; 6, 147, 1; 7, 75, 3 unterteilt die πορνεία nach Eph. 5, 5 in φιληδονία, φιλαργυρία u. εἰδωλολατρεία. Nach Hieron. in Os. hom. 1, 4 p. 39 führt fornicatio zur Idololatrie. Die fremde Frau von Prov. 7, 5 versinnbildlicht die Verderbnis dieser Welt (Ambr. f. saec. 6, 35). Wer sich dieser anheimgibt, hurt (Orig. in Ex. 8, 5; in Lev. 12, 7; in Ios. 1, 4; Aug. conf. 5, 12, 22). – Im erotischen Bereich ist die πορνεία ebenfalls ein πολυσχιδὲς πάθος (Antioch. Mon. hom. 19); sie steht manchmal stellvertretend oder repräsentativ für alle Arten sexueller Ausschweifung (Ruf.-Orig. in Num. hom. 20, 2; Ioh. Chrys. in Mt. h. 75 [76], 5; Theodrt. in Rom. 1, 30f; Gild. Brit. paen. 1: WienStud 67 [1954] 154).

So interpretieren das Wort Theodoret zu Thess. 1, 4, 3 u. Augustin spec. 29 zu Act. 15, 29. Ioh. Chrys. in Col. h. 8, 4 identifiziert πορνεία, ἀκαθαρσία, πάθος, ἐπιθυμία. Jede Frau, die unerlaubten Umgang pflegt, selbst eine Konkubine, ist danach D. (Aster. Soph. in Ps. 11, 9/11; Basil. ep. 199 cn. 26. 40; vgl. 42; Aug. s. 224, 3). Vergewaltigung u. auch allzu frühe Verheiratung eines Mädchens ist πορνεία (Clem. Al. fr. 3, 228 St. bei Sacr. parall. 304; Diosc.: PCaire Maspero 67097, 2, 41). Ja, bei Tatian, Markion, Saturninus sowie anderen wird die Ehe selber zur πορνεία (Iren. haer. 1, 28, 1; vgl. Clem. Al. str. 3, 81f; 3, 89, 1; 3, 90/5; Tert. exh. cast. 9). Mehrmaliger Heirat wird vereinzelt wenigstens Tendenz zur Hurerei zugeschrieben (V. Polyc. 14, 3; Const. Ap. 3, 2; Basil. ep. 188 cn. 4; 199 cn. 50; Preisker 187f; vgl. oben Sp. 1020/4), wie diese wieder Vervielfachung der Ehe ist (Clem. Al. str. 3, 89, 1). Für Cypr. laps. 6 (vgl. test. 3, 62; Tert. ux. 2, 3) ist Mischehe Hurerei. Der Ausdruck πᾶσα πορνεία (Tob. 4, 12, vgl. Thess. 1, 4, 3) deutet auf jeden außerehelichen Verkehr (Delling 94). Insbesondere kann πορνεία auch μοιχεία umfassen, die Mt. 5, 32; 19, 9 als Scheidungsgrund gemeint ist (so also auch Aster. Am. h. 5; Ioh. Chrys. repud. 2, 3; in Mt. h. 17, 4; in Cor. 1 h. 19, 2f; in Eph. h. 15, 3; vgl. weiter Sir. 23, 23; Herm. mand. 4, 1, 5; Aster. Soph. in Ps. 12, 17f; Concil. Trull. cn. 93; PLond 1711, 30; PCaire Maspero 67310, 30). Andererseits kann πορνεία wieder in der μοιχεία eingeschlossen sein (Clem. Al. paed. 2, 98, 3; Syn. v. Elv. cn. 7). So glaubt Augustin. qu. hept. 2, 71 (vgl. 5, 37) mit Berufung auf die umgekehrte Freiheit des Sprachgebrauchs das ,non moechaberis' des Dekalogs interpretieren zu dürfen. Μοιχεία steht aber an seinem Platz, wenn Verletzung der bräutlichen Verbindung mit Christus hineinspielt (zB. Ioh. Chrys. reg. fem. 3; 7). Cyrill. Al. hom. de ex. an.: PG 77, 1088 bildet πορνομοιχὴς ἁμαρτία. Nach Greg. Nyss. ep. can.: PG 45, 228f hielten einige von den ἀκριβέστεροι jeden außerehelichen Umgang bei beiden Geschlechtern für μοιχεία; aber mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit werde μοιχεία auf die Schädigung eines Dritten eingeschränkt, u. πορνεία bedeute die Befriedigung der Begierde ohne Beeinträchtigung eines anderen. Zur ἑταίρα gehört gewöhnlich der gewerbliche Verdienst (Clem. Al. str. 2, 88, 4; Tert. cult. fem. 2, 12). In der Praxis stehen πορνεία u. μοιχεία unzählige Male nebeneinander. Aber in weiterem Sinne werden Heidinnen wie Ariadne (Prud. Symm. 1, 144), Eriphyle (Clem. Al. paed. 2, 109, 4), Omphale (Tert. pall. 4) u. Sappho (Tat. or. 33 [52B/3A]) als D. bezeichnet; ebenso manche Gestalten des AT, so Potiphars Weib (Clem. Al. paed. 3, 68, 3; Aster. Soph. in Ps. 11, 9; Ambr. Ios. 23; Greg. Nyss. c. forn.: PG 46, 493/6; Theod. Bals. epigr. 1: WienStud 25 [1903] 178), Delila (Theod. Bals. epigr. 4 [179]), Susanna (Anon. laps. Sus. 7), Salome (Greg. Nyss. paup. am.: PG 46, 468; Ioh. Chrys. in Mt. 48 [49], 4f; Pallad. v. Ioh. Chrys. 12; Epigr. Cougny 404, s. H. van Herwerden, Studia crit. in epigr. Graeca [Leid. 1891] 74f); Salome stellt mit ihrem Benehmen sämtliche D. in Schatten (Ioh. Chrys. in Mt. 48 [49], 3). Subintroductae sind meretrices univirae (Hier. ep. 22, 14; vgl. Pallad. aO. 5). Auch in der christl. Ära ist ,D.' eben noch Schimpfwort geblieben (Ioh. Chrys. in Act. h. 3, 4; Apophth. Patr. Ioh. Col. 15; προεστῶσα Ioh. Chrys. in Eph. h. 15, 3). Vgl. Ioh. Chrys. Dav. et Saul h. 3, 4.

c. Soziologie. Die Klagen der christlichen Autoren über das D.wesen geben ein im großen u. ganzen den Beschreibungen der heidnischen Quellen entsprechendes Bild. Viel ist von unfreiwilligen D. die Rede, insbesondere im Falle der (vorläufigen) Verweisung von verurteilten Christinnen ins Freudenhaus (vgl. Augar). Der Topos der Kostspieligkeit lebt fort, doch wird der Entgelt als niedrig bezeichnet, wenn es darauf ankommt, zu zeigen, wie gering der Sünde Sold ist. Gern wird das Auftreten der D. bis ins einzelne geschildert u. auch ihr Äußeres, ein abschreckendes Beispiel für Christinnen. Die musischen Künste der D. werden abgelehnt, so besonders ihr Auftreten im Theater, aber auch bei Gelagen oder gar christlichen Hochzeitsfeiern. Näheres s. in einem kommenden Aufsatz im Jb des F. J. Dölger-Instituts.

II. Theorie. a. Prinzipielle Ablehnung. Während für Tert. pud. 4f adulterium u. stuprum (moechia u. fornicatio), ja, vorehelicher Verkehr auf derselben Stufe stehen, gilt Hurerei gewöhnlich als nicht so schlimm wie Ehebruch, der als Raub angesehen wird (Ioh. Chrys. in 1 Thess. h. 5, 2; in Tit. h. 3 extr.; Avit. ep. 55), oder gar wie Inzest u. widernatürliche Unzucht, insbesondere Knabenliebe (Aug. bon. coni. 8; Ioh. Chrys. adv. opp. vit. mon. 3, 8; Isid. Pel. ep. 1, 464; Armen. Kirchenväter: BKV 2, 196/205).

Widernatürliche Unzucht ist Gottlosigkeit, Ehebruch Ungerechtigkeit, Hurerei nur Versündigung (Clem. Al. strom. 3, 90, 5: Const. Ap. 6, 28). Auch Vielweiberei ist schlimmer als Hurerei (Basil. ep. 217 cn. 80), während mehrmalige Verheiratung verkappte Hurerei ist (s. B I b). Aber das Christentum vertritt prinzipiell einen strengeren Standpunkt als das durchschnittliche Heidentum: nicht nur Ehebruch, sondern auch D.liebe ist Sünde (Lact. inst. 6, 23, 15; Ambr. Abr. 2, 11, 78; vgl. Arnob. 4, 22). Es ist aber nicht damit getan, fremde Ehen nicht anzutasten u. öffentliche Häuser zu meiden, sondern man darf überhaupt keinen unehelichen Umgang mit einer Freien oder Sklavin haben (Lact. epit. 61, 6f); geschlechtliche Freizügigkeit endet ja doch im Freudenhaus (Clem. Al. str. 3, 28, 1; daraus Theodrt. haer. fab. 1, 6). Schon den Unverheirateten ist Hurerei verboten (Aug. s. 9, 10, 14. 224, 3; Zeno Ver. pud. 4), erst recht den Ehemännern. Der Verkehr eines Verheirateten mit einer Unverheirateten gilt nach Jesu Lehre als Ehebruch (Lact. inst. 6, 23, 24f; Ambr. Abr. 1, 25f; Ioh. Chrys. in Ann. h. 1, 6; adv. forn. 3f; rep. 3; in 1 Thess. h. 5, 2; in Hebr. h. 30, 1 extr.; Aug. s. 224, 3), ganz abgesehen davon, daß die D. verheiratet sein könnte (Isid. Pel. ep. 1, 464). Das Vergehen des Mannes wird also nicht geringer gerechnet als das der Frau (Aster. Am. h. 5; Lact. inst. 6, 23, 23/5); daß die Gesetze nur die Frau bestrafen, liegt daran, daß sie von Männern erlassen sind (Theodrt. in 1 Cor. 7, 3: PG 82, 272). Wie eine Frau wegen ‚Unzucht' entlassen werden soll (Mt. 5, 32; 19, 9), so müßte das gleiche Vergehen eigentlich auch ein Scheidungsgrund gegen den Mann sein (Hieron. ep. 77, 3; Basil. ep. 199 cn. 21, vgl. 46). Der Leib des Mannes gehört seiner Frau u. nicht den D. (Ioh. Chrys. in Mt. h. 7, 7; in 1 Cor. h. 19, 1; vgl. Gen. 2, 24).

b. Erörterung der Gefährlichkeit. Statt dessen dringen die D., der Gegenpol der Verheirateten (Prud. c. Symm. 2, 785), in die Ehen ein oder lassen es gar nicht zu solchen kommen (Ioh. Chrys. in Mt. h. 38 [39] 6): sie stehen den Frauen, die sich ihrer nicht versehen (Tert. spect. 17), im Wege (Ioh. Chrys. in Mt. h. 38 [39] 7) u. verspotten u. begeifern sie (Cyrill. Al. c. Iul. 7 p. 229 mit Zitat von Menand. epitr. fr. 7 nach v. 532 Kö.); nach dem Theaterbesuch gefällt dem Mann sein Weib nicht mehr (Ioh. Chrys. lud. 2; id. Dav. et Saul 3, 2), u. mancher verläßt es u. treibt sich in schlechten Häusern umher (Isid. Pel. ep. 2, 274) oder lebt mit einer Mätresse. Da die Ehefrau mit solchem Treiben nicht einverstanden sein kann u. darin sogar einen Scheidungsgrund hat (Ambr. Abr. 1, 25f; Aug. s. 9, 11; Ioh. Chrys. in Rom. h. 24, 4; Isid. Pel. ep. 2, 274), wird die Familie zerstört (Ioh. Chrys. in Ann. hom. 1, 6; lud. 2; id. Dav. et Saul 3, 2; in Mt. h. 7, 7. 68 [69], 4; in Rom. h. 24, 3f; in 1 Cor. h. 19, 2; in Col. h. 12, 4). Ja, die Hurerei führt zum Ehebruch u. dieser zum Mord, nämlich an den Ungeborenen (Ioh. Chrys. in Rom. h. 24, 4; vgl. in Mt. h. 48 [49], 4). Zu allen Gefahren u. Ungelegenheiten droht Verarmung (id. in Phil. h. 14, 2), u. das Hauswesen verfällt (id. in Mt. 68 [69], 4). Von den großen Verführerinnen heißt es, daß sie die Männer (besonders Kaufleute) ruinieren u. Witwen u. Waisen schädigen (id. in Mt. h. 67 [68], 3; Ephr. Syr. in pecc. 2. 3. 13). – Der von den D. verlangte Geldaufwand ist antiker u. zugleich jüdischer (Prov. 29, 3) Topos (Iuvenc. 3, 706; Ioh. Chrys. in Act. h. 28, 3; in Rom. h. 24, 4; in Cor. 1 h. 37, 2; Sidon. ep. 9, 6). Man sollte Witwen u. häuslichen Frauen Geld zukommen lassen statt den D. (Aster. Am. h. 4 [224]; Ioh. Chrys. dec. mil. tal. deb. 4). Ganze Serien von Prädikationen der D. finden sich bei PsIoh. Chrys. (Procl.) in Phar. et mer.: PG 61, 709f, vgl. 727. Hervorgehoben wird ihre Schandbarkeit, Publizität u. Käuflichkeit (Clem. Al. paed. 3, 22, 1f; 28, 5; Orig. in Ps. 36 h. 311; Min. Fel. 25, 8; Tert. pall. 4; Iuvenc. 3, 706. 710; Aster. Am. h. 3; Arnob. 2, 16. 42f; Hieron. ep. 64, 7; in Os. 1, 2; Ambr. bon. mort. 9, 40; id. Cain et Abel 1, 4, 14; Aug. qu. hept. 5, 37; ord. 2, 4, 12; doctr. Christ. 3, 20; Sidon. ep. 9, 6, 1). Daneben wird im besonderen ihre Frechheit betont, die Ioh. Chrys. auf ihr Schuldbewußtsein zurückführt (in Mt. h. 48 [49], 4; in Act. h. 17, 4), sowie ihre Unbeständigkeit u. Treulosigkeit, derentwegen Amphilochios sie mit dem Geld vergleicht u. als Sinnbild der Unsicherheit nimmt (PsGreg. Naz. carm. 2, 2, 8, 14/20; Iuvenc. 3, 709f); Eifersucht ist bei ihnen sinnlos (Orig. in Ex. 8, 5). Sie sind ganz unvernünftig (Ioh. Chrys. in Phil. h. 14, 2) u. führen in schlechten Sitten ein Sklavenleben (Ioh. Chrys. in 1 Thess. h. 5, 4), vergnügen sich dauernd im Verkehr mit den Niedrigsten u. Gemeinsten (id. in Mt. h. 6, 7; vgl. Clem. Al. paed. 3, 28, 5) u. gehen sogar auf Erbschleicherei aus (Hieron. ep.

52, 6). Ihre Liebhaber sind ἄσεμνοι (Ioh. Chrys. in 1 Tim. h. 7, 1) u. ernten Spott u. Verachtung (Greg. Nyss. c. forn.: PG 46, 493; Ioh. Chrys. in Mt. h. 68 [69], 4; in 1 Cor. h. 37, 2; in Phil. h. 14, 2); sie selber sind ἄτιμοι (Ioh. Chrys. in Dav. et Saul h. 3, 1; in 1 Cor. h. 12, 6; Arnob. 6, 13), turpes personae wie die Kuppler (Ambr. in Ps. 118 s. 8, 19, 3; Aug. s. Denis 17, 7/9 [Miscellanea Agostiniana 1, 1930, 87/9]). Ein Vergleich der D. u. der unbescholtenen Frau bei Ioh. Chrys. in Mt. h. 6, 8. – Mit den D. u. ihren Gelassen wie mit ihrem ganzen Gewerbe verbindet sich vor allem die Assoziation des Schmutzes u. des Gestankes, die nun vom eigentlichen in den übertragenen Sinn der moralischen Fäulnis hinüberspielt (Orig. in Mt. fr. 91; Macar. Aeg.: PG 34, 224; Cypr. ep. 55, 26; Lact. inst. 6, 23, 8. 16; Ambr. bon. mort. 9, 40; ep. 1, 7: PL 17, 816; Hieron. ep. 69, 3; Aug. ord. 2, 4, 12; s. 153, 6; 364, 4; Iuvenc. 3, 706. 710; Pallad. hist. Laus. 29; Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 262; Greg. Nyss. c. forn.: PG 46, 493; Ioh. Chrys. in Rom. h. 24, 3; 30, 4; in Phil. h. 11, 4; in Col. h. 12, 4; in 1 Thess. h. 5, 1; in 1 Tim. h. 2, 3; PsIoh. Chrys. in mer.: PG 59, 532; Procl.: PG 61, 709f. 728. 731. 734; Salv. gub. 7, 73f u. ö.; Sophr. v. Mar. Aeg. 2, 18; Niceph. v. Andr. 21; v. Jac. 14). Eine schmutzige Taube ist die Traumentsprechung der D. (V. Pelag. 5; vgl. Dölger, ACh 3 [1932] 271, 35); sonst zieht man zur Kennzeichnung der Unzucht Schweine (Sir. 26, 22) u. Ziegenböcke heran (Clem. Al. paed. 2, 98, 3; str. 3, 28, 1; daraus Theodrt. haer. fab. 1, 6; Hieron. ep. 69, 3; Ioh. Chrys. in 1 Thess. h. 5, 1). Hurerei u. Ehebruch sind die eigentliche ἀκαθαρσία (Orig. in Mt. fr. 119; Ioh. Chrys. in 1 Thess. h. 4, 3 extr.; Hieron. ep. 77, 3); die Enthaltung davon ist σωφροσύνη, obwohl man nur dann im vollen Sinne σώφρων u. καθαρός ist, wenn man sich auch von den übrigen Leidenschaften freihält (Ioh. Chrys. in Ioh. h. 73 [72], 2; in 2 Cor. h. 13, 3; in Tit. h. 5, 2). Durch Umgang mit D. wird man wie durch Ehebruch unrein (id. in 1 Cor. h. 19, 3; Eugen. Tol. carm. 3, 5), nicht aber durch Pollution im Traum u. vor allem erlaubten Geschlechtsverkehr (Const. Ap. 6, 27; vgl. E. J. Jonkers: Mnemos 3, 11 [1943] 156/60). Fromme sehen Stätten der Ausgelassenheit nicht an, da sie ihnen νεκρά zu sein scheinen (Macar. Aeg. h. 12, 2; vgl. Procl.: PG 61, 727). Wie ein Besessener sich an den Gräbern umhertreibt, so der Hurer an den von Gestank u. Fäulnis erfüllten Schlupfwinkeln der D. (Ioh. Chrys. in Mt. h. 28 [29], 4). Der Unzüchtige fühlt sich beschmutzt (id. in Rom. h. 24, 3) u. eilt ins Bad, was Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 18, 1 sittlich ausdeutet. Überhaupt schämt man sich nachher (id. adv. opp. vit. mon. 3, 8; in Rom. h. 24, 3), ist man doch auch schon von Natur verhindert, öffentlich mit einer D. umzugehen (Athanas. v. Ant. 55; Apophth. patr. Ephr. 3); auch währt die Leidenschaft nur kurz (Aster. Am. h. 5 [228f]). Statt Christi Glied zu sein, wird der Unzüchtige nach 1 Cor. 6, 15. 19 ein Leib mit der D. u. entweiht den Tempel Gottes (Clem. Al. paed. 2, 101, 1; Orig.: Cat. 1 Cor. 6, 9 p. 106f. Cr.; Tert. pud. 16; Cypr. ep. 55, 26; test. 3, 62; Basil. virg. 49; Lact. inst. 6, 23, 15; Pelag. in 1 Cor. 6 [PL 30, 733]; Aug. civ. D. 21, 25f; s. 161, 1; fid. et op. 17, 32; Amphiloch. mul. pecc. 4; Ioh. Chrys. in Mt. h. 48 [49], 5; in Rom. h. 6, 6; in Hebr. h. 30, 1). Wenn er auch keinen Ehemann schädigt, so beleidigt er doch Gott (id. in 1 Thess. h. 5, 2). Eine heilige Jungfrau wird so zur adultera Christi (Cypr. hab. virg. 20; ep. 4, 4) wie auch Susanna (Anon. laps. Sus. 7f); vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen (1906) 144f. Die Hurerei ist ein διαβολικὸν πάθος (Clem. Al. str. 3, 81, 4; 3, 82, 1; 3, 84, 4), das Werk des Teufels oder von Dämonen (Os. 4, 12; 5, 4; Test. XII Rub. 2f; Orig. c. Cels. 8, 62; in Ex. 8, 5; in Mt. 15, 18; Athanas. v. Ant. 6, vgl. 9; Macar. Aeg. h. 26, 13; Aster. Soph. in Ps. 13, 18f; Lact. inst. 6, 23, 7; Aug. s. 198, 3; Pallad. hist. Laus. 45 u. ö.; Ioh. Chrys. in 1 Cor. 18, 2f; 19, 2; Nil. ep. 3, 143; Fulg. Rusp. ep. 3, 29 [PL 65, 335]; Basil. Sel. or. 27, 1; Antioch. Mon. 19; Niceph. v. Andr. 21; v. Iac. 14), nach Neilos einer bestimmten Klasse von Dämonen (Ioh. Dam. sacr. parall. 11). Hingegen weint der Schutzengel eines Mannes, der bei einer D. liegt (Macar. Aeg.: PG 34, 221/4). – Für den Aberglauben, daß die Begegnung mit einer D. am Morgen gute Geschäfte ankündige, hat Ioh. Chrys. nur Spott (ad illum. 2, 5). Auf tiefere Liebe könnte deuten, daß mancher das Bild seiner Erkorenen am Siegelring trug, aber Clem. Alex. paed. 3, 60, 1 läßt nur christlich deutbare Zeichen zu; auch für Augustin. in Ioh. 65, 1 verschwindet das Moment echten Gefühls hinter der Schimpflichkeit des Verhältnisses. Daß man Freude am Verkehr mit D. finde, gibt Nemes. Emes. nat. hom. 30 zu, aber die kurze Süßigkeit wird bald Galle (Prov. 5, 3f; Aster. Soph. in Ps. 29, 2), ja, bringt überhaupt keinen echten Genuß

u. ist schon im Augenblick des Vollzugs durch Sorge vor Schande u. Strafe beeinträchtigt (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 37, 4; in 1 Tim. h. 2, 3). Kurz ist die Sünde u. lang die Schande (Cyrill. Hier. cat. 12, 34) u. bleibt sogar nach dem Tode des Unzüchtigen in der Erinnerung (Ioh. Chrys. in Rom. h. 24, 3). Die Hurerei ist dazu gesundheitsschädlich, weil sie nur aus Wollust geschieht (Const. ap. 6, 28), u. erregt sofort Reue, da sie schwächt (Prov. 5, 11; Basil. h. 21, 4); Athleten meiden ja deshalb die D. (ibid. 21, 4; Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 23, 1); vgl. Act. Thom. 28.

c. Möglichkeit der Enthaltung. Huren heißt Säen ohne Ernte (Ioh. Chrys. in Rom. h. 24, 3f) u. dient nur der Lust (Aster. Am. h. 5; Aug. c. Faust. 22, 61), ist freilich auch zur Fortpflanzung nicht erlaubt (Aug. bon. coni. 18). Jede Begierde über den Zeugungstrieb hinaus ist von Gott verdammt (Lact. inst. 5, 8, 7; 6, 23, 17/9). Daher dürfen eigentlich auch in der Ehe ἑταιρικαὶ ἡδοναί nicht geduldet werden, die ja auch früh zu Übersättigung u. Entfremdung führen würden (Clem. Al. paed. 2, 92f; 2, 97, 3; 2, 98, 2; 2, 99, 3; str. 2, 143, 1; Hieron. c. Iov. 1, 49; Aug. bon. coni. 5; en. in Ps. 90, 2, 6; id. Gen. ad litt. 3, 13 usw.; vgl. 1 Thess. 4, 3/8; E. Bickel, Diatribe in Sen. philos. fragm. 1 [1915] 66f. 361; Leipoldt 220. 265, 28; nicht ganz konsequent Lact. inst. 6, 23, 14; die Nüancen der Auffassung der Väter s. D. Lindner, Der Usus Matrimonii [1929]). Neben der häufigen Verachtung für die Geschlechtsteile (zB. Clem. Al. str. 3, 41, 5) findet sich doch auch Anerkennung für sie als Gottesschöpfung, auch in Ansehung ihres Zweckes (zB. Greg. Nyss. or. cat. 28, 2), aber gerade dann erhebt sich die Forderung, sie nicht zu mißbrauchen (Athan. ep. Amun.: PG 26, 1173; Lact. opif. 13, 1f) u. den Körper nicht zu schänden (Ioh. Chrys. in Ps. 43, 9). Allerdings ist der Geschlechtstrieb natürlich u. stark, u. da er zudem innerhalb der gebotenen Grenzen erlaubt ist, erscheint die Enthaltung davon schwerer als die Meidung sonstiger Leidenschaft: der Geizige ist also strafbarer als der Unzüchtige (Ioh. Chrys. in Tit. h. 5, 2), während Macar. Aeg.: PG 34, 224 πορνεία mit μοιχεία u. Sodomie als die unreinste u. schlimmste Sünde empfindet. Dem Ambrosius virg. 3, 2, 6 kommt die Liebe eines Jünglings zu einer D. nicht ganz unentschuldbar vor (anders zB. Orig.: Cat. 1 Cor. 6, 9 p. 106f Cr.). Durch unsere Körperlichkeit sind wir der Buhlerei verfallen (Arnob. 2, 16); die Begierden sind D. (Aug. conf. 4, 30; s. Caillau 2, 11, 2 [1, 256 Morin]; s. Wilmart 2, 4 [677]) wie auch das Fleisch (Porcar.: RevBén 26 [1909] 479, 67/71); ja, die sündige Natur ist schlimmer als jede D. (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 18, 2). Ioh. Chrys. in Tit. h. 5, 2 setzt sich aber von den heidnischen Philosophen ab, die die Fleischeslust als Notwendigkeit hinnehmen; gegen einige Häretiker betont er, daß die Ursache der Verfehlungen der Begierde nicht im Fleisch, sondern in der διάνοια zu suchen sei (in Rom. h. 5, 1). Auch nach Macar. Aeg.: PG 34, 224 u. Cypr. ep. 55, 26 ist die Hurerei ein vorsätzliches Vergehen (vgl. Basil. deus non auct. mal. 3), nach Nem. Emes. nat. hom. 30 hat sie zwar in der Schönheit der D. eine äußere Ursache, aber es liegt am Unzüchtigen, wenn er sich von ihr beeinflussen läßt u. an der Tat Freude findet. Die Stärke des Triebs kann schon deshalb keine Entschuldigung sein, weil es ja auch junge Menschen gibt, die sich mit ihrer Gattin begnügen oder ganz rein bleiben (Ioh. Chrys. repud. 2, 3; in 1 Thess. h. 5, 4). Keuschheit ist gewiß nicht natürlich u. daher Verdienst (Lact. inst. 6, 23, 28), aber sie ist oft erreicht u. somit erreichbar (ibid. 6, 23, 37). Ebensowenig kann man sich mit Mangel an Willensfreiheit herausreden (Aug. en. in Ps. 140, 9); muß doch den Stoikern vorgeworfen werden, daß sie die Unzucht lehren, wenn sie zugeben, daß sie im Weltplan liege (Theophil. ad Autol. 3, 3). Es kommt vielmehr darauf an, von vorneherein nicht nur körperlich, sondern schon seelisch rein zu bleiben (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 18, 2) u. den Willen aufzubringen, der Buhlerei zu entfliehen (id. in 1 Thess. h. 5, 4); man darf nicht ἑταιρίζεσθαι τύφῳ καὶ θυμῷ, sondern muß alle Glieder, nicht nur das zeugende, u. vor allem das Herz rein bewahren (Method. symp. 11, 282). Man soll das Gespräch nicht auf D. bringen, wie die πόρνοι auf dem Markt (Basil. in Ps. 1 h. 6; vgl. Clem. Al. protr. 59, 2). Daß man, wenn man von ihnen hört, lüstern wird (Ioh. Chrys. in Dav. et Saul h. 3, 1), ist natürlich, aber hinzuhören liegt im Willen (id. in Ioh. h. 18 [17], 4). Wenn schon eine zufällige Begegnung mit einer D. aufreizend wirkt, so muß man um so mehr den Schaustellungen im Theater fernbleiben (id. lud. et theatr. 2; id. Dav. et Saul 3, 1). So gilt es vor allem, die Jünglinge schon vom Anblick der D. u. jedem unzüchtigen Gespräch, vom Theater u. vom Symposion, überhaupt von jeder aufreizenden Gelegenheit, auch von schlechten Altersge-

nossen (Didasc. Syr. 22 [115 Achelis]) fernzuhalten, damit sie rein in die Ehe kommen (Orig. in Mt. ser. 44; Ioh. Chrys. Ann. h. 1, 6). Nach Mt. 5, 28 ist schon der begehrliche Blick auf fremde Frauen verboten (vgl. id. in Mt. h. 17, 1/3); der bloße Gedanke befleckt (Macar. Aeg. h. 26, 13; Basil. virg. 43. 61; Lact. inst. 6, 23, 34/6; Ambr. in Ps. 118, 5, 46, 2; Conc. Nic. a. 787 cn. 22): die Geilen huren im Geist auch ohne die Tat (Aug. cont. 4; Ant. Mel. 1, 15 extr.). Wer unreine Träume gehabt hat, soll nicht kommunizieren (Rufin. hist. mon. 14, vgl. Pallad. hist. Laus. 75 H.); mit unzüchtigen Gedanken kann man nicht lobsingen (Basil. in Ps. 29 h. 3). Der erfolglose Versuch einer Verführung durch eine D. ist eine ebenso große Schuld, wie wenn er gelungen wäre (Isid. Pelus. ep. 5, 319). Eine durch Schmuck aufreizende Frau ist verantwortlich für die Leidenschaft fremder Männer, die sie mit oder ohne Willen aufrührt (Const. Ap. 1, 8; vgl. Clem. Al. str. 7, 61, 2). Die Begierde führt allmählich zur Hurerei (Did. 3, 3; Ioh. Chrys. in Eph. h. 17, 3), wenn man sich nicht zeitig zur Kirche flüchtet (Aster. Soph. in Ps. 12, 17f). Der Geist der Unzucht löscht die Vernunft aus (Act. Thom. 28), denn immer steht dem Unzüchtigen die D. vor Augen (Ioh. Chrys. Dav. et Saul 3, 2; in 1 Cor. h. 11, 4), ja, der Mensch wird zum Tier (Hieron. in Os. h. 1, 4 p. 39). PsIgn. ad Ant. 11,1 bemerkt, daß Müßiggang auch dieses Lasters Anfang ist, während Ioh. Chrys. in Mt. 59 (60), 7 es auf Unerzogenheit zurückführt. – Gegen die Versuchung ist nicht nur körperliche Enthaltsamkeit vonnöten (Ioh. Cass. inst. 5, 20. 6, 1), sondern auch geistliche Übungen (Antioch. Mon. h. 19); σώφρονες λόγοι schirmen das Ohr gegen unzüchtige Reden (Clem. Al. paed. 2, 49, 2). Aber die πορνεία durch σωφροσύνη zu besiegen, ist ein Werk tiefster ἀπάθεια, u. so schlägt Euagr. ad Anatol.: PG 40, 1248 vor, das eine Übel durch ein anderes zu vertreiben, nämlich den Dämon der Unzucht, der Freund der Unehre ist, durch den Dämon der Ehrsucht. Andererseits gilt die Ehe als Gegenmittel (1 Cor. 7, 2; vgl. 7, 5 b. 9; 1 Tim. 4, 3; PsClem. Rom. h. 3, 68; Clem. Al. str. 3, 96; Orig. in Jer. h. 20, 7; Tert. apol. 9, 19; Ioh. Chrys. repud. 2, 3; virg. 9. 19. 25; forn. 3f; in Ps. 43, 9; in Hebr. h. 30, 1; 33, 1; Greg. M. reg. past. 3, 27; s. Preisker pass.). Daher wird unter diesem Gesichtspunkt, auch nach jüdischem Vorbild (Test. XII Lev. 9 usw.; Leipoldt 101. 253), die Frühehe empfohlen (Didasc. Syr. 22; PsClem. ep. ad Iac. 7; h. 3, 68; Ign. fr. 6 [PG 5, 949f]; Ioh. Chrys. in Mt. 59 [60], 7; in 1 Thess. h. 5, 2/4; Sidon. ep. 9, 6), auch für Sklavinnen (Ioh. Chrys. in Eph. h. 15, 3). Nichtverheiratung ist auch für einen jungen Mann keine Entschuldigung (Orig.: Cat. 1 Cor. 6, 9 p. 106f Cr.). Enthaltung darf nur in gegenseitiger Übereinkunft erfolgen, da manche Frau ihren Mann, indem sie sich ihm entzog, zu πορνεία u. gar μοιχεία getrieben hat (Ioh. Chrys. in Mt. 86 [87], 4; in 1 Cor. h. 19, 1). Die Ehe ist grundsätzlich von der πορνεία getrennt (Clem. Al. str. 3, 84, 4) u. steht zwischen dieser u. der παρθενία in der Mitte (Athan. ep. Amun.: PG 26, 1173; Isid. Pelus. ep. 5, 218; vgl. Basil. in Ps. 1 h. 5); Jungfrauen ohne Mildtätigkeit werden aber zusammen mit den Buhlern verworfen (Ioh. Chrys. in Mt. h. 78 [79], 1). Freilich fällt der Unzüchtige nach der Heirat leicht wieder zu den D. mit ihren Possen u. Zoten zurück (id. de Ann. h. 1, 6), u. Befleckung macht die Ehe hinfällig (id. in Mt. h. 59 [60], 7).

d. Nachsichtige Urteile. Eine Notwendigkeit oder gar Berechtigung der Prostitution kommt den Kirchenvätern fast gar nicht in den Sinn. Aug. ord. 2, 4, 12 scheint mit dem Gedanken allein zu stehen, daß D. samt Zuhältern u. dgl., sowenig Wert sie an sich hätten, doch notwendig seien, da sonst alles in Schande versinken würde (Spur varronischer Derbheit nach A. Dyroff: Festschrift d. Görres-Ges. [1930] 51_{77}). Einen gewissen Nachklang des heidnischen Topos hat auch Lact. inst. 6, 23, 7 bewahrt, wenn er meint, der Teufel habe die Freudenhäuser zu dem Zwecke erfunden, daß niemand sich aus Furcht vor der Strafe von Unzucht fernzuhalten brauche. Eher sagt man, daß die Hurerei zu schlimmeren sexuellen Ausschreitungen führe (Cypr. ep. 55, 26; Ioh. Chrys. in 1 Thess. h. 5, 2f), u. malt sich aus, wie es bei der durch Hurerei bedingten Promiskuität geradezu zu Blutschande kommen könne, besonders da ausgesetzte u. überhaupt uneheliche Kinder ins Bordell gelangen u. so Väter mit ihren Töchtern u. Geschwister untereinander verkehren könnten (Iustin. apol. 1, 27; Clem. Al. paed. 3, 21, 5; 3, 22, 1; Min. Fel. 31, 4; Tert. apol. 9, 17f; Lact. inst. 6, 20, 22f; Isid. Pel. ep. 1, 464). – Dennoch zeigen die Kirchenväter menschliche Rücksicht auf die D. selbst in ihrer Gesamtheit. Greg. Nyss. c. fornic.: PG 46, 492f erklärt die Unzucht für das schlimmste Laster, da sie im Unterschied von andern Übeltaten mit dem Leibe des andern auch den eigenen zugrunde

richtet (vgl. Joh. Cass. inst. 12, 7; Eucher. instr. 1 zu 1 Cor. 6, 18 p. 127 W.); hier liegt gemäß 1 Cor. 6, 18 der Ton allerdings noch auf dem letzteren (vgl. Clem. Al. paed. 2, 100, 1 nach Musonios). Die Nacktdarstellungen von D. im Theater will sich Ioh. Chrys. in Mt. h. 6, 8 (Anian. h. 6, 8: PG 57/8, 1039/42) nicht gefallen lassen, weil die D. u. die Freien den gleichen Körper haben. Die Verantwortung für die Theaterunzucht trifft nach Aug. s. Denis 14, 3 (67/9 Morin) die Zuschauer (ähnlich Salv. gub. 6, 19); daher sagt Lact. inst. 5, 8, 7, die Frauen brauchten sich nicht aus Not preiszugeben, wenn die Männer enthaltsam wären. Es lag ja nahe, das Unglück der D. hervorzuheben, wenn man sie als Opfer nicht nur des Teufels (Lact. inst. 6, 23, 7), sondern eben gerade der männlichen Zuchtlosigkeit erscheinen lassen wollte (Tert. cult. fem. 2, 12); daher traut ihnen Tert. spect. 17 zu, daß sie wenigstens einmal im Jahre erröten, wenn sie an den Floralia ihre Scham morden müssen (vgl. pall. 4); auch PsCypr. spect. 6 meint, daß sie sich sonst über ihr Unglück durch die Verborgenheit ihrer Schlupfwinkel hinwegtrösten. Die Theaterdirnen schämen sich nach Ioh. Chrys. in 2 Cor. h. 6, 4 über ihre eigenen unzüchtigen Worte mehr als viele Zuschauer; die öffentliche Bekränzung des Phallos des Liber, die Matronen zugemutet wird, hätte eine D. nicht auf sich genommen, behauptet Aug. civ. D. 7, 21 im Eifer der Polemik. Wer sich nach dem Urteil der Menge richtet, ist schlimmer als die D., die sich zwar auch ganz hingeben, aber manche Besucher auch abweisen (Ioh. Chrys. in Rom. h. 17, 4); sie rufen ihren Schänder, werden ihn aber auch wieder los (id. reg. fem. 9); ja, sie schämen sich, einen Nichtliebenden zu lieben (Ambr. virg. 3, 2, 6). Aug. en. in Ps. 140, 9 macht sogar geltend, daß D. wie überhaupt unzüchtige Frauen ihr Vergehen leugnen, solange sie verborgen bleiben können; vor vollendeter Öffentlichkeit geniert sich auch die gemeinste (Apophth. patr. Ephr. 3). Salv. gub. 7, 15 führt zur Entschuldigung der D. an, sie übten kein adulterium, weil sie die Ehe gar nicht kennten; dazu gebe es nur wenige Lupanare u. in den wenigen nur wenige Insassinnen verglichen mit der Verbreitung der freien Unzucht. Gerade in den Freudenhäusern finden sich aber neben den gemeinen auch edle u. verschämte Mädchen, die auch von ernsten Männern geheiratet werden, solche nämlich, die ohne eigene Schuld dorthin geraten sind (Ioh. Chrys. Theod. laps. 1, 13). Eine D., die ihren Gewinn zu Almosen verwendet, erscheint Apophth. patr. Timoth.: PG 65, 429.

e. Warnungen. Aber solche D. sind Ausnahmen, die das trübe allgemeine Bild nicht aufhellen. Es ist u. bleibt ein Gewerbe, dessen sich die Ausübenden zu schämen haben (Ioh. Chrys. in Act. h. 31, 4), vor allem vor Gott (Apophth. patr. Ephr. 3). Als Verführerinnen der Jugend u. Verderberinnen des Tempels Gottes (1 Cor. 6, 19) sind sie verdammt (Amphiloch. mul. pecc. 4). Eine einzige bringt viele Menschen auf den falschen Pfad (Salv. gub. 7, 82). Den eigenen Sohn soll man lieber tot als im Umgang mit ihnen sehen (Ioh. Chrys. in Col. h. 8, 5). Es gilt, sich vor ihrer Gemeinheit zu entsetzen (id. in 1 Thess. h. 5, 4) u. mit abgewandtem Gesicht zu fliehen, da die Augen zuerst von ihnen betroffen werden (Ambr. Cain et Abel 1, 4, 14; in Ps. 118, 5, 30, 2f; Greg. Nyss. c. fornic.: PG 46, 492; PsIoh. Chrys.: PG 61, 709f; vgl. Sir. 9, 8. 26, 9; u. a.); ihre schamlosen Aufforderungen beachtet man nicht (Greg. Naz. carm. 1, 2, 25, 490/6). Zöllner u. D. sind Spitzensünder (Mt. 21, 31f) aus schlechtem Eros, die ersteren aus solchem nach Geld, die letzteren aus einem solchen fleischlicher Art (Ioh. Chrys. in Mt. h. 67 [68], 3, vgl. 5; Iuv. 3, 705/11). Die Züchtigung der den Menschen in Gestalt von πορνεία u. μοιχεία verfolgenden Lust (Aster. Soph. in Ps. 13, 17) gehört geradezu repräsentativ zur Lehre Christi (Acta Apoll. 37; s. E. Benz, Der gekreuzigte Gerechte = AbhMainz 12 [1950] 1066), der dem oberflächlichen Glück der scortantes u. meretricantes ein Ende macht (Aug. en. in Ps. 136, 9; vgl. civ. D. 6, 7 p. 259 D.; Theod. Stud. epigr. 58) u. dem Sünder die Verwerflichkeit seines nach menschlichem Gesetz straflosen Tuns zur Einsicht bringt (Aug. s. 153, 6; Primas. Hebr.: PL 68, 787). So spielt die πορνεία, auch unter jüdischem Einfluß, in den Mahnungen des NT (zB. 1 Thess. 4, 3/5) u. im *Aposteldekret (vgl. Resch) eine zentrale Rolle. Vor allem erscheint sie fast regelmäßig, manchmal sogar an der ersten Stelle, gewöhnlich mit der μοιχεία verbunden, in den Lasterkatalogen (vgl. Vögtle), zuerst Mt. 15, 19 u. Mc. 7, 21 u. dann öfters bei Paulus, der sie auch neben der allgemeinen ἐπιθυμία nennt, sowie Apc. 21, 8; 22, 15, ferner in Apokrypha u. weiterhin (Barn. ep. 19, 4; Did. 2, 2; 5, 1; vgl. 3, 3; Apc. Baruch 4; Herm. mand. 8, 3; vgl.

4, 1. 5; Acta Thom. 28 [12 B.]; vgl. 12 [11]; Πρᾶξις 9 [56, 5]; V. Aberc. 36; Theod. Stud. epigr. 24; idem catech. magna 11 IX 33; Resch 53f. 110/24). Die Warnungen vor der πορνεία speziell nehmen kein Ende (1Cor. 6, 18; 10, 8; Hebr. 12, 16; V. Polyc. 15, 2; Test. XII Rub. 1/6; Orig. Mt. fr. 161; Aster. Am. h. 3 [196]; Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 18, 1; in 1 Thess. h. 5, 1f; Joh. Cass. inst. 5, 20; Epiph. haer. 48, 9, 1; Expos. ev. fr. Berol. II R 25 p. 141 Grießer [Innsbr. Beitr. Kulturwiss. 3, 1, 1955] usw.); ἐς κόρακας ἡ πορνεία ruft Clem. Al. paed. 3, 29, 1. Es ist schimpflich, wenn ein Mann zur D. geht (Ioh. Chrys. in Joh. h. 5 [4], 4; in 1 Cor. h. 12, 5); man sollte den πόρνος καὶ ἀσελγής nicht beschönigend ἀπολαυστικὸς καὶ ἀνειμένος nennen (Basil. in Ps. 61 h. 3; Sym. Metaphr. s. 1, 6; vgl. Min. Fel. 28, 10). Vielmehr gilt es, von der πορνεία loszukommen u. Christus zu sehen (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 18, 4); das irdische Leben ist ja überhaupt wie ein Buhlhaus gegenüber dem Adel des himmlischen (id. Theod. laps. 1, 13).

f. Verhalten der Häretiker, Juden, Heiden. Die Lasterkataloge waren für die Missions- wie die Heidenpredigt wichtig (Vögtle 18/21); so hat auch der Kampf der Kirchenväter gegen die Prostitution eine doppelte Front. Zunächst steht sie auf dem Schuldkonto der Gegner des Christentums. Wie den abgefallenen Engeln (Corp. Hermet. 3, CCXVI/IX Festug.-N.), so wird vielen Häretikern ‚Hurerei' im allgemeinen Sinne vorgeworfen, zB. dem Nikolaos (Iren. h. 1, 26, 3; Clem. Al. str. 3, 25, 5/7); insbesondere soll Helena, die Begleiterin Simons von Samaria, eine D. aus Tyros gewesen sein (Iren. h. 1, 23, 2/4; Hippol. el. 6, 19f; Epiph. pan. 21, 2, 3; Tert. an. 34, 2. 5; Filastr. 29, 8; Timoth. rec. haer.: PG 86, 1, 25; Philumene des Apelles: Tert. praescr. 30, vgl. 6; Gott der Manichäer ex parte meretricans: Euod. fid. 47). Noch bei Niceph. Greg. hist. Byz. 32, 37 heißt es, daß τριωβολιμαῖα γυναικάρια καὶ ἀνδράρια den Häretikern folgten. Bei den Juden gab es nach Clem. Al. str. 3, 90, 3 keine D. Gewisse entgegenstehende Traditionen des AT können nicht etwa Verzeihlichkeit der Hurerei erweisen (Tert. pud. 6; Isid. Pel. ep. 2, 274); insbesondere gibt der Fall der Rahab, die um ihres Glaubens willen gerechtfertigt wurde (Hebr. 11, 31; Jac. 2, 25), zu allegorischen Ausdeutungen Anlaß (zB. Clem. ep. 1, 12; Orig. in Ios. 3, 4; in Mt. 12, 4; PsOrig. tr. de libr. s. script. 12 [128/33 B.-W.]; Hieron. ep. 52, 3, 8; Paul. Nol. carm. 26, 132/49; PsIoh. Chrys. in mer.: PG 59, 533). Jezabel als Musterbild der D. bei Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 293. Vgl. noch Test. XII Levi 14. – Eine um so größere Rolle spielen die D. bei den Heiden. Gewiß wird die Standhaftigkeit der Leaina anerkannt (Tert. apol. 50, 8; mart. 4, 7; nat. 1, 18, 4; Ambros. virg. 1, 17/9). Ebenso wird die Keuschheit gelobt, wo sie sich zeigt (Clem. Alex. strom. 3, 50, 4), so die der Pythagoreer, die nach Clem. Al. str. 3, 24, 1 nur zur Kinderzeugung ihre Abstinenz unterbrechen. Platon u. Krates werden beifällig zitiert (Clem. Al. paed. 2, 91, 2. 93, 4), während ‚Sokrates' mit seiner Promiskuitätsforderung aus der Welt ein Hurenhaus macht (Salv. gub. 7, 103, vgl. Lact. inst. 3, 21, 6; 3, 22, 8) u. selber mit Hetären (sc. Theodote) verkehrt (Cyrill. c. Iul. 7 p. 226). Ambr. Hel. et iei. 12, 45 bringt die Geschichte von Polemon, der auf D. gestützt im Komos ins Auditorium kam u. dann die Mädchen fortschickte. Mit Behagen wird erzählt, wie der Kyrenäer Aristoteles die Lais zum Narren hielt (Clem. Al. str. 3, 50, 4/51, 1). Aber *Diogenes, der nach Greg. Naz. carm. 1, 2, 25, 494/6 die D. beschimpfte, ist als Beispiel des Umgangs mit D. geläufig (oben 1072f); nach PsClem. h. 5, 18 trug er Lais sogar auf dem Rücken. Es gibt eben heidnische Lehrer, die nur ein Lippenbekenntnis abgeben u. in Wirklichkeit mit D. verkehren (Tatian. 26; Clem. Al. str. 2, 138, 6; Hieron. in Eph. 3, 5, 3f). Manche Heiden beneiden die D. um ihre Freiheit (Min. Fel. 28, 10). Clem. Al. str. 2, 118, 2, Lact. inst. 3, 15, 15/9 (epit. 34, 7) u. Theodrt. Graec. aff. cur. 12, 50 halten sich über Aristipps Prinzip ἔχω οὐκ ἔχομαι auf. Nicht die Sieger über die sinnliche Begierde, sondern die mit D. verkehrenden Heiden sind ‚Regenwürmer im Kot' (Orig. c. Cels. 4, 26). Fast jede Stadt ist aller Art Unzucht voll nach dem Vorbild der ausschweifenden (Cyrill. c. Iul. 7 p. 226f; Arnob. 4, 22) Götter (Clem. Al. protr. 61, 1; Athan. c. gent. 25; vgl. Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 860). Die Riten der Götter prostituieren die Seelen (Aug. civ. D. 7, 21f), u. die Mythen geben Anleitung (Theophil. ad Aut. 3, 3). Demetrios Poliorketes hurt mit Lamia im Athenatempel in Athen (Clem. Al. protr. 54, 6). Aphrodite, die Herrin der Buhlerei (PsNonn.: PG 36, 1069) u. Repräsentantin der Begierde (Ioh. Chrys. in Rom. h. 6, 6), war Lehrerin der D. u. selber D., der Kinyras in Kypros einen Tempel baute

u. jeder dort Eingeweihte 1 As als Hurenlohn zahlen mußte (Clem. Al. protr. 13, 4; 14, 2; Arnob. 4, 24; 4, 35; 5, 19; Lact. inst. 1, 17, 10; epit. 9, 1; Firm. Mat. err. 10; Athan. c. gent. 26; Aug. civ. D. 4, 10 extr.; Prud. perist. 10,228/30; PsMax. Taur. c. pag.: PL 57, 786 C; Mart. Bracc. corr. 7). Auch Kybele war D. (Hier. in Os. 1, 4, 14), auch Diana (Ambr. virg. 3, 2, 6), u. Isis lebte 10 Jahre als D. in Tyros (Epiph. anc. 104). Desgleichen waren Acca Larentia (Min. Fel. 25, 8; Tert. nat. 2, 10; Cypr. idol. 4; Lact. inst. 1, 20, 1/4; Aug. civ. D. 6, 7; 18, 21) u. Flora (Min. Fel. 25, 8; Cypr. idol. 4; Carm. adv. pag. 112/4) ausgeschämte D., Flora nach Aug. ep. 91, 5 (vgl. civ. D. 2, 27) freilich ein daemonium, dem die Schamhaftigkeit geopfert wurde. Auch die Sirenen wurden als Lieder singende oder Schiffer plündernde D. gedeutet (Clem. Al. protr. 118, 2; Hieron. chron. Abr. 847; ep. 54, 13; vgl. Sid. ep. 9, 6; H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung [1945] 448). Ciceros Polemik gegen den Zeus des Ter. eun. 583/91 macht sich Aug. conf. 1, 26; civ. D. 2, 7 extr.; ep. 91, 4 zunutze (Fr. Solmsen: MusHelv 13 [1956] 38/53). Vgl. Tert. nat. 1, 10; Arnob. 4, 22. 34. – Daß Hetären von Künstlern als Modell benutzt u. später sogar göttlich verehrt wurden, wird schon früh kritisiert (Tat. or. 33; Clem. Al. protr. 53, 5f; Arnob. 6, 13; Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 861/73); auch Clem. Al. paed. 3, 21, 4 schwebt wohl Krates' Ausspruch über Phrynes delphisches Standbild vor. Einige Götterfeste erregten besonderen Anstoß. Vor allem natürlich die Floralia (PsCypr. spect. 6; Lact. inst. 1, 20, 10; Arnob. 2, 42; 7, 33; Aug. civ. D. 2, 27; 6, 7 extr. [260 Domb.]; cons. ev. 1, 51; ep. 91, 5; Carm. adv. pag. 112/4), an denen sich die D. im Theater sogar geschäftlich empfahlen (Tert. spect. 17). Daneben die Fugalia (Aug. civ. D. 2, 6), die Bacchanalia (Ambros. virg. 1, 16; Aug. civ. D. 6, 9), die Liberalia (Aug. civ. D. 7, 21. 24) u. verwandte Mysterien (Greg. Naz. or. 4, 103; 5, 22; carm. 1, 2, 10, 853/6; vgl. or. 35, 4), ferner die Spiele der Caelestis (Tanit) mit ihrer D.prozession (Aug. civ. D. 2, 26) u. die Zeremonien der Kybele (Ambr. virg. 1, 16). Auch die Tempelprostitution im Kulte der Aphrodite u. a., besonders in Phoinikien, wird oft hervorgehoben (*Hierodulie); die Nachrichten vom D.dienst der Aphrodite u. der Isis gehören ja wohl in diesen Zusammenhang. Überhaupt meint Min. Fel. 25, 11 (vgl. Tert. apol. 15, 7), in Tempeln werde mehr Unzucht als in Bordellen getrieben. Theodrt. in Mich. 1, 7 klagt, daß D. noch jetzt vom Lohn ihrer Unzucht ἀπαρχαί dem ἀκόλαστος δαίμων darbrächten.

III. Praxis. a. Versuchungen u. Sündenfälle. Im Gegensatz zu den Heiden machen die Christen Anspruch darauf, zur Keuschheit zu erziehen (1 Thess. 4, 3/5; Didasc. 22; Iustin. ap. 1, 14; Aristid. ap. 15; Min. Fel. 31, 5. 35, 6; Orig. c. Cels. 3, 56; Theophil. ad Aut. 3, 15; Aug. en. in Ps. 70 s. 1, 9; Acta Apoll. 26 [112/5 Klette]). Gotteskinder sind aus der πορνεία zur ἁγνεία gelangt (Clem. Al. paed. 1, 32, 4; str. 3, 62, 2) u. brauchen keine Ermahnungen gegen jene (Orig. in Ez. h. 7, 10; in Ps. 36 h. 1, 5 p. 165). Aber Aug. cat. rud. 7 (11) gibt zu, daß auch unter ihnen Ehebrecher, Hurer u. Theaterliebhaber sich fänden, die daraus nicht einmal ein Hehl machten u. geduldet seien, bis sie schließlich doch ausgemerzt würden. Zeno Ver. 1, 15, 6 ist empört, daß selbst Christen sich öffentliche D. gefügig machten (weiter Salv. gub. 7, 75), u. Aug. s. Denis 17, 8 (88 Morin), daß sie D. sogar ausbildeten. Mancher hat kaum die Kirche verlassen u. wendet sich schon wieder den D. zu (Orig. in Ps. 36 h. 3, 11). Die bei jeder Gelegenheit angebrachten Mahnungen der Prediger führen eine deutliche Sprache; Hurerei ist nach wie vor weit verbreitet (Athan. virg. 5 [TU 29, 2a p. 39]; Ioh. Chrys. in Col. h. 8, 3), besonders unter der Jugend (Arnob. 4, 22). Die Legenden sind voll davon, wie schwer selbst Mönche u. Einsiedler mit dem Dämon der πορνεία zu ringen haben (Pallad. hist. Laus. 23. 38 B.; Mosch. prat. 45). So der Aithiope Moses, der auch durch Askese lange keinen Frieden findet (Pallad. aO. 19 B.); Hieron. ep. 22, 7, 1f berichtet von störenden Vorstellungen römischer Wollust bei seinen Abtötungsübungen in der Wüste (vgl. Rufin. hist. mon. 1). Der Teufel versucht Antonius, Pachomius u. a. als Weib (auch Pallad. hist. Laus. 60 H.) oder mit Hilfe eines menschlichen Weibes (Hieron. v. Paul. 3 u. a.; vgl. Nil. ep. 3, 143), Legenden, in denen auch das Motiv der abgeschnittenen Zunge eine Rolle spielt (H. Delehaye, Les légendes hagiographiques[2] [Brux. 1906] 40f; vgl. Theodrt. Graec. aff. cur. 8, 57f). In beiden Erzählungstypen kann der Versuchte eine Niederlage erleiden (Severinus u. Makarios), im zweiten die Verführerin bekehren (Jakob von Phoenizien u. Martinian, s. Mayer 80/2). Der Mönch soll wenigstens die Stadt mit ihren D. u. sonstigen Anfechtungen tunlichst mei-

den (Hieron. ep. 58, 4). Auch der Besuch eines Wirtshauses ist den Klerikern außer im Notfall auf Reisen nicht gestattet, geschweige die Ausübung des Wirtsgewerbes (Can. Ap. 54; Syn. Laod. cn. 24; Syn. Carth. a. 436 cn. 27; Conc. Trull. 9; Conc. Nic. a. 787, 22; Mosch. prat. 194; Kukules 131f. 132_8). Eine D. begaukelt selbst einen Mönch, u. auch wenn er ihren Netzen entgeht, braucht er Zeit, bis er wieder zu seiner früheren Haltung zurückfindet (Basil. ren. saec. 5). – In der Tat kommt es auch im geistlichen Stande zu Sündenfällen oder zu ‚Ehebrüchen', wie es bei Nonnen heißt, die den Tempel des Hl. Geistes in ein Lupanar verwandeln (Hieron. ep. 22, 6). Ein Mönch geht nach Jericho ins Lusthaus, wird aber noch rechtzeitig von der Lepra befallen u. sieht das als Heilsfügung an (Mosch. prat. 14). Von zwei Brüdern, die Mönche waren, rettet der eine die Seele des andern, der eine Zeitlang den D. verfallen war (ebd. 97). Mich. Psell. ep. 97f K.-Dr. erzählt von einem Mönch, der alle Bordelle u. sämtliche Wirtinnen u. D. in Byzanz, wenn auch nur theoretisch, kannte. Aber der lasterhafte Diakon Sabinianus hatte die Stätten der Unzucht wirklich abgelaufen (Hieron. ep. 147, 4). Der palästinensische Bischof Aetios, wegen Hurerei angeklagt, wechselte, um der Schande zu entgehen, zu Athanasios über, starb aber an einer Krankheit, die sein Genital befiel (Philost. h. e. 3, 12). Ein Bischof, der beim Symposion als Dionysos eine Theaterdirne auf den Schultern trug, wird als πορνοκόπος bezeichnet (Pallad. v. Ioh. Chrys. 15). Der junge Gregorios Thaumaturgos sollte durch eine D. kompromittiert werden (Greg. Nyss. v. Greg. Thaum.: PG 46, 901/4), in anderer Weise wieder der antiarianische Bischof Euphrates (Athan. hist. Ar. 20). Weiter V. Daniel Styl. 39. Ambrosius sucht sich selber zu diskreditieren (Paulin. vit. Ambr. 7). Ein besonderer Schimpf für die abgeführten Anhänger des Ioh. Chrys. war es, daß sie auf dem Transport in Hurenhäusern einquartiert wurden (V. Ioh. Chrysost. 53). Aug. conf. 2, 2 schreibt sich fornicationes zu: vgl. V. d'Antò: RendicAcc Napoli NS 23 (1946/8) 17/36.

b. Strafen. Aster. Soph. in Ps. 24, 8; Ioh. Chrys. in Hebr. h. 33, 1 u. a. sind nach 1 Cor. 5, 13 u. Hebr. 13, 4 überzeugt, daß Gott die Hurer u. Ehebrecher richten wird, ebenso PsIoh. Chrys.: PG 59, 531. Der Gedanke an das Jenseits, dessen Strafen man sich ausmalen konnte (Acta Thom. 52f), soll gegen unsittliche Regungen schützen (Basil. iei. h. 2, 7). Wohl kann Gott einen Unzüchtigen reich werden lassen, ohne es doch so zu fügen (Ioh. Chrys. in Mt. h. 75, 4), aber der Sünder muß doch immer auf Bestrafung rechnen (id. in 1 Thess. h. 5, 2), worüber auch ein langes Leben nicht hinwegtäuschen darf (Aug. s. 161, 3). Aber auch auf Erden kann den Buhler schon die Strafe treffen wie den in Alexandreia einer Schauspielerin verfallenen Heron in Gestalt einer Geschlechtskrankheit (Pallad. hist. Laus. 26; ähnlich 18 [54 B.]). Der Hurer leidet unter dem bösen Gewissen (Orig. in Ps. 36 h. 1, 5); er ist für Gott gestorben (Clem. Al. paed. 2, 100, 1; str. 2, 147, 2) u. wie der Ehebrecher vom Reich Gottes ausgeschlossen (1 Cor. 6, 9; Polyc. ep. Phil. 5, 3; vgl. Athan. ep. Amun.: PG 26, 1173) u. ebenso von der Gemeinde (1 Cor. 5, 9/13; Orig. in Mt. 13, 30; Armen. Väter: BKV 2, 209). Insbesondere sind ihm die Sakramente vorenthalten (Hippolyt. trad. ap. 16 [TU 46, 2a, 131]; Ambr. Abr. 1, 25f; Ioh. Chrys. in Mt. h. 17, 7) u. natürlich jedes Kirchenamt (Aug. ep. 22, 3). Auch die D. ist zur Taufe u. Mysterienfeier nicht zugelassen (Dölger, ACh 3 [1932] 132. 269f. 272). Der Herr will kein Hurengeld im Heiligtum (Const. Ap. 4, 6, 3. 7, 1; Greg. Naz. or. 4, 29; carm. 1, 2, 33, 28 nach Dtn. 23, 19; Aug. qu. hept. 5, 38; anders Act. Petr. Verc. 30 [245 Hennecke]). Vergewaltigung bei einem feindlichen Einfall ist für solche Frauen, die vorher schon unzüchtig waren, kein Entschuldigungsgrund, wie Greg. Thaum. ep. can. 1 unter Bezugnahme auf Dtn. 22, 26f anläßlich der Einfälle der Gothen u. Boraden in den Pontos 253/4 schreibt (dazu Bals. u. Zon.). Auch eine zwangsweise an den Hurenwirt Verkaufte ist nicht ohne Schuld, erhält aber Verzeihung im Gegensatz zu einer freiwilligen D. (Basil. in princ. Prov. 9; in Ps. 32 h. 5). Wer trotz guter Erziehung der Buhlerei verfällt, verdient schwerere Strafe als der unter schlechten Verhältnissen sündig Gewordene (Basil. in Ps. 7 h. 5). Die πορνεία war durch das Apostedekret (Act. 15, 19f. 28f; 21, 25) verboten, sowohl in seiner kanonischen wie auch außerkanonischen Form (s. Resch). So war sie neben Mord u. Idolatrie Todsünde, offenbar auf Grund dieses Dekrets (Did. 5, 1; Herm. mand. 4, 1, 1/3; 8, 3f; Polyc. ep. Phil. 5, 3; Tert. pud. 12; Pacian. paraen. 4; Aug. fid. et op. 19, 34; Specul. Act.: PL 34, 994; s. Resch 143/7): sie bringt in die Hölle (Orig. in Mt. comm. ser. 16; Ioh. Chrys.

in 1 Cor. h. 18, 1); der Besuch bei der D. ist der Tod (Orig. in Mt. 12, 12; Aug. s. 364, 4). Allerdings ist sie nicht ganz so schlimm wie der Unglaube (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 19, 2); im Volk gilt Neid als weniger furchtbar (Ioh. Chrys. in Mt. h. 40 [41], 3). – Aber Paulus hatte 1 Cor. 6, 11 zugegeben, daß ehemalige Hurer zur korinthischen Gemeinde gehörten (vgl. Iustin. apol. 1, 14), die abgewaschen, gereinigt u. gerechtfertigt worden waren, u. da nach seinen Mahnungen ebd. 13/20 alle Christen in der heidn. Laxheit verblieben waren, hatte ein Bischof (der römische?) in einem Dekret Vergebung der Sünden der Hurerei u. des Ehebruchs vorgesehen (Resch 73f. 145, 3; Dölger, ACh 3 [1932] 140f). Hiergegen wandte sich Tertullian in De pudicitia, dessen montanistischer Rigorismus jedem außerehelichen Verkehr u. auch jeder nicht durch die Kirche sanktionierten Verbindung die Bußmöglichkeit verweigerte. Der Streit darum sollte aber nach Cyprian nicht die Einheit der Kirche gefährden (Aug. ep. 93, 41f); jedenfalls drang die mildere Richtung durch. Es konnten also einstige Buhler zur Taufe zugelassen (Aug. fid. et op. 18) u. sogar ‚Tote', d. h. sündig gewordene Christen, wiederauferstehen u. in die Gemeinschaft zurückgenommen werden (Orig. c. Cels. 3, 51; Syn. v. Elv. cn. 47, vgl. 2); s. weiter Clem. Al. str. 2, 147, 2; Cypr. ep. 55, 26; Hieron. ep. 69, 3; Ioh. Chrys. Theod. laps. 1, 13; Greg. M. reg. past. 3, 28. Ein Geistlicher freilich, bei dem das Vergehen schwerer wog (Ioh. Chrys. in Mt. h. 75 [76], 5), wurde degradiert (Can. Ap. 25f. 61; Syn. v. Elv. cn. 30, vgl. 18; Syn. Neocaes. cn. 1; Basil. ep. 188 cn. 3; 199 cn. 32); einen Presbyter, der sich durch Unzucht eine Krankheit zugezogen hatte, heilte Makarios nur unter der Bedingung, daß er von seinem Amt zurücktrat (Pallad. hist. Laus. 18 [54 Butler]). Mönche wurden wie Laien behandelt (Conc. Trull. cn. 44). Natürlich setzte die Aufnahme oder Wiederaufnahme in die Gemeinde Reue u. Bußfertigkeit u. damit Änderung des bisherigen Wandels voraus (Orig. or. 28, 9f; in Ex. 8, 5; Basil. ep. 217 extr.; Cyrill. Al. ex. an. h.: PG 77, 1087f). Sofern Glaube ohne Werke genügte, würden Hurer u. Ehebrecher das Reich Gottes erlangen können, auch wenn sie ihr Leben lang ihr Tun fortsetzten (Aug. fid. et op. 15, 25; 17, 32; 18, 33; vgl. civ. D. 21, 25). Nach cn. 44 der Synode von Elvira wurden D. erst nach Aufgabe ihres Gewerbes zum Katechumenat zugelassen (vgl. Const. Ap. 8, 32, 7; Aug. fid. et op. 18, 33); bei der Taufe mußten drei Zeugen die Garantie für sie übernehmen (Hippol. cn. 15; Mosch. prat. 207; V. Pelag. 8; s. Dölger, ACh 3 [1932] 268/77). Man sollte mit der Abkehr von den Sünden aber nicht warten bei der Unsicherheit, ob man später noch die Möglichkeit dazu hatte (Ioh. Chrys. in 2 Cor. h. 22, 3). Die Befleckung der Unzucht war auch nur in langer Zeit u. mit vielen guten Werken zu beseitigen (Lact. inst. 6, 23, 16); daher wurden die Fristen nicht ganz kurz bemessen (Basil. ep. 188 cn. 7; 199 cn. 22; 217 cn. 59). Nach Greg. Nyss. ep. cn.: PG 45, 228f, wurde der freiwillig Bekennende milder behandelt als der gegen seinen Willen Entdeckte; der Hurer brauchte nur die Hälfte der Bußzeit des Ehebrechers, u. zw. war er durchschnittlich 3 Jahre vom Gebet ausgeschlossen, 3 andere durfte er hören, 3 weitere mit den Büßern beten, u. erst dann wurde er zum Sakrament zugelassen. Fünfjährige Bußzeit verordnet Syn. v. Elv. cn. 69, vgl. 78. Vgl. Gilda paen. 1. Nach Ioh. Chrys. in Mt. 75 (76), 5 zog Unzucht eine schwerere Strafe für eine Reiche nach sich als für eine Arme u. wieder eine schwerere für eine Christin als für eine Katechumene, besonders gravierend aber war sie nach der Taufe. Nach cn. 31 der Synode v. Elvira mußten junge Männer noch nach der Hochzeit wegen vorehelicher Unzucht Buße tun; so wurden wegen eines geschlechtlichen Vergehens oft nichtkirchliche Ehen geschlossen (Tert. pud. 4). Selbst Jünglinge, die in heidnischer Gefangenschaft gewesen waren, hatten für Unzucht wie für Mord u. Götzendienst zu büßen (Leo I ep. 2 inqu. 19 [18 Ballerini]). Eine schöne u. reiche D. in Ägypten bewies ihre Reue damit, daß sie ihre Vermögenswerte vor der Kirchentüre verbrennen ließ, die sie sonst nicht hätte passieren können (Apophth. patr. Ioh. Cell. 1); auch sonst gehörte es zur Bekehrung der D., daß sie sich ihres Reichtums entledigte (so Afra u. a., s. u.). Eine D. in Ägypten, die ihren Gewinn zu Almosen verwendete, ging schließlich ins Kloster (Apophth. patr. Timoth.). Die reuige D. legte natürlich ihr bisheriges Gehabe ab (Procl.: PG 61, 729). Rückfällige Sünder haben keine Vergebung mehr zu erwarten (Syn. Elv. cn. 7. 47, vgl. 3).

c. Bemühungen um D. Christl. Liebe muß eine D., die doch auch eine Seele hat (Aug. s. 17, 8 [88 Morin]), von ihrer Sünde abbringen (Ioh. Chrys. in 1 Thess. h. 4, 4). Auch wer sich seit seiner Jugend an den Stätten der Lust

umhergetrieben hat, soll zur Umkehr ermahnt werden (Isid. Pel. ep. 2, 46). Christus bringt Hurer zum σωφρονεῖν (Athan. incarn. v. 50), worauf sich auch Greg. M. reg. past. 3, 28 verläßt. Daher sagt Iulian. Caes. 336A, daß er jeden φθορεύς annehme. Auch Makarios, der über D. selber nicht richten will (h. 15, 8), sieht reuige Unzuchtssünder zum Himmel fahren (vis.: PG 34, 224/8). Christus öffnet Zöllnern u. D. nach Aufgabe ihres Gewerbes das Paradies (Ioh. Chrys. in Mt. h. 40 [41], 3; 67 [68], 3). Gedacht ist hier an die große Sünderin (Lc. 7, 36/50; vgl. Ioh. 12, 3; Aster. Soph. in Ps. 8, 8; 19, 20; Ephr. Syr.: 1, 1882, 311/38 Lamy; PsIoh. Chrys.: PG 59, 531/6; Procl.: PG 61, 709/12. 727/34; s. B. Marx, Procliana [1940] 25/7); auf diese haben sich reuige D. immer wieder berufen (V. Ioh. Eleem. 46; Laurent. paen.: PL 66, 102; V. Pelag. 7; V. Spyr. 2, 7, s. F. Scheidweiler: ByzZ 48 [1955] 158). Schon im Altertum wurde sie mit Maria von Bethanien u. weiter mit Maria von Magdala identifiziert (U. Holzmeister: ZKTh 46 [1922] 402/22. 556/84). An diese Bekehrung haben sich viele weitere angeschlossen, die mehr oder weniger historisch, mehr oder weniger künstlerisch ausgestaltet sind (vgl. H. Usener, Legenden der Pelagia [1879] IIIf. XIV/XIX; Mayer 73/96). – So bekehrt Ephraem eine neben seinem Quartier hausende D. (V. Ephr. 5; vgl. Metaphr.); eine andere führt er zur Scham vor Gott (Apophth. patr. Ephr. 3), muß sich aber von einer dritten am Tor von Edessa belehren lassen, daß sie ihn, er aber die Erde anschauen müsse, da sie aus ihm, er aber aus der Erde geformt sei (V. Ephr. 4; vgl. Metaphr. u. Greg. Nyss.: PG 46, 833). Christophoros gewinnt zwei D., die ihn zum Götzenopfer bringen sollten (V. 11/3 [AnalBoll 1 [1882] 131/4]). Symeon bringt Frauen von der Unzucht ab (Leont. Neap. v. Sym. 7). In einer Herberge in Kilikien geht eine D., die das Evangelium hört, in sich (Ioh. Mosch. prat. 31). Eine christl. Sarazenin will sich vor Hunger preisgeben, obwohl sie sich der Gefahr für ihr Seelenheil bewußt ist, wird aber von einem Anachoreten ernährt (ibid. 136). Ein verarmtes Mädchen fängt zu buhlen an, erkrankt u. wird dann getauft (ibid. 207). Zur Zeit des Ioh. Chrys. (in Mt. h. 67 [68], 3) gab es in der verruchtesten Stadt Phoinikiens eine Schauspielerin erster Rollen, deren Ruhm bis Kilikien u. Kappadokien reichte; sie hatte viele verführt u. ruiniert; plötzlich aber zog sie sich reuevoll von ihren Liebhabern zurück u. war selbst mit Gewalt nicht auf die Bühne zurückzubringen; diese in Gnaden angenommene D. wurde dadurch, daß sie den Namen der antiochenischen Märtyrerin Pelagia erhielt u. mit dem geschichtlichen Bischof Nonnos zusammengebracht wurde, sowie nach ihrer Bekehrung ein Bußleben nach Art der Maria Aegyptiaca geführt haben sollte, zu der von PsJakobos gefeierten Büßerin (H. Reich, Der Mimus 1 [1903] 99/107; Mayer 83/5). Die hl. Afra wurde zur bekehrten Buhlerin durch Übertragung des Namens der antiochenischen Veneria auf sie (ebd. 85/9). – Wirkt in diesen Fällen der Bekehrer einfach durch die Macht seiner Persönlichkeit, so darf er sich auch zu der D. begeben (Aug. s. 364, 4). So veranlaßt Serapion in einem ägyptischen Dorf eine D. des Nachts, ins Kloster zu gehen (Apophth. patr. Ser. 1). Eine neue Fassung erzählt von Johannes Kolobos u. Paisia, die, ursprünglich Wirtin des Gästehauses der Väter in der sketischen Wüste, D. geworden war; das Motiv wurde weiterverfolgt in späteren Legenden von Serapion (lat. Paphnutius) u. dann in den byzantinischen Erzählungen von Vitalis u. a. (Mayer 91/4). Vitalis gab seinen Tageslohn jedesmal einer D. in ihrer Zelle u. blieb des nachts bei ihr, um sie an Unzucht zu hindern; daraufhin gaben viele D. ihr Gewerbe auf oder heirateten oder gingen ins Kloster; Vitalis selber aber erhielt von einem Besucher eine Ohrfeige, wurde aber nach seinem Tode gerechtfertigt (Leont. Neap. v. Ioh. Eleem. 35). Marcianus bezahlte Dirnen einen Überpreis, um sie vor den Festtagen frei zu halten; auch da war die Folge, daß manche D. bekehrt wurden u. sogar ins Kloster gingen (V. Marc. 19). Abram gewann als Soldat verkleidet seine Schwester zurück u. entführte sie aus dem Wirtshaus (Sym. Metaphr. v. Abr. 21/7). Ein Mönch in Tyros brachte eine D. namens Porphyria, der sich auf Christi Erbarmen für die Sünderin berief, als Pelagia ins Kloster u. beseitigte den Verdacht, ein Kind von ihr zu haben, durch ein Ordal; wieder gingen daraufhin noch andere D. ins Kloster (Leont. Neap. v. Ioh. El. 46). Die Legende von Martinian (P. Rabbow: WienStud 17 [1895] 253/93; vgl. K. Kerényi, Romanliteratur [1927] 210_{26}) verkoppelt zwei Motive, wenn er die ihm vom Teufel zur Versuchung geschickte D. Zoe von Kaisareia durch seine Feuerpönitenz bekehrt. Noch nicht so entwickelt ist die Sage von Jakob von Phönizien (PG 114, 1216/20). Ein ehe-

maliger Räuber, der zum Flötenspieler u. Buhler geworden ist, sucht mit Paphnutios die Einsamkeit auf (Pallad. hist. Laus. 63 H.; vgl. Rufin. hist. mon. 16 [PL 21, 435f]; vgl. R. Reitzenstein, Historia monachorum u. Historia Lausiaca [1916] 34/9). Serapion Sind. bekehrt ein Mimenpaar (Pallad. 37 B.; s. Reitzenstein aO. 61/71). Manchmal gelang es D., im Bordell ihre Unschuld zu bewahren, u. so hat sich das antike Motiv (A II b 4) in vielen Heiligenlegenden fortgesetzt, aus der Nea (vgl. R. Reitzenstein, Humanität [1907] 26_7) oder nach S. Trenkner: Mnemos 4, 6 (1953) 221f (vgl. Kerényi aO. 211/7) aus der Volkserzählung schlechthin. Hierher gehören die meisten der von Augar behandelten Fälle. So schützt eine Christin ein Genitalgeschwür vor, um sich den Besuchern zu entziehen, bis ein Glaubensgenosse sie in seinen Kleidern entweichen läßt u. dafür das Martyrium erleidet (Hippol. fr. Bd. 1, 273/7 B.-A.). Eine Rettung aus dem Bordell durch einen Engel erscheint Virt. Andr. 26 (R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 1 [1883] 560). Ambros. u. Ioann. Chrys. halten sogar Selbstmord für gerechtfertigt, um der drohenden Schändung zu entgehen (Augar 46). Der Aszetismus einer geistlichen Ehe kulminiert in dem Falle, daß das Paar im Rufe der Unzucht steht (Ioh. Eph. vit. ss. or. 52 [PO 19, 166/ff]; s. A. Jülicher: ARW 7 [1904] 373/9; R. Reitzenstein, Historia Monachorum [1916] 58/60; G. Widengren: Orientalia Suecana 2 [1953] 43. 50. 104; zur Vollkommenheitsprobe Reitzenstein aO. 124). Unfreiwillige D. wurden nach Ioh. Chrys. Theod. laps. 1, 13 auch von ernsten Männern geehelicht. Derselbe Autor hat in 1 Cor. h. 18, 2 die Geschichte von einem Königssohn, der ein ins Lusthaus verkauftes Mädchen befreit u. heiratet, lange vor Theodora. Der Fall der angeblich christlichen Konkubine des Commodus Marcia ist unsicher (Stein: PW 14, 1604f). Iustins Dekret Cod. Iust. 5, 4, 23 gilt trotz Procop. anecd. 9, 51 nur für einstige Schauspielerinnen (vgl. A. A. Vasiliev, Iustin the First [Cambr. Mass. 1950] 392/7); vgl. Cod. Iust. 1, 4, 33; 5, 4, 29; B. Rubin: PW 23, 542. Hat eine D. einen ἄρχων geheiratet, so hört sie nicht mehr auf den Pfiff ihrer früheren Liebhaber (Apophth. patr. Ioh. Col. 16). Eine Ehe mit einer ehemaligen D., wie sie Tert. pud. 6 mit Osea belegt, schloß freilich vom Kirchenamte aus (Can. Ap. 18; Conc. Trull. cn. 3; Const. Ap. 6, 17). Ein Hurenkind galt im allgemeinen als ehrlos; es beschämte den Vater, sofern er überhaupt bekannt war (Clem. Al. protr. 25, 2), u. war selber als unedler Bastard geschädigt (Ioh. Chrys. in Rom. h. 24, 3), wurde auch wohl oft ausgesetzt (Aug. c. Pelag. 2, 7, 14); πόρνης υἱός erscheint als Schimpfwort bei Ioh. Chrys. mans.: PG 63, 554.

d. Recht. Die Spätzeit hat aber doch mit allerlei Verordnungen schützend zugunsten besonders der unfreiwilligen D. eingegriffen. Seit Theodosius II u. Valentinian suchte man sicherzustellen, daß vom Vater oder vom Herrn verkuppelte (oder auch ins Theater gebrachte) Mädchen durch die weltliche Behörde oder durch den Bischof befreit werden konnten, u. entzog den Kupplern bald überhaupt jedes Recht auf ihre D., s. besonders Iust. nov. 14 u. cn. Trull. 86. Die D.steuer bestand im Rahmen der sog. Collatio fort, wurde aber endgültig von Anastasios 500 aufgehoben. Seit Konstantin fanden mehrfach Konzentrationen von D. in Kpel statt, vor allem durch Theodora. Strenges Vorgehen gegen die Prostitution bei Vandalen u. Westgoten. Näheres in einem kommenden Aufsatz im Jb. des F. J. Dölger-Instituts.

F. Augar, Die Frau im röm. Christenprozeß = TU NF 13, 4 (1905). – W. A. Becker-H. Göll, Charikles 2³ (1877) 85/103. – W. A. Becker-W. Rein, Gallus 3³ (1863) 89/103. – G. Boström, Proverbiastudien. Die Weisheit u. das fremde Weib Spruch 1/9 (1935). – L. Bringmann, Die Frau im ptolem.-kaiserlichen Aegypten, Diss. Bonn (1939), bes. 120f. – G. Delling, Paulus' Stellung zu Frau u. Ehe = Beiträge z. Wiss. vom A u. NT 4, 5 (1931). – E. Dupouy, De prostitutie bij de volken der oudheid⁴ (Amst. o. J.), wertlos. – E. Ebeling, Liebeszauber im AO = Mitteilungen Altor. Ges. 1 (1925). – V. Ehrenberg, The People of Aristophanes² (Oxf. 1951) 178/81. 197f. 224f. – H. Hauschild, Die Gestalt der Hetäre in der griech. Komödie, Diss. Leipz. (1933). – Hermann-Blümner, Griech. Priv., bes. 254/6. – Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer 1, 1 (Prag 1938). – F. Jacobs, Vermischte Schriften 4 (1830) 309/554. – W. Kroll, Römische Erotik: Ztschr. f. Sexualwiss. 17 (1930/1) 159/63. – Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός 2, 1 (Athen 1948) 174/8; 2, 2 (1948) 117/62. – Ch. Lécrivain, L'adultère et la séduction dans le droit grec classique: Mém. Acad. Toulouse 12, 13 (1935) 181/97. – Ph.-E. Legrand, Daos (Lyon-Paris 1910) 100/16. – J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt u. im Urchristentum (1954), bes. 34/8 (²1955). – A. Mayer, Der Heilige u. die Dirne: Bayr. Blätter f. Gymnasialwesen 67 (1931) 73/96. – M. Meyerhof, Soldatendirnen im alten u. neuen Aegypten:

MittGeschMed 14, 64 (1915) 323/9. – O. NAVARRE, Art. Meretrices: DS 3, 2 (1918) 1823/39. – U. E. PAOLI, Die Geschichte der Neaira (Bern 1953), bes. 65/104; Die Frau im alten Hellas (1955) 77/90. – L. A. POST, Woman's Place in Menander's Athens: TrProcAmPhilAss 71 (1940) 420/59. – H. PREISKER, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jahrh. (1927). – G. RESCH, Das Aposteldekret = TU NF 13, 3 (1905). – G. SCHIASSI, De temporum quaestionibus ad Atticas IV. saeculi meretrices et eiusdem comicas fabulas pertinentibus: RivFil NS 29 (1951) 217/45. – K. SCHNEIDER, Art. Hetairai: PW 8, 1331/72; Art. Meretrix: PW 15, 1018/27. – O. STOTZ, De lenonis in comoedia figura, Diss. Giess. (1920). – K. SUDHOFF, Ärztliches aus griech. Papyrus-Urkunden (1909) 104/9. – A. VÖGTLE, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT (1936). – F. WEHRLI, Motivstudien zur griech. Komödie (1936).

A I: A. Hermann; A II/B: H. Herter.

Disciplina.

A. Worterklärung. Das Wort D. erscheint schon in den frühesten Zeugnissen der latein. Sprache in sehr verschiedener Bedeutung. Um die ursprüngliche Bedeutung zu ermitteln, ist von der Wortform u. dem griech. Parallelbegriff παιδεία auszugehen. Disciplina, in alter Form discipulina, stammt von discipulus ab, u. kann, wie pistrina zu pistor oder moletrina zu molitor, eine Ortsbezeichnung gewesen sein; es hätte dann anfänglich den Raum, in dem die Schüler sich während des Unterrichtes aufhielten, bezeichnet (s. M. Leumann, Latein. Grammatik [1928] 224). Aus der späteren Latinität steht uns aber keine Stelle zur Verfügung, in der D. eindeutig eine Ortsbezeichnung darstellt; der dafür allgemein verwendete Terminus ist ludus. Discipulus ist ohne Zweifel abgeleitet von dis-cipio (geistig auffassen; Gegensatz praecipio, befehlen, unterweisen), obwohl man dieses Wort in der Antike schon früh zu disco stellte u. heute noch stellt. Nur diese Etymologie kann den Buchstaben p von -pulus erklären, sowie den fundamentalen Doppelsinn des Terminus D., der stets die Bedeutung von Gehorsam mit einschließt, sei es gegen einen Lehrer, der unterweist, oder einen, der befiehlt. Alle Bedeutungen, die man im Laufe der Zeit dem Wort D. mit Vorliebe gegeben hat, umkreisen diesen fundamentalen Doppelsinn: Lehre oder Zucht, Gesetz. Man versteht nicht, wie die letzte Bedeutung etymologisch mit disco zusammenhängen kann. Die antiken Schriftsteller, die aber D. mit disco verbinden, geben ihm einen Sinn, der sich dem von dis-cipio nähert; Mart. Cap. 5, 438: qui edisci vero intimam rationem et percipi posse non nesciunt .. me asserunt disciplinam; Cassiod. inst. 2, 2, 17: disciplina .. quia discitur plena. – D. diente sehr früh als Übersetzung des Wortes παιδεία oder παίδευσις (vielleicht bei Plaut. bacch. 420f). Die wichtigsten Bedeutungen des griech. Parallelbegriffs machen die ursprüngliche Bedeutung von D. deutlich. Παιδεία bedeutet etymologisch Kindererziehung, Aufzucht von Kindern. Nach Aristoph. nub. 935. 987. 1043 schließt die altattische Erziehung sowohl geistige Unterweisung u. ethisch-sittliche Erziehung wie körperliche Ausbildung ein, also eine umfassende Entwicklung aller körperlichen u. geistigen Anlagen. Die Sophisten erweiterten den ursprünglichen Sinn von Knabenerziehung zur Menschenbildung schlechthin, u. in erster Linie zur sozial-ethischen Erziehung. Plato erkennt keine Bildung an, die sich nur auf δόξαι stützt, wie es die Sophisten lehrten; er hält wahre Bildung ohne wissenschaftliche Erkenntnis für unmöglich; seines Erachtens ist formale Bildung nur Vorbildung zur Philosophie. Nach Isokrates ist aber die Philosophie, zu der die παιδεία nur Vorstufe ist, eine Beschäftigung mit vorwiegend praktisch-politischen Fragen u. dem im politischen Leben erforderlichen Können, besonders der Redekunst. Aristoteles hat auf eine klare Scheidung zwischen παιδεία u. ἐπιστήμη Wert gelegt. Kennt der ἐπιστήμων sich in einem Wissensgebiet bis auf den Grund aus, so ist für den πεπαιδευμένος das allgemeine Verständnis für die verschiedenen Wissensgebiete u. das sichere Gefühl für ihre methodischen Erfordernisse, kurz die Fähigkeit des Beurteilens, bezeichnend. Die Vorbildung zur Philosophie u. Rhetorik bekommt ihren eigenen Namen: *ἐγκύκλιος oder κοινὴ παιδεία. Die bestimmte Bildung, die als Vorzug u. Merkmal des freien Standes aufgefaßt wird, heißt ἐλευθέριος παιδεία. Dieser Begriff begegnet als solcher erst bei Aristoteles (Mauch 3/15).

B. Profan. Bei den klassischen Autoren hat D. fast ausschließlich eine profane Bedeutung. Diese findet man auch bei den christl. Schriftstellern, bei denen aber die verschiedenen

christl. Sinndeutungen weit zahlreicher sind. D. bezeichnet im profanen Sinn in erster Linie die Erziehung, Unterweisung, Ausbildung an sich, u. alle Bedeutungen lassen sich um drei allgemeine Begriffe gruppieren: den Vorgang, den Gegenstand u. das Ergebnis der Bildung. Diese allgemeinen Begriffe werden dann mit drei besonderen Gebieten verknüpft: Familie, Staat, Heer, wobei immer eine gewisse Beziehung zum allgemeinen Begriff der Erziehung u. Bildung erhalten bleibt. Jede Erziehung soll Herz u. Geist formen. Sie umschließt ein moralisches u. ein intellektuelles Element. Die Schriftsteller geben bald dem einen, bald dem anderen Element den Vorzug. Der eigentümlich röm. Gehalt des Wortes D. zeigt sich am sinnfälligsten dort, wo es den Begriff der Zucht zum Ausdruck bringt. Es gibt aber einen Bereich, in dem D. nur noch eine sehr entfernte Verbindung zu Erziehung hat, nämlich wo sie die Weltordnung, die Ordnung der Natur bezeichnet.

I. Erziehung an sich. a. Tätigkeit. Überall dort, wo Cicero theoretisch vom Staat u. von der Erziehung in ihm redet, ist weniger eine bestimmte Erziehungsart als vielmehr die Erziehung an sich, die Tätigkeit der Erziehung gemeint (zB. Cic. rep. 1, 2; Tert. an. 20 [332, 25f W.]). In dem Begriffspaar educatio u. disciplina (Cic. leg. 3, 29; Quintil. inst. 5, 10, 25) bedeutet ersteres das Aufziehen im Gegensatz zur späteren Ausbildung. Im Sinne von Ausbildung steht D. auch als Glied in der Dreiheit der Bildungsfaktoren: natura (ingenium, acumen), disciplina (doctrina, studium, ars, artificium, ratio), exercitatio (industria, labor, consuetudo, usus; Cic. Brut. 272; Sen. ep. 11; Tert. an. 20: acuunt [mentem] doctrinae, disciplinae, artes et experientiae, negotia, studia; id. pud. 1: pudicitia .. aliquatenus in saeculo morabitur, si natura praestruxerit, si disciplina persuaserit, si censura compresserit, siquidem omne anima bonum tua nascitur aut eruditur aut cogitur).

b. Gegenstand. Sehr früh schon bezeichnet D. in einem zweiten Wortsinn den Inhalt des Unterrichtes, die Lehre. Die Hauptanwendungsgebiete von D. in diesem Sinne sind: die Auguralkunst u. die Haruspizin, die Philosophie, die freien Künste. Sehr häufig bezieht sich D. auf die Auguralkunst (*Augurium) u. meint damit jeweils eine Summe von Lehrsätzen, Vorschriften u. Regeln, deren Beherrschung die Kunst eigentlich ausmacht. – Die systematische Zusammenstellung alles dessen, was von einem bestimmten Schulhaupt oder von einer bestimmten Schule gelehrt wird, desgleichen die einzelnen Lehrsätze u. praktischen Verordnungen heißen ebenfalls D. So spricht Cicero von der D. des Hermagoras, des Anaximenes, der Stoiker, der Epikureer, der Peripatetiker, der Pythagoreer, der Akademiker, des Aristoteles (vgl. Mauch 30f); Tertull. sagt: Quid novi, si aliqua disciplina de magistro cognomentum sectatoribus suis inducit? Nonne philosophi de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici? (apol. 3). Bei Macrob. heißt die Philosophie ‚disciplina disciplinarum' (sat. 1, 24, 21; 7, 15, 14). D. kann auch die Gemeinschaft, die Sekte aller derer bezeichnen, die sich zu einem bestimmten Lehrsystem bekennen (Terent. eun. 263; Tert. iei. 1: spiritualem disciplinam d. h. die Sekte der Spirituellen). Oder auch die einzelnen Lehrsätze: ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est (Tert. praescr. 7). – Die einzelnen Künste u. Wissenschaften, als Lehrfächer betrachtet, insbesondere die Glieder der ἐγκύκλιος παιδεία u. der ἐλευθέριος παιδεία heißen disciplinae (dem griech. ἐπιστήμη oder μάθημα entsprechend). So spricht man einerseits von cyclicae u. anderseits von liberales oder ingenuae disciplinae (Tert. an. 33: Homerus .. habitus pater liberalium disciplinarum), doctrinae liberales, studia liberalia, am häufigsten aber von artes liberales bzw. ingenuae. In ihrer ursprünglichen Bedeutung haben die D. liberales nicht die praktischen artes, Rechtskunde, Feldherrenkunst, Beredsamkeit, umfaßt. Es steht aber fest, daß Varro in den Novem disciplinarum libri neben den sieben freien Künsten auch Medizin u. Architektur behandelte. Ars u. D. werden in gleicher Weise wie ἐπιστήμη u. τέχνη für Wissensgebiete, die wir entweder Künste oder Wissenschaften nennen würden, verwendet. Begrifflich hat erst Aristoteles (eth. Nic. 6, 3 u. 6, 4) streng zwischen τέχνη u. ἐπιστήμη unterschieden. Während ἐπιστήμη bei ihm eine wissenschaftliche Erkenntnis oder ein Wissen darstellt, das gelernt u. bewiesen werden kann, ist τέχνη das Gestaltungsvermögen, mit richtiger Überlegung verbunden. Cassiod. sagt darüber: inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles .. hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est, quae de his agit, quae aliter evenire non possunt (inst. 2, 3, 20; übernommen von

Isid. et. 1, 1, 3; s. auch Cassiod. art. et disc. praef. u. 3). Regelmäßig bezeichnet Cassiodor die drei ersten Fächer der freien Künste (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) als artes, die vier letzten, die als Zahlwissenschaften zusammengehören (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie), als disciplinae. Boethius nennt die letzten Fächer quadrivium (arithm. 1, 1). Bei anderen Schriftstellern, wie zB. Martianus Capella, ist der Unterschied nicht so deutlich. Im MA scheinen ars u. D. als Bezeichnung der freien Künste unterschiedslos verwendet zu sein. – Der erwähnte Wortsinn ist in einigen Fällen stark verblaßt, obwohl nicht jede Verbindung zu Unterricht fehlt. D. kann einfach die Art u. Weise, das Verfahren, bezeichnen: Liv. ann. 39, 16, 8: omnem disciplinam sacrificandi praeterquam more romano abolerent; Colum. r. r. 2, 21, 6: d. agricolationis; Gell. noct. 15, 17: d. tibiis canendi; Soran. gynaec. 1, 70: quae hac d. comburitur; 1, 117: qua d. aperiendae sunt mulieres; 1, 129: qua d. infantes a lacte separamus; Bened. reg. 19: de d. psallendi; 58: de d. suscipiendorum fratrum; Tert. praescr. 9, 6: ne ‚quaerite et invenietis' sine d. rationis interpretentur.

c. Ergebnis. Unter D. wird einerseits die gesamte Lebensführung eines Menschen u. Volkes oder das Verhalten in einer bestimmten Lage verstanden (s. unten Sp. 1218f u. Sp. 1219f), anderseits das persönliche Wissen in einem bestimmten Gebiet (Cic. rhet. Her. 3, 4: cuius rei aliquam disciplinam poterimus habere; Varro r. r. 2, 15: qui habet praedium, habere utramque debet disciplinam, et agri culturae et pecoris pascendi et etiam villaticae pastionis) oder die allgemeine Gelehrsamkeit u. Bildung (Cic. Verr. 2, 4, 131: [Archimedes] homo summo ingenio et disciplina; Apul. Plat. 2, 6: [sapientia =] disciplina divinarum humanarumque rerum; Tert. an. 6: non enim substantiae ipsi alimenta proficiunt studiorum sed disciplinae, quia nec opimiorem animam efficiunt, sed ornatiorem; Aug. solil. 2, 19, 33: id. immort. an. 1, 1; Sidon. Apoll. ep. 1; 1, 1). Im Sinne eines bestimmten persönlichen Wissens oder allgemeiner Gelehrsamkeit findet sich D. aber selten. Der Grund dafür ist wohl, daß D., im Singular von einem Menschen gesagt, noch etwas ganz anderes bezeichnet, nämlich die Zucht. Die Wörter doctrina, scientia (ἐπιστήμη), eruditio werden gewöhnlich im erwähnten Sinne gebraucht (s. Mauch 24f. 43f).

II. D. domestica. Bei den Römern stehen die Kinder unter der D. ihres Vaters, so lange er lebt. Der pater familias steht seinen erwachsenen Kindern kaum noch als eigentlicher Erzieher, sondern vielmehr als Familienoberhaupt mit dem Anspruch auf unbedingten Gehorsam gegenüber. Im Gegensatz zur attischen Erziehung, die vor allem eine harmonische Ausbildung von Körper u. Geist erstrebte, hatte die römische Erziehung daneben einen praktischen Zweck. Am wichtigsten ist die sittliche Erziehung, die Überlieferung des mos antiquus, der alten verpflichtenden Sitte der Vorfahren. Gegenüber den Sklaven, die auch zur Familie gehören, wird sich die D. vornehmlich als ein Lenken, Beherrschen u. In-Schranken-Halten geäußert haben. Der Vater übt die D. aus. Wenn nun nicht mehr an den Vater gedacht wird, sondern nur von der D., die in einer Familie herrscht, die Rede ist, dann bezeichnet D. die Summe der moralischen Forderungen, die an den einzelnen ergehen, also die in einem Haus geltende sittliche Ordnung, die Familien- oder Standesmoral (s. zB. Cic. Verr. 2, 3, 157; id. Lig. 20). Das Verhalten selbst kann auch D. genannt werden (Cic. Cat. m. 34f: vigebat in illa domo patrius mos et disciplina).

III. D. im Staat. Daß die strukturelle Ähnlichkeit von Familie u. Staat den Römern selbst bewußt war, beweisen die Vergleiche, die zwischen beiden angestellt werden. Wie der Vater in der Familie, so übt der Zensor die D. aus. Die Erhaltung der überlieferten Sitte war eine der wichtigsten Aufgaben der Zensur (oben Bd. 2, 965/9). In der Kaiserzeit handhaben die Kaiser die D. (Tac. dial. 38: maxima principis disciplina). Die D. maiorum oder die vetus D. ist für die Späteren ein Vorbild, das sie verpflichtet. Als Eigenschaften, auf die in der vetus D. Wert gelegt wurde, nennt Cicero: verecundia, continentia, frugalitas labor in publicis privatisque rebus, parcimonia (Cat. m. 51 ff; Verr. 2, 2, 7). Ferner werden erwähnt: officium, Pflichtgefühl (Cic. Cael. 55) u. fides, Treue (Liv. ann. 21, 7, 3). Ein Römer, der den Hauptforderungen der vetus D. Genüge leistet, ist also zurückhaltend, er beherrscht sich u. harrt aus, er lebt einfach u. ist frei von allen Übertreibungen u. Ausschweifungen. Die D. hat sich aber nicht zu einem umfassenden Tugendbegriff entwickelt; pietas u. fortitudo werden nie mit dem Begriff D. verbunden. Die Bedeutung von D. im Sinne von Zucht, die der pater familias gegenüber den Kindern aus-

übte, erklärt vielleicht diese Beschränkung. Auch das Ergebnis der durch die Staatsgewalt ausgeübten Zucht u. die Beachtung der Forderungen dieser Zucht wird D. genannt. Die ‚perturbatio disciplinae veteris' (Cic. or. 1, 3) bezieht sich zwar im wesentlichen auf die Erschütterung der gesamten rechtlichen u. politischen Ordnung des Staates, aber auch auf den sittlichen Niedergang. Wenn Minuc. Felix schreibt: die Nachbarn zu vertreiben, Städte samt Altären u. Tempeln zu zerstören, durch fremdes Unglück u. eigene Verbrechen groß zu werden ‚cum Romulo regibus ceteris et postremis ducibus disciplina communis est' (25, 4), so meint er das Verfahren der Römer. Die publica d. ist die öffentliche Ordnung, die der von der Staatsgewalt ausgeübten Zucht entspricht, u. mit der jede Art von Gewalttat, Raub, Mord u. Ehebruch unvereinbar ist (Tac. dial. 38). Sie ist als publica quies zu verstehen (Cod. Just. 9, 30, 1; s. Mauch 14/7. 48/51).

IV. D. militaris. Die D. militaris (D. militiae, D. castrorum) gründet sich, ähnlich wie die D. domestica, auf unbedingte Gewalt einerseits u. unbedingten Gehorsam anderseits. Zunächst bezeichnet sie die von einem Feldherrn ausgeübte Zucht. Der Feldherr übt die militärische Zucht nicht nur durch Gebote aus, sondern auch durch unnachsichtige Bestrafung aller Vergehen gegen die D. (Fiebiger, Art. D. militaris: PW 5, 1176/83). Es gab folgende militärische Strafen: körperliche Züchtigung (Prügelstrafe, Gefängnis, Nahrungsentzug, manchmal Aderlaß), Geldstrafen, Auferlegung öffentlicher Lasten oder Arbeitsstrafen, Strafversetzung, Degradierung, unehrenhafte Entlassung u. Todesstrafe (R. Cagnat, Art. Militum poenae: DS 3, 1895/7). Weitaus am häufigsten bezeichnet D. militaris die von den Soldaten geübte Manneszucht u. die militärische Ausbildung, oder, weiter gefaßt, das eigentümlich soldatische Verhalten. Die Forderungen der Manneszucht waren: unbedingte Unterwerfung unter den Befehl des Feldherrn (Tac. Germ. 30: plus reponere in duce quam in exercitu); äußerste Einfachheit der Lebensweise; möglichste Anspruchslosigkeit in den Bedürfnissen; patientia, die nicht nur eine bürgerliche, sondern ganz besonders eine soldatische Römertugend ist; dieselbe Sittlichkeit wie im bürgerlichen Leben (Unzucht im Lager fiel unter die Kapitalverbrechen); der Eid, nicht zu rauben. Neben der Manneszucht umfaßt die D. militaris noch die solide, bis ins einzelne gehende militärische Ausbildung: ein streng geregeltes Lagerleben, vor allem die pünktliche Ausübung des Wachdienstes (*vigiliae), eine Reihe anstrengender Übungen, also Exerzieren, mit Waffen marschieren, Gymnastik, Ausführung von Bauten aller Art (Fiebiger aO.). In den Worten des Claud. Donat. Aen. 2, 372 (590): ‚prima .. disciplina bellantium est obtinere gloriam' liegt beinahe die Bedeutung von Pflicht, Gebot vor. Gelegentlich kann unter D. militaris auch Kriegskunst oder militärisches Wissen verstanden werden (Liv. ann. 9, 17, 10; s. Mauch 72/81). Die D. militaris hatte durch ihr hohes Alter einen geradezu heiligen Charakter. Sie wurde in ihrer ganzen Strenge von Augustus wiederhergestellt u. im 2. Jh. nC. von Hadrian (Fiebiger aO.). – Die D. Lacedaemoniorum (Cic. Brut. 10; nat. deor. 3, 38) bezieht sich sowohl auf die D. im Staat als auch auf die D. militaris. Sie ist die politische, soziale, ökonomische u. militärische Organisation wie sie Lykurg entworfen u. in einem Gesetzbuch festgelegt haben soll. Dazu kam eine Fülle in mündlicher Tradition überlieferter Vorschriften. Bemerkenswert ist der altertümliche Charakter dieser D. u. die Rolle, die die Tradition in ihr spielt (s. Fustel de Coulanges, Art. Lacedaemoniorum respublica: DS 3, 886/900).

V. Weltordnung. Wenn jemand ein Haus, einen Saal, ein Forum betritt, sagt Cicero (nat. deor. 2, 5) u. hier ‚omnium rerum rationem, modum, disciplinam' sieht, schließt er daraus, daß dort jemand ist, der ‚praesit et cui pareatur' (zu beachten ist die Beziehung zu Erziehung unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams); ebenso, fährt er fort, muß man aus der Bewegung, dem Wechsel u. der Ordnung des Weltalls auf einen alles beherrschenden Geist schließen. Dieser Text bereitet die Bedeutung von D. im Sinne von Weltordnung vor. Bei Apuleius (Asclep. 39 [2, 350, 5 Nock]), wo die εἱμαρμένη definiert wird als ‚omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina', dient D. zur Übersetzung des griech. Wortes τάξις. Der Sinn von Weltordnung ist deutlich (s. Mauch 81f). Ebenso deutlich bei Valerian, Bischof v. Cemelium: in principio enim operis sui Deus nihil prius quam disciplinam fecit. Nam cum .. coelum suspenderet, terram pararet, .. omnia sub disciplina constituit .. Omnia profecto insipiens natura confunderet, nisi mundum ratio disciplinae gubernaret (hom. de bono disciplinae 1 [PL 52, 691f]). In der Bedeutung von Weltordnung bewahrt D. noch einen Zusam-

menhang mit seinem ursprünglichen Sinn, der in der Etymologie des Wortes discipio enthalten ist im Gegensatz zu praecipio: weil der Herr der Welt durch seine Gesetze befiehlt (firmata divinus legibus disciplina), schafft er die rechte Ordnung. Ein etwas anderer, aber verwandter Sinn von Weltordnung begegnet bei Tertull.: praescribimus ex naturae disciplina, ex lege auris et linguae, ex mentis sanitate ea semper responderi quae provocantur (pud. 7). Hier meint D. die Ordnung, das natürliche Gesetz.

C. Religiös. I. Nichtchristlich. Bei Liv. ann. 39, 16, 8 bezeichnet d. sacrificandi den Ritus. Die etrusca d. (Cic. fam. 6, 6) umfaßt die ganze Lehre der etruskischen *Haruspices, spekulative, moralische, politische u. soziale, aber auch rituelle u. religiöse Lehrsätze. Die Bücher, in denen wir diese D. finden (Plin. n. h. 2, 83, 199: Etruscae disciplinae volumina), sind ein Sammelwerk von Traditionen u. Lehren, die sich in den einzelnen Städten ausgebildet hatten. Sie behandeln u. a. den Stadtgründungsritus, den Tempelbau u. die Tempelweihe, die Lebensdauer u. die bedeutungsvollen Abschnitte des Lebens, den Tod u. das Leben nach dem Tode (Martha, Art. Etrusci: DS 2, 817/49; Thulin, Art. Etrusca d.: PW 6, 725/30; ders., Art. Haruspices: PW 7, 2431/68). In der Lebensweise der Vestalinnen finden sich manche Elemente, die man anderswo mit dem Namen D. bezeichnet hat: besondere Erziehung; moralische Verpflichtungen, unter denen besonders die absolute Keuschheit (*Jungfräulichkeit) die Christen verwundert hat (Tert. exh. cast. 13; monog. 17); bedingte Klausur; Bestrafung für begangene Vergehen u. a. durch Geißelung (Liv. ann. 22, 57, 3; s. J. A. Hild, Art. Vestalis: DS 5, 752/60). Aber diese Gebote sind in ihrer Gesamtheit niemals mit dem Namen ‚d. Vestalium' bezeichnet worden. Die Ursache ist vielleicht die, daß diese Lebensweise nicht auf einem System spekulativer u. moralischer Lehren gründete, nach denen die verschiedenen philosophischen Richtungen D. genannt wurden. – Auch der Mithrazismus (*Mithras), der seinen Höhepunkt gegen 250 nC. erreichte, scheint nicht mit D. bezeichnet worden zu sein, selbst nicht von Tertull., der ihn gut kannte (praescr. 40; bapt. 5; cor. 15) u. der gern den Terminus D. verwandte (319 Mal). Der Mithrazismus umfaßte jedoch eine gute innere hierarchische Ordnung, eine besondere Lehre über die Strafen u. Belohnungen im Jenseits, über die Auferstehung des Fleisches u. über die letzte Gerechtigkeit (Endgericht); er hatte ein militärisches Gehaben, er war ja eine Soldatenreligion; u. er schrieb alle möglichen Übungen vor: Reinigungsopfer, Waschungen, Brot- u. Weinopfer Enthaltung bestimmter Speisen, die Monogamie sowie die völlige Enthaltsamkeit (Tert. praescr. 40; id. bapt. 5; Cumont, Textes [1899] 307/40). Er enthielt also viele Elemente, die die klassischen oder christlichen Schriftsteller gern D. nannten u. die eine umfassende Bezeichnung als ‚disciplina Mithraica' oder ‚disciplina Mithrae' gerechtfertigt hätten.

II. Christlich. Die christl. Schriftsteller haben den Terminus D. in den christl.-latein. Sprachgebrauch eingeführt, indem sie einfach ihre klassischen Vorgänger nachahmten; sie brauchten ihn gar nicht aus der Soldatensprache zu entlehnen, wie A. Harnack behauptet hat (Militia Christi [1905] 41). Die Worte παιδεία u. ἐπιστήμη der LXX haben sie wie die Klassiker mit D. übersetzt. Wie die klassischen Autoren haben auch die christlichen den Terminus D. auf verschiedene philosophische Systeme mit ihren spekulativen u. moralischen Lehren angewandt (Tert. apol. 3, 6); es war ihnen daher selbstverständlich, ihn auch auf das Christentum, auf die Summe seiner spekulativen Lehren u. seiner Regeln für die persönliche u. soziale Handlungsweise zu übertragen. Außerdem sahen die christl. Autoren im Christentum eine Philosophie, die einzig wahre Philosophie. Das Christentum konnte um so eher eine D. genannt werden, als es eine Unterweisung ist u. weil die Lehrgewalt des Stifters schlechthin überragend ist u. von seinen Anhängern unbedingten Gehorsam u. Nachfolge fordert. Die christl. Schriftsteller haben durchaus die klassischen Bedeutungen des Wortes D. übernommen, diese aber häufig mit christlichem Inhalt gefüllt. Dadurch sind manche Bedeutungsverschiebungen eingetreten. Tertull. u. Augustin erfassen D. manchmal noch in seinem ursprünglichen Sinn (das, was gelehrt wird). Häufiger als bei den Klassikern wird D. in der Bedeutung von Pflicht, Gebot verwendet. Es begegnet auch die ganz neue Bedeutung von Züchtigung oder Strafe; diese ist irgendwie durch den biblischen Terminus mûsār veranlaßt (s. u.). – Im folgenden wird in erster Linie der neue, christlich bestimmte Sprachgebrauch behandelt; der vorchristliche, der daneben weiterlebt, ist mit vereinzelten Stellen aus den

Werken der christl. Schriftsteller im früheren Abschnitt schon berücksichtigt. Wir untersuchen den Wortgebrauch in den alten latein. Übersetzungen der Hl. Schrift u. bei den christl. Schriftstellern.

a. Latein. Bibel-Übersetzungen. In der Vetus Latina begegnet bisweilen das Wort D., wo es in der Vulgata fehlt. So führt Tertull. (Marc. 4, 39. 42; Prax. 22. 23) Jes. 50, 4 immer in folgender Form an: dominus dat mihi linguam disciplinae (γλῶσσαν παιδείας; Vulg.: linguam eruditam); Cyprian. (test. 1, 14; 3, 66) übersetzt Jer. 3, 15: et pascent vos pascentes cum disciplina (μετ' ἐπιστήμης; Vulg.: et pascent vos scientia et doctrina). Anderseits fehlt das Wort D., wo es in der Vulgata steht. So bei Augustin (en. in Ps. 118, 66; s. 17, 2), wo er die Worte des Ps. 118, 66: ‚suavitatem et eruditionem (παιδείαν; Vulg.: disciplinam) et scientiam doce me' zu erklären hat. Tertull. kommentiert 1 Cor. 7, 6 u. schreibt: Vult nos deus agere quaedam placita sibi, in quibus non indulgentia patrocinatur, sed disciplina (Vulg. imperium) dominatur (exh. cast. 3). Bezugnehmend auf Eph. 3, 16f sagt er: per suggestum spiritus proficiens fide et disciplina i. e. fide et dilectione. D. bezeichnet hier das Leben nach der christlichen Lehre. – In der Vulgata begegnet das Wort D. etwa hundert Mal (92 Mal im AT, 7 Mal im NT). Für das AT gibt es nur an 59 Stellen ein entsprechendes hebräisches oder aramäisches Wort. In sechs Fällen ist der ursprüngliche Text kritisch nicht brauchbar: Ps. 2, 12; 17 (18), 36; Sir. 42, 5; 50, 29; 51, 34. In 34 Fällen ist das entsprechende Wort mūsār u. einmal das Verb jsr. Mūsār wird von der Zucht, die der Vater seinem Sohne oder Gott den Menschen zukommen läßt, verwendet. Je nach dem Mittel, dessen sich die Zucht bedient, handelt es sich um Züchtigung im Sinne von Strafe oder, viel häufiger, um sittliche oder sittlich-religiöse Zurechtweisung, um Warnung (durch Worte) u. Belehrung. Mūsār kann auch das Ergebnis der Zucht, die rechte sittliche Lebensführung bedeuten (Prov. 1, 2; 4, 13; 5, 23; 6, 23 usw.); nie aber hat es den Sinn von Lehre. In anderen Fällen tritt D. an die Stelle einer Reihe von hebräischen Ausdrücken, die, von ganz verschiedenen Grundbedeutungen ausgehend, alle zum Sinne von Einsicht, Erkenntnis, Verständnis gelangen. So handelt es sich Sir. 10, 33 um eine Einsicht als persönlichen geistigen Besitz: pauper gloriatur per disciplinam; Sir. 38, 3: disciplina medici; Dan. 1, 4: doctos disciplina; um eine allgemeine religiöse Einsicht Job 17, 4: cor eorum longe fecisti a disciplina; um eine sittlich religiöse Einsicht Ps. 118, 66; Sir. 45, 6: legem vitae et disciplinae; Dan. 1, 17: dedit Deus scientiam et disciplinam. Da das Stammverb hiskīl nicht nur einsichtsvoll, richtig handeln, sondern auch Erfolg haben bedeuten kann, liegt Prov. 3, 4: ‚invenies gratiam et disciplinam' der Sinn von Beifall, Erfolg vor. Der allgemeine, umfassende Begriff für Weisheit, ḥokmāh, wird nie mit D. übersetzt (Mauch 85). An 59 von den 92 Stellen, wo es in der Vulgata D. heißt, lesen wir im ursprünglichen griech. Text oder in der LXX-Übersetzung παιδεία oder eine Verbalform dieses Wortes; παιδεία hat dann eine der vielen Bedeutungen des hebräischen mūsār. An 20 Stellen steht ἐπιστήμη im Sinne von Klugheit (Judith 11, 8), technischer Geübtheit (Sap. 7, 16), des Wissens, das sich im Besitze Gottes befindet (Sap. 8, 4), der Erkenntnis (Sir. 1, 7; 17, 5. 9 u. a.; Baruch 3, 20. 27. 37) u. Weisheit Gottes (Sir. 33, 11). Die enge Beziehung zwischen D. u. ἐπιστήμη, die in der heidn. Literatur bestand, ist also besonders eng in der Bibel. Neben ἐπιστήμη begegnen die entsprechenden Begriffe φρόνησις, αἴσθησις, σύνεσις sehr selten. Einmal (Sir. 38, 38) wird mit D. das griech. δικαιοσύνη übersetzt u. bedeutet die Kenntnis der Gesetze. – Eph. 6, 4 u. Hebr. 12, 5. 7. 8. 11 hat D. den atl. Sinn von mūsār. Das ‚sine disciplina' in 2 Tim. 2, 23 ist eine Übersetzung des griech. ἀπαιδεύτος, der Unwissende u. Unerzogene. Phil. 4, 8 handelt es sich um das sittliche Verhalten; ἐπιστήμη ist hier aber schlecht bezeugt. Drei Mal lesen wir in der Bibel das Adjektiv disciplinatus (ἐπιστήμων: Sir. 10, 28; 40, 31; Jac. 3, 13: der vernünftige u. kluge Mann).

b. Kirchenväter. 1. Lehre. Im umfassenden Sinne bezeichnet D. christiana oder catholica alles, was Christus gelehrt hat, das Christentum als solches: Tert. nat. 1, 10; id. apol. 21, 7: Christus .. huius gratiae disciplinaeque arbiter et magister; id. praescr. 6, 4: (apostoli) acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt; Aug. disc. christ. 1, 1: Disciplina, a discendo dicta est. Disciplinae domus est Ecclesia Christi .. Discunt christiani, docet Christus. Zu dieser D. gehört sowohl die Glaubens- wie auch die Sittenlehre. Alle Häresien, die sich an die Glaubensregeln heranwagen, u. die sich mit Gott, der Schöpfung, der Natur der Welt u. der Seele, dem Jüngsten Gericht, dem Paradies, der Hölle u.

der Auferstehung des Fleisches befassen, sind: adulteria huiusmodi salutaris disciplinae subornata (Tert. apol. 47, 10/48, 15; s. auch praescr. 35, 1; 36, 5). Und Augustin schreibt: Hic liber congruentem catholicae disciplinae sententiam nostram de vita et moribus continebit (mor. eccl. 1, 2). So sind auch die liturgischen Orationen zu verstehen: eorum semper intercessionibus adiuvetur (ecclesia) quorum iugiter instruitur disciplinis (Sacr. Leon. 474 Feltoe); mentes nostras caelestibus institue disciplinis (Sacr. Gelas. Vet. 221 Wilson); intenti caelestibus disciplinis (Sacr. Greg. 193, 4 Lietzmann). Was Christus gelehrt hat, ist für den Menschen Gegenstand u. Inhalt seines Glaubens, seiner fides. Die beiden Begriffe können nebeneinander, ja zuweilen auch synonym gebraucht werden u. so ein zusammengehöriges Begriffspaar bilden: Tert. apol. 23: ut fides, ut disciplina disposita est christianorum; id. praescr. 19, 2f: quibus competit fides ipsa .. quibus sit tradita disciplina .. veritatem disciplinae et fidei christianae (s. J. K. Stirnimann, Die praescriptio Tertullians im Lichte des röm. Rechts u. der Theologie [1949] 47). Ausdrücke wie christiana d. u. ähnliche werden von Augustin überall dort gern verwandt, wo es irgendwie um die Auseinandersetzung mit dem Heidentum geht; dagegen werden d. catholica u. ähnliches im Streit gegen die verschiedenen Haeresien verwandt u. betonen diesen gegenüber die Autorität der kirchlichen Tradition (Aug. Gen. c. Manich. 1, 28 u. a.). Im wesentlichen besteht aber kein Unterschied zwischen den beiden: disciplinae domus est ecclesia Christi (Aug. disc. christ. 1, 1). Dieser Unterschied ist übrigens bei Tertull. noch nicht festzustellen. D. kann bei Tertull. auch die ganze christl. Lehre unter Ausschluß der Glaubensregel bedeuten: virg. vel. 1: Quae est ergo paracleti administratio, nisi haec quod disciplina dirigitur; monog. 2: cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit; id est fidei, quae prior est disciplina. Im letzten Text steht fides im Sinne von Glaubensregel D. gegenüber. In diesem Fall umfaßt die D. nicht nur die Sittenlehre oder die Lebensführung, wie Mauch (98) u. andere Autoren meinen, sondern auch dogmatische Lehrsätze, zB. über die Sakramente u. die Organisation der Kirche (Morel 19f). – Aber auch einzelne dogmatische Lehrsätze werden als D. bezeichnet: Gott allein vergibt die Sünden (Tert. pud. 3; 6; 20: disciplinam apostolorum .. ubique de ecclesia eradicantem omne sacrilegium pudicitiae sine ulla restitutionis mentione); das Begehren führt zur Sünde u. zur Ehe (Tert. virg. vel. 1: o mulierem iam de Christi disciplina); Gott ist nicht an einem bestimmten Ort oder wechselt seinen Ort nicht (Aug. mor. Eccl. 1, 17: vetat .. credere catholica disciplina); Fleisch ist nicht unrein (Aug. c. Adim. 14: apostolicam disciplinam dicentem, quod omnia munda sint mundis); die rechte Lehre über die Gnade u. die guten Werke (Aug. en. in Ps. 93, 15: haec est ergo disciplina christiana: nemo facit aliquid bene, nisi gratia ipsius). Da die Lehre aber ein bestimmtes praktisches Verhalten fordert, wird auch die Sittenlehre im allgemeinen D. genannt. Häufig begegnet D. mit einer näheren Bestimmung, die zugleich den Sinn des Wortes auf die Bezeichnung einer einzelnen Lehre, eines einzelnen Gebotes beschränkt. In diesen Fällen ist an wirkliche Belehrung, die Gott den Menschen erteilt, gedacht (Tert. or. 1: orandi disciplina; id. scorp. 9: persecutionis subeundae disciplina). Meistens ist aber nicht an eine wirkliche Belehrung, sondern nur an ein Gesetz, welches das sittliche Leben des Menschen regelt, gedacht. Wir treffen hier also wieder die zweite Bedeutung von D. an, die der Zucht.

2. Zucht. Hier gibt es wie in der heidn. Literatur die dreifache Bedeutung: Tätigkeit, Gegenstand, Ergebnis der Zucht. D. im Sinne der Tätigkeit liegt vor bei Tert. Marc. 1, 17: timeas propter disciplinam; 2, 13: patrem clementia, dominum disciplina; Cypr. ep. 20, 1: vobis actus nostri et disciplinae et diligentiae ratio redderetur; Greg. M. ep. 5, 8: in disciplinae vigore tepidus; id. ep. 5, 15: disciplina ad vitam clericorum custodiendam nulla est; id. ep. 11, 6: si ad tenendam disciplinam vel exhibendum regimen idoneus reperitur. Die Mittel, deren sich die Zucht im Hinblick auf die Beobachtung der Gesetze bedient, sind nicht nur mündliche Zurechtweisung und Warnung, sondern auch die Züchtigung im Sinne von Strafe. Diese letzte Bedeutung ist, wie bereits gesagt, speziell christlich u. stammt aus dem AT. Die Schriftsteller, die D. diesen Sinn beilegen, tun es oft bei der Kommentierung eines atl. Textes; zB. Ambr. expos. in Ps. 118, 9. 7 u. 10 (PL 15, 1323f): accuses .. quia magister discipulum verberaverit negligentem, ut metu verberum indueret diligentiam? .. disciplina si tristis ad tempus sit, posterioribus fiat iucunda temporibus; Aug.

en. in Ps. 140, 9: arripit, verberat, et dat disciplinam. Die Auffassung des Christentums als eines christlichen Kriegsdienstes, die viel öfter bei Cyprian als bei Tert. bezeugt ist, hat den häufigen Gebrauch von D. im Sinne von Züchtigung beeinflussen können, aber der Bedeutungswandel von Zucht zu Züchtigung ist sicher vornehmlich auf den Einfluß des AT zurückzuführen. Außerdem wird von den heidn. Schriftstellern, die von der D. militaris sprechen, die militärische Strafe an sich niemals D. genannt. – Wo Augustin eine disciplina male vivendi ultrix oder eine terribilis disciplina in Gegensatz stellt zu einer bene vivendi doctrina oder einer suadibilis doctrina (c. Petil. 2, 184; civ. D. 18, 51), wird aus diesen beiden Begriffspaaren klar ersichtlich, wie sehr der Begriff der D. sich in einer bestimmten Richtung entwickelt hat. Nämlich in einen scharfen Gegensatz zu einem verwandten Begriff, der einst gleichbedeutend war. Besonders auf dem Gebiet der Kirchenzucht bezeichnet D. Züchtigung. Der Kirchenzucht obliegt nicht nur die Sorge für das sittliche Wohlergehen der Kirchenangehörigen, sie nimmt auch Stellung gegen Katholiken, die in ihren Glaubensmeinungen unbeständig sind (Aug. c. Pelag. 2, 5). Dem Zusammenhang nach bezeichnet ecclesiastica oder ecclesiae disciplina wiederholt das häufigste kirchliche Zuchtmittel, die Exkommunikation (Aug. civ. D. 5, 26; c. ep. Parm. 3, 2, 13; fid. et op. 3, 4; Greg. M. ep. 13, 48: falx disciplinae). Die in den Mönchsregeln vorgesehenen Strafen (geheimer, dann öffentlicher Verweis, Ausschluß aus der mönchischen Gemeinschaft, körperliche Züchtigung oder Geißelung, Ausschluß aus dem Kloster) heißen D. (Bened. reg. 23/38; Ferreolus reg.: PL 103, 993; Aurelianus Arel. reg. [PL 103, 998. 1041]: si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam). Vom 6. Jh. nC. an heißt die Geißelung D. – Alle christl. Schriftsteller verwenden D. gern im Sinne von göttlichen, sittlichen oder kirchlichen Geboten, entweder einzeln oder in ihrer Gesamtheit. D. im Singular deutet auf die Gesamtheit (Tert. an. 37: tanto temporis numero [= decem menses] nascamur quanto disciplinae numero [= decalogus] renascimur; id. Marc. 2, 5: totum ordinem disciplinae per praecepta dispositum; id. virg. vel. 9: videamus an .. etiam disciplinae ecclesiasticae praescripta de muliere in virginem spectent; Cypr. hab. virg. 1: disciplina, custos spei usw.; id. ep. 19, 1 [CSEL 3, 525, 7]: de omnibus speciebus secundum ecclesiasticam disciplinam tractare possimus) oder auf ein einzelnes Gebot. Häufig wird der Plural disciplinae zur Bezeichnung der einzelnen Gebote des Gesetzes verwendet: Tert. Marc. 2, 17: veni denique ad inspectionem doctrinarum, disciplinarum .. eius (creatoris) .. non occides; id. pud. 6: operum iuga reiecta sunt, non disciplinarum .. manet lex tota; Valerian. hom. 1, 3 (PL 52, 693): non occides .. haec sunt disciplinae legis (Morel 29/39; Mauch 96/120). Die regularis oder regulae d. in den Mönchsregeln umfaßt also auch alle Vorschriften für das tägliche Leben der Mönche u. des Abtes (Bened. reg. 60, 5f; 62, 6f). – Die durch die Zucht im Sinne einer Tätigkeit hervorgerufene Verhaltensweise, die mit dem Sittengesetz u. der Kirchenzucht im Einklang stehende Lebenshaltung, heißt auch D. Meist umfaßt D. das Verhalten eines Menschen in seiner Gesamtheit; vgl. Tert. apol. 39, 3: disciplinam praeceptorum inculcationibus densamus; id. praescr. 43: doctrinae index disciplina est; Cypr. ep. 45, 3 (CSEL 3, 602, 12); 55, 7 (628, 23); Greg. M. ep. 9, 60 (MG Epist. 2, 82): circa actus vel disciplinam cleri .. magnam te curam habere necesse est; PsCypr. XII abusivis 11 (CSEL 3, 3, 170): plebs sine disciplina .. disciplina vero morum est ordinata correctio et maiorum praecedentium regularum observatio; ILCV 746a: cum magna laude actus et dsciplinae (sic) suae. Als Nebenbegriff erscheint dann bisweilen vita. Vereinzelt heißt D. prägnant die gute Ordnung der Kirche oder einer Klostergemeinschaft: Bened. reg. 56, 6: propter disciplinam; Ferreol. reg.: PL 103, 940: personam strenuam et disciplinam valde amantem. Im Gegensatz zu den Klassikern (s. o. 1218) verwenden die christl. Schriftsteller D. als einen alle Tugenden umfassenden Begriff; so zB. Tert. carn. res. 44: manifestari vitam Iesu in corpore nostro per disciplinam sanctitatis et patientiae et iustitiae et sapientiae, quibus domini vita floruerit; id. carn. res. 47. 49 (CSEL 70, 96, 26f; 102, 10/2). Doch kann der Umfang des Begriffs derart eingeschränkt werden, daß D. nur noch ein einzelnes, genau bestimmtes Verhalten (Tert. ux. 1, 6: perseverant in tali viduitatis disciplina), eine einzelne Tugend oder eine Reihe von Tugenden bedeutet, besonders, wie früher bei den Klassikern, virginitas, pudicitia, sobrietas, patientia. Vgl. Tert. carne Chr. 4: conversio hominum ad culturam veri dei .. disciplina iustitiae, pudicitiae, misericordiae, patientiae, in-

nocentiae omnis; id. mon. 14: utrumque (matrimonium non separari et non iterari) in bona disciplina deputatur, aliud concordiae nomine, aliud pudicitiae; id. ieiun. 13; Cypr. ep. 55, 23: innocentiae disciplina; ILCV 4356: fidei et reverentiae disciplina ic sita iacet Rufina; Valerian. hom. 1, 8 (PL 52, 696): In omni igitur actu tuo vitam tuam disciplina comitetur .. praecedat vos patientia humilitatis socia, assistat pudicitia integritatis magistra, fugiat cupiditas, erubescat ebrietas, luxuria actus suos lugeat, superbia confusa discedat. Quicumque .. sub hoc disciplinae ordine Christum nostrum poterit invenire; Bened. reg. 63, 34: cum disciplina (= äußere Ordnung, Sittsamkeit) ordines suos consequantur. – Die Christen verbinden, wie die klassischen Autoren, mit ihrem Glauben, ihren Gesetzen u. ihrer Praxis den Wert verehrungswürdiger Traditionen. D. erhält so die Bedeutung von Überlieferung; vgl. Tert. bapt. 7: egressi de lavacro perungimur .. de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant; id. cor. 4: harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix (Tertullian hatte cor. 3f über die Riten der Taufe u. der Eucharistie, über die Opfer für die Verstorbenen, den Gebrauch des Kreuzeszeichens, das Fasten gehandelt); Cypr. test. 3, 68: contra disciplinam = non secundum traditionem. Viele der mannigfachen u. verschiedenartigen Dinge, die die christl. Schriftsteller D. genannt haben, finden sich bei Paulus als Gegenstand der Tradition: das Schleiertragen der Frauen in Versammlungen (1 Cor. 11, 2/16), die Anweisungen für die Feier des Abendmahles (ebd. 11, 23/25), die Lehren, über den Erlösungstod u. die Auferstehung des Herrn (ebd. 15, 1/4). Diese Übereinstimmung ist nicht erstaunlich, wenn man sich an die Etymologie von traditio u. von D. erinnert (Morel 43).

W. Dürig, Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie u. der Väter: Sacris Erudiri 4 (1952) 245/79. – Gudeman, Art. Disciplina: ThesLL 5, 1316/26. – H. I. Marrou, ‚Doctrina' et ‚disciplina' dans la langue des pères de l'Église: ArchLat 9 (1934) 5/25. – O. Mauch, Der latein. Begriff disciplina. Eine Wortuntersuchung (1941). – V. Morel, Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien: RevHistEccl 40 (1944/45) 5/46. *V. Morel.**

Discipulus s. Jünger.

Discordia s. Zwietracht.

Discretio.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeiner Bedeutungsumfang. Nach dem heutigen Sprachgebrauch verstehen wir unter Diskretion (dasselbe gilt für discrétion, discrezione, discretión) kluge Zurückhaltung, Taktgefühl im Reden oder Schweigen, in der Wahl von Farben oder Tönen u. ä. Darin liegt nur noch eine schwache Empfindung für die von discernere abzuleitende Herkunft des Wortes discretio, das, gleich seinem griech. Äquivalent διάκρισις, in den Bedeutungen Trennung, Absonderung, Scheidung, Sichtung, Beurteilung, Unterscheidung belegt ist (ThesLL 5, 1, 1349ff; ThesLG 2, 1197; TheolWb 3, 951). Die antike Rhetorik verwendet discretio nicht, sondern gebraucht iudicium, das daher auch in der mittelalterlichen Rhetorik u. Poetik eine Rolle spielt (vgl. E. R. Curtius, Europ. Literatur [Bern 1948] 297/9. 438).

II. Antike Ethik. Die D. im Sinne von Unterscheidung kann sich auf sinnliche oder auf sittliche Gegebenheiten erstrecken. Eine Zusammenstellung beider Beziehungsmöglichkeiten liegt bei Cic. Tusc. 5, 114 vor: Democritus luminibus amissis alba .. discernere et atra non poterat, at vero bona mala, aequa iniqua poterat. Nach Musonius bedarf die Seele einer Askese, um das wahrhaft Gute erkennen u. von dem nicht wahrhaft Guten unterscheiden (διακρίνειν) zu können (Mus. 25, 14ff Hense; R. Reitzenstein, Hist. mon. u. Hist. Laus. [1916] 97).

B. Christlich. Wie jedes nomen actionis kann discretio sowohl das Tun, wie auch die Fähigkeit zu diesem Tun bedeuten. In dem für die Geistes- u. Frömmigkeitsgeschichte des frühen Christentums wichtigen Sinne von Unterscheidungsfähigkeit begegnet das Wort erst in der christl. Zeit. Das gleiche ist bei διάκρισις der Fall.

I. Bedeutungsgeschichte vor Benedikt. a. Fähigkeit zur Grundunterscheidung von Gut u. Bös, Wahr u. Falsch. Der christl. Weise braucht die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut u. Bös, zu der er nach Hebr. 5, 14 geradezu eigene Wahrnehmungsorgane (αἰσθητήρια)

hat. Origenes nimmt im Joh.-Komm. (in Joh. 6, 267; 248, 5 Preuschen) die Hebr.-Stelle auf, dehnt jedoch das Gebiet der Unterscheidung auch auf das Wahre u. Falsche aus. Die unter dem Namen des Ägypters Makarios überlieferte 4. Homilie (PG 34, 472f) fordert vom rechten Christen, daß er vor allem für das unterscheidende Organ der Seele (τοῦ διανοητικοῦ καὶ διακριτικοῦ μέλους τῆς ψυχῆς) sorge, um sich allmählich die διάκρισις τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ zu erwerben; wie das Auge den Körper führe, so solle die Diakrise die Seele führen. Bei der Verwendung des Begriffes διάκρισις in der von W. Bousset (Apophthegmata [1923] 68) nach ihrer vorliegenden Sprachgestalt in die zweite Hälfte des 5. Jh. datierten, nach dem Alphabet der Asketennamen geordneten griech. Apophthegmensammlung (PG 65, 71 ff; die anonym überlieferten Sprüche bei F. Nau: RevOrChr 1907, 13; zu den weiteren Sammlungen vgl. oben Bd. 1, 547/9), ist bereits eine Bedeutungsentwicklung festzustellen, indem der Begriff nicht mehr nur die sittliche Unterscheidungsfähigkeit überhaupt besagen kann, sondern darüber hinaus die Fähigkeit, das sittlich Wertvolle zu sehen, auch wo es den gewohnten Normen zu widersprechen scheint.

b. Fähigkeit zur Erkenntnis des scheinbar normwidrigen sittlich Wertvollen. 1. Apophthegmata Patrum. Die Diakrise der Apophthegmata Patrum kann zunächst Unterscheidungsfähigkeit im allgemeinen, also einfach Scharfsinn bedeuten, so etwa wenn sie Daniel auf Grund der Susanna-Erzählung beigelegt (Poim. 60) oder wenn sie mit der schneidenden, trennenden Axt verglichen wird (ebd. 52). Häufig ist διάκρισις die Fähigkeit der Grundunterscheidung von Gut u. Bös, Wahr u. Falsch (Ag. 5). Ob u. inwieweit die gelegentlich erwähnte διάκρισις τῶν λογισμῶν (zB. Poim. 32) eine Weiterführung des von den Exegeten sehr verschieden erklärten biblischen διακρίσεις διαλογισμῶν (Rom. 14, 1) ist, muß dahingestellt bleiben. Die 1 Cor. 12, 10 erwähnte διάκρισις πνευμάτων spielt in den Vätersprüchen merkwürdigerweise keine Rolle. Eine neue Entwicklungsstufe von διάκρισις ist damit gegeben, daß der Begriff oft die Fähigkeit zur rechten Erkenntnis u. rechten Leitung der einzelnen Akte des menschlichen Handelns auf sittlichem Gebiete besagt, auch in Fällen, wo ein Gebot oder ein durch Tradition geheiligter Brauch entgegenzustehen scheinen. Einige Beispiele solcher, der schematisch aufgefaßten Norm zuwiderlaufenden Handlungen einzelner Mönche: Weil Poimen der Überzeugung ist, gerade sein Fleischessen würde Ärgernis geben, so unterläßt er es, obwohl alle anderen glauben, das Essen entspreche der Diakrise (Poim. 170). Oder: während alle anderen den von einem älteren Mönch gereichten Erfrischungstrunk ablehnen, weil es der hergebrachten Gewohnheit widerspreche, wenn der Jüngere sich von einem Älteren bedienen lasse, nimmt Johannes Kolobotes ihn an, damit der Ältere ein Verdienst habe (Joh. Col. 7). In weiteren Fällen bewirkt die Diakrise ein verstehendes Herabsteigen zur Schwäche der Umwelt u. damit eine Durchbrechung des legalistischen Rigorismus: Drei Mönche bitten den Abt Achila um ein von ihm gefertigtes Netz; sie möchten eine Erinnerung an ihn. Zweien versagt er die Bitte, dem dritten, einem Asketen schlechten Rufes, gewährt er sie; denn die beiden ersten sind nicht traurig, wenn er keine Zeit für sie hat; der dritte aber würde sagen, daß er ihm wegen seiner Sünden die Bitte abgeschlagen hätte (Ach. 1). Abt Achila entscheidet nicht nach dem starren Gesetzesbuchstaben, sondern aus der Weite u. Freiheit, der Menschenkenntnis u. Lebensnähe der reifen u. weisen Persönlichkeit. Auf dieser Entwicklungsstufe rückt διάκρισις ganz in die Nähe jener Feinheit u. Selbständigkeit des Gewissens, die der paulinischen Freiheit vom Gesetz zugrunde liegt (2 Cor. 3, 17; Gal. 2, 4; 5, 1. 13). Die so aufgefaßte Diakrise schlägt die Brücke von den generellen Erkenntnissen sittlichen Sachverhalts zur klugen, alle Umstände, Ursachen, Folgen, Ziele u. Mittel ins Auge fassenden Anwendung dieses Wissens auf die Einzelhandlungen in ihrer verschiedenartigen Möglichkeit.

2. Johannes Cassian. Da die gleiche Bedeutungsentwicklung, wie sie für den Begriff διάκρισις in den Apophthegmata Patrum festzustellen ist, schon bei der Verwendung von discretio durch Cassian vorliegt, so dürfte die Vermutung zu Recht bestehen, daß dem Verfasser der Collationes bereits eine uns unbekannte Vorstufe der Apophthegmensammlung vorgelegen hat (Bousset aO. 71 ff). Cassian kennzeichnet die discretio mit den Worten: Haec namque est discretio, quae oculus et lucerna corporis in evangelio nuncupatur, secundum illam sententiam salvatoris: lucerna corporis tui est oculus tuus: quodsi oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum

lucidum erit; si autem oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosum erit (Mt. 6, 22f): eo, quod ipsa cogitationes hominis universas actusque discernens, cuncta quae gerenda sunt, pervideat atque perlustret (coll. 2, 2 [CSEL 13, 41f]). An einer anderen Stelle heißt es: Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est (ebd. 2, 4 [13, 44]). Daraus ergibt sich die Wertschätzung dieser Tugend gerade für das Mönchsleben: ... volo vobis adhuc super discretionis eximietate vel gratia, quae inter cunctas virtutes arcem ac primatum tenet, pauca disserere, excellentiamque eius utilitatem .. adprobare (ebd. 1, 23 [13, 35]). Auch für Cassian ist discretio die Fähigkeit der Unterscheidung u. Entscheidung aus dem Wissen um die letzten Seins- u. Sinneszusammenhänge heraus, eine Fähigkeit, die selbst in außergewöhnlichen, nicht aus Norm u. Erfahrung zu entscheidenden Fällen das Richtige trifft. Sie kann jedoch nicht durch menschliches Bemühen erworben, sondern muß durch Gott geschenkt werden: Est enim non mediocris quaedam virtus nec quae humana passim valeat industria conprehendi, nisi divina fuerit largitate conlata (ebd. 3 [13, 39]). Der Weg zu dieser Gnade, die wir nach Cassian wohl dem donum consilii zuordnen dürfen, ist die Demut: Vera discretio non nisi vera humilitate conquiritur (ebd. 2, 10 [13, 48]).

c. Maßhaltung. Eine weitere u. letzte Stufe in der Bedeutungsgeschichte von discretio vor Benedikt scheint dort gegeben, wo in dem Begriff die Haltung der Mäßigung, die Maßhaltung mitempfunden wird. Das ist zB. der Fall, wenn Cassian in der Collatio über die discretio einleitend sagt: .. praetermittens utramque nimietatem via regia monachum docet (2, 2 [13, 41]). Die discretio ist jedoch nicht die Maßhaltung selbst, sondern sie lehrt sie, ist gleichsam ihre Mutter (vgl. ebd. 1, 23 [13, 35]). Auch an den drei Stellen, an denen in der Regula Benedikts das Wort discretio vorkommt (64, 21. 31; 70, 9 Lind.), wird man seinem vollen Begriffsinhalt nicht gerecht, wenn man ihn einfachhin im Sinne von Mäßigung oder Maßhaltung verstehen wollte. Dem Abte muß die kluge Unterscheidung nicht nur in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen eigen sein: discernat (sc. abbas) ac temperet, cogitans discretionem sancti Jacob (64, 29). Die discretio als Fähigkeit zur klugen Unterscheidung bewirkt weise Maßhaltung u. bewahrt den Abt vor aller Übertreibung: prudenter agat, et ne quid nimis (64, 20). In dieser discretio-Haltung muß er alles so maßvoll anordnen, daß es dem Antrieb der Starken gemäß u. doch für den Schwachen nicht abschreckend ist: sic omnia temperet, ut sit et fortes quod cupiant, et infirmi non refugiant (64, 32). Die von der discretio bewirkte Maßhaltung verlangt Benedikt ausdrücklich bei Strafmaßnahmen, besonders wenn sie sich gegen jüngere Mitglieder der Klostergemeinde richten: Nam in fortiori aetate qui praesumit aliquatenus sine praecepto abbatis, vel in ipsis infantibus sine discretione exarserit, disciplinae regulari subiaceat (70, 7/9). Was hier mit discretio gemeint ist, ergibt sich aus der im vorausgehenden Satze stehenden Anweisung, die Bestrafung habe immer zu geschehen cum omni mensura et ratione.

II. Die benediktinisch-liturgische Discretio. Benedikts discretio-Begriff ist von dem der Collationes Cassians abhängig. Da er jedoch den bei Cassian schon im wesentlichen vorgebildeten Begriff in die Mitte der monastischen Ideale stellte u. seine ganze Regel sachlich vom Geiste der discretio durchformt ist (vgl. dagegen die Regel Columbans), kann man mit Recht von einer ‚benediktinischen discretio' sprechen, in der gleichsam die bisher genannten Bedeutungslinien der Begriffe διάκρισις-discretio zusammenlaufen. Die Angehörigen des Benediktinerordens betonen, daß in der benediktinischen Lebenshaltung die discretio zur conditio generalis et fundamentalis jeglicher sittlichen Tugend geworden ist: ‚Alles Tun des Guten, alle Abwehr von Übeln, alle Übung von Tugend muß von der Discretio geprüft u. als den Umständen gemäß gutgeheißen sein. Selbst an sich höchste Tugend hört auf, Tugend zu sein, ja wird zum Fehler, mitunter sogar zum Laster, wenn die Discretio, die vernunftgemäße, vom innersten Sinn des sittlichen Gesetzes schlechthin geforderte Angemessenheit an die Umstände ausgeschaltet ist. Tugend ist Tugend nur, wenn sie von der Discretio durchherrscht, gestaltet u. geordnet ist' (Feuling 255). – Dem Wortursprung nach ist auch in der liturgischen Verwendung des Begriffes discretio eine Fähigkeit der Unterscheidung gemeint. Welche Aufgabe diese Unterscheidungsfähigkeit hat, ist zB. aus der Benedictio chirothecarum des Pontificale Rom. ersichtlich, wo deutlich wird, daß auch die Zielrichtung der liturgischen discretio auf das ‚rechte' Handeln,

d. h. ein Handeln gemäß den Umständen, ein angemessenes Handeln geht. Da ein solches Handeln die rechte Erkenntnis voraussetzt, ist es folgerichtig, wenn die genannte Benedictio von den manus discretione insignitae sagt, sie seien tamquam organum intelligentiae. Damit wird offenkundig, daß die liturgische discretio in den Raum des Geistigen hineinragt u. daß eine Verwandtschaft besteht zwischen ihr u. der Tugend der prudentia. Letzterer eignet freilich eine gewisse Kälte der Feststellung, eine Vorherrschaft des Verstandes, der discretio dagegen eine Art Vorherrschaft des Gefühlsmäßigen, des Gefühlssicheren u. Instinktiven. Der zweifache Aspekt der discretio kommt in der Liturgie zum Ausdruck, indem sie einerseits einem Teil des Leibes zugesprochen wird u. damit in den Raum des Sinnlichen hineinragt, indem sie aber andererseits den Leib u. seine Teile gleichsam zum organum intelligentiae macht u. so in den Bereich des Geistigen gehört.

G. Aulinger, Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia (1950) 209/212. – W. Dürig, Imago = Münch. Theol. Stud. 2, 5 (1952) 143/148. – G. Dumeige, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour (Paris 1952) 62/68. – D. Feuling, Discretio: BenedMon 7 (1925) 241/258. 349/366. – D. Hebrard, Essai sur la discrétion bénédictine (Ligugé 1914). – W. Schierl, Sancta regula, discretione praecipua: StudMittOSB 36 (1915) 142/149. – B. Steidle, Die Regel St. Benedikts (1952) 311/15. – H. Walter, Die benediktinische Discretio: Benedictus, der Vater des Abendlandes, Weihegabe (o. J. [1947]) 195/212. – J. Widnmann, Discretio (διάκρισις): StudMittOSB 58 (1940) 21/28. *W. Dürig.*

Discus s. Schild.

Dis manibus s. Manes.

Disputation s. Streitgespräch.

Divinatio.

A. Nichtchristlich. Der nachstehende knappe Überblick versucht, die verschiedenen Arten der heidn. D. zu gruppieren u. ihre Situation in der christl. Frühzeit zu kennzeichnen. – Seit dem frühesten Altertum ist allen Völkern, vorab den Ägyptern, Babyloniern, Assyrern, Juden, Griechen u. Römern die Überzeugung gemeinsam, daß die menschliche Seele übersinnlicher Erkenntnisse fähig sei; diese Überzeugung hängt eng mit dem Glauben an jenseitige Wesen (Götter, Dämonen u. Tote) zusammen. Zur Bezeichnung solcher übersinnlicher Erkenntnisse eignet sich der lat. Terminus D. besser als der griech. *μαντική. Dieser bezieht sich nämlich eigentlich nur auf die sogenannte enthusiastische D. (Cic. div. 1, 1). Die D. aber hat die Enthüllung der Zukunft nicht zum einzigen Ziel. Schon Chrysipp definierte sie viel allgemeiner: vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur (Cic. div. 2, 63, 130). – Die D. ist an gewisse Bedingungen geknüpft. Man glaubt, daß mantische Begabung besonders Kindern u. eben geschlechtsreifen Jugendlichen eigen ist. Diese sagen zB. beim Apis-Orakel im Verlauf eines rhythmischen Spiels die Zukunft voraus (Plut. Isid. 14; Dio Chrys. or. 32, 13; Aelian. nat. an. 11, 10; Xen. Ephes. 5, 4, 8); sie verkünden Omina (Cic. div. 1, 46, 103f); sie dienen den Magiern als Medien (Apul. apol. 42, 3; Tert. apol. 23, 1). Ferner schreibt man im Altertum die Fähigkeit zur D. Menschen aus bestimmten Seherfamilien u. Angehörigen gewisser Priesterkasten zu, endlich allen, die fromm *Askese üben, nämlich gewisse Speisen oder Geschlechtsverkehr meiden. Sehr günstig für die D. sind die Augenblicke, da die Seele sich vom Körper löst, sei es beim Schlaf, sei es in der Todesstunde (Cic. div. 1, 30, 63: cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit; vgl. oben Bd. 1, 30). Auch der Ort ist nicht bedeutungslos. *Orakel werden vorzugsweise an bestimmten Plätzen erteilt. Die D. wurde einerseits von Amts wegen geübt, nämlich an den offiziellen Kultstätten, anderseits auch privat, u. hier unter Umständen sogar in ungesetzlicher oder betrügerischer Weise; je nach Niveau u. Methode spricht man von *Theurgie, *Magie, Goetik (Hopfner, OZ 2, 46. 72f. 228). – Seit der Stoa pflegen die Theoretiker des Altertums zwischen natürlicher bzw. intuitiver u. künstlicher bzw. induktiver D. zu unterscheiden. Vgl. Cic. div. 1, 6, 11; 18, 34: iis igitur adsentior, qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum, quod particeps esset artis, alterum, quod arte

careret. Est enim ars in iis qui novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt. Carent autem arte ii, qui non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furorem.

I. Intuitive D. Dabei empfängt die dem Göttlichen verwandte Seele durch göttliche Inspiration eine innere Erregung oder Offenbarung in Gestalt von Träumen, Orakeln oder Ekstasen (Cic. div. 1, 49, 110: necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri; Front. p. 8, 15 N.: vatum impetus divinatio nuncupatur). Man kann zwei Hauptarten unterscheiden: Träume u. Enthusiasmus.

a. Träume. Zur ‚Oneiromantik' gehört die Beschreibung der *Träume u. die Angabe von Merkmalen, mit deren Hilfe man ihre etwaige mantische Bedeutung erkennen kann; auf diese Weise werden die ὄνειροι, somnia, von den ἐνύπνια, insomnia, unterschieden, die einfach durch Fieber oder durch Wünsche u. Sorgen verursacht sind. Die mantischen Träume selbst können wahr oder illusorisch sein (Od. 19, 560; Verg. Aen. 6, 893 über die beiden Tore, durch welche Träume zur Oberwelt gelangen). Es gab zahlreiche heidn. Handbücher, von denen einzig die des Artemidoros v. Daldis u. des Astrampsychos auf uns gekommen sind (vgl. C. Blum, Studies in the Dream-book of Artemidorus [Uppsala 1936]). Tenor u. Wert der Träume variieren je nach der Jahreszeit u. der Stunde der Nacht sowie nach der Disposition des Träumenden (heftiger oder gemäßigter Charakter, Lage des schlafenden Körpers, Menge u. Art der eingenommenen Nahrung). Die Träume heißen θεωρηματικοί, d. h. visionär, wenn sie ein Gesicht (ὅραμα, visio) oder ein redendes Gesicht (χρηματισμός, oraculum) vermitteln; sie heißen ἀλληγορικοί, d. h. allegorisch, wenn sie nur ein Symbol zeigen, dessen Beziehung auf den Träumer, auf einen anderen Menschen oder auf Gegenstände durch Deutung festgesetzt werden muß (Artemid. on. 1, 1; Macr. somn. Scip. 1, 3, 4). Der Traumdeuter geht bei seinen Auslegungen von der Person des Träumenden aus. – Wenn jemand sich im Heiligtum eines Heilgottes zum Schlaf niederlegt, um dadurch von diesem einen für die Diagnose oder für die Behandlung einer Krankheit nützlichen Traum zu erlangen, spricht man von *Inkubation. Die berühmtesten Inkubationsorakel sind die des Asklepios in Epidauros, Memphis u. auf der Tiberinsel u. das des Serapis in Alexandrien. Die bekanntesten Heilungen sind die, die Ailios Aristides in seinen ‚Hl. Reden' erzählt (oben Bd. 1, 656). – Auch die Magier machen sich die Träume nutzbar, die sie durch Narkotika hervorrufen. Die magische Traumdeutungskunst hängt eng mit der Nekromantik zusammen. Man konnte sich nämlich auch bei einem Grabe oder am Ufer des Averner Sees zur Ruhe legen, um so die Schatten der Toten herbeizurufen u. zu befragen (vgl. schon die Nekyia des Odysseus; ferner Cumont, Lux perp. 93f: eine Mutter unterhält sich die Nacht über mit einem jüngst verstorbenen Sohn). Ein anderes Verfahren ist die Lekanomantik; dabei wird der Tote in einem Wasserbecken sichtbar. Näheres s. *Mantik.

b. Enthusiasmus. Die enthusiastische D. oder ‚Chresmologie' geht in uralte Zeit zurück, nämlich auf die dionysischen Mysterien (*Enthusiasmus). Wenn die vier Elemente in einer besonderen Beziehung zur Gottheit stehen, können sie mantische Bedeutung gewinnen. Die bekanntesten *Orakel, die von Delos, Delphi, Klaros, Olympia, Heliopolis in Syrien, Hierapolis in Phrygien usw., liegen gewöhnlich in der Nähe von Quellen oder von Erdschlünden oder Kratern, die Gase ausströmen lassen (Cic. div. 1, 50, 114f: multos nemora silvaeque, multos amnes aut maria commovent .. credo etiam anhelitus quosdam fuisse terrarum, quibus inflatae mentes oracula funderent). Auf dem Höhepunkt der Erregung befällt den Seher ein Zittern; er verliert die Herrschaft über seinen Körper; besessen vom ‚furor divinus', wird er zum bloßen Medium u. läßt den Gott durch seinen Mund sprechen. Das klassische Beispiel dieser Art von D. ist das Delirium der Pythia (zu Unrecht geleugnet von P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes [Par. 1950]; vgl. R. Flacelière, Le délire de la Pythie est-il une légende?: RevÉtAnc 52 [1950] 306/24; H. Berve: Gnomon 24 [1952] 5/12). – Philosophen u. Theurgen kommen auf ihre besondere Art zur *Ekstasis oder alienatio mentis, die in die Henosis oder Einigung mit der Gottheit mündet (Plot. enn. 4, 8, 1; Porphyr. v. Plot. 23). In den neuplatonischen Mysterien gesellt sich zu diesen Erfahrungen die Erscheinung der Schall-Halluzinationen, die Offenbarung vermitteln. Jamblichos unterscheidet *Epiphanien von Göttern, Erzengeln, Engeln, Dämonen, Archon-

ten, Heroen (myst. 2, 3/8) u. verschiedene Formen der *Inspiration (ebd. 3, 5; vgl. J. Bidez, La liturgie des mystères chez les néo-platoniciens: BullAcRoyBelge [1919] 415/30; ders., Note sur les mystères néo-platoniciens: RevBPhilHist 7 [1928] 1477/81; S. Eitrem, La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques: SymbOsl 22 [1942] 49/79; E. R. Dodds, Theurgy and its relationship to neoplatonism: JRS 37 [1947] 55/69).

II. Die induktive D. Die induktive D. beruht auf allerlei Arten äußerer, sinnlich wahrnehmbarer Zeichen; diese können zufällig oder auf Wunsch eingetreten sein (auguria fortuita oder impetrata). Man kann sie nach Belieben im Sinne einer Vorbedeutung verstehen oder nicht (Serv. Aen. 5, 530: nostri arbitrii est visa omina vel improbare vel recipere). Zu ihren verschiedenen Arten vgl. Cic. div. 2, 11, 26: extispicum eorumque, qui ex fulgoribus ostentisque praedicerent, tum augurum eorumque, qui signis aut ominibus uterentur omneque genus coniecturale in hoc fere genere ponebas. – Die Zeichen können aus leblosen Dingen entnommen werden. Die ganze *Astrologie oder mathesis ist, wenn man will, nur eine Provinz der D., obwohl sie für sich allein schon eine sehr verwickelte Wissenschaft darstellt. Vorbedeutungen findet man in Sonnenfinsternissen, Sternschnuppen, Blitzen, Donner (*Gewitter), *Regenbogen, *Winden u. *Wolken, *Regen von Blut u. Steinen, *Feuer u. Rauch, *Wasser u. *Erdbeben. Andere Zeichen sieht man in den unbewußten Akten der Lebewesen, daher die Beobachtung von Flug u. Schrei der Vögel (*Augurium), die man als himmlische Boten ansieht; beobachtet werden aber auch Vierfüßer, Reptilien, Insekten, hier vor allem die *Bienen. Ergiebig sind aber auch unwillkürliche Laute (κληδών, *omen) u. Körperregungen des Menschen (*Niesen; *Zuckung; crepitus ventris). Auch der Körperbau der Lebewesen liefert Zeichen; daher pflegt man die extispicina (*Haruspizin; etruskischen Ursprungs; vor allem die Leber) u. die Beobachtung morphologischer Eigentümlichkeiten (Chiromantik [*Mantik], *Physiognomie usw.). Die eindeutigsten Zeichen sind *Prodigia u. Anomalien (gesammelt im 4. Jh. von Julius Obsequens). Die Priester sind imstande, unheildrohende Vorzeichen zu beschwören (procuratio prodigiorum); sie unbeachtet lassen, wäre gefährliche Gottlosigkeit. – Die Kleromantik unterscheidet sich von der ominalen D. nur insofern, als der sie Ausübende das Zeichen durch Ziehen eines *Loses aus Knöchelchen, Würfeln, Stäbchen oder beschriebenen Blättern künstlich hervorruft. Bei den sortes Homericae oder Vergilianae werden Blätter verwendet, auf die Verse aus den Epen geschrieben sind (Rhapsodomantik). Dabei kann auch die Zahl eines Würfels maßgebend sein, indem man sie auf die Ziffer des Verses oder Satzes in einer vorher aufgestellten Liste bezieht (Homeromanteion). Die bekanntesten Orakel dieser Art sind die des Herakles von Bura u. der Fortuna zu Praeneste. Es gab noch andere Methoden der D., so die Methode der drehbaren Tafeln, ferner die mathematische D., die mit dem Zahlenwert der Buchstaben eines Eigennamens operiert. – Die D. erfreute sich in der griech.-röm. Welt offensichtlich einer außerordentlich großen Verbreitung (Liv. 1, 36: auguriis certe sacerdotioque augurum tantus honos accessit, ut nihil belli domique postea, nisi auspicato, gereretur). Aber auch die Barbaren übten sie (Tac. Germ. 10: auspicia sortesque ut qui maxime observant). Sie wurde sogar in Philosophenschulen gepflegt; so von den Pythagoreern, Platonikern u. Stoikern. Dagegen wurde sie von den Kynikern, Epikureern u. vielfach auch von den Peripatetikern als trügerisch verurteilt. Cicero lehnt die D. im Prinzip ab, nicht aber, mit Rücksicht auf die Behörden, in der Praxis. Den Skeptikern, die mit dem zunehmenden Verstummen mancher Orakel argumentieren, sucht Plutarch mit verschiedenen Erklärungen zu begegnen (def. orac.); bemerkenswert ist, daß keiner seiner Gesprächspartner den göttlichen Ursprung der Orakel an sich in Zweifel zieht. Wenn mehrere Orakel ihre religiöse oder politische Bedeutung einbüßen, so blühen andere auf, namentlich das von Klaros (vgl. Ch. Picard, Ephèse et Claros [Par. 1922]). Oinomaos u. Lukian von Samosata greifen die D. gerade wegen ihrer wiederauflebenden Popularität an (vgl. P. Vallette, De Oenomao Cynico [Par. 1908]); Lukian kritisiert den wachsenden Zulauf der Orakel von Parion u. Abonuteichos, wo der berühmte Alexander die menschliche Leichtgläubigkeit ausnützte (vgl. M. Caster, Commentaire sur Alexandre ou le faux Prophète de Lucien [Par. 1938]). In Rom zielen Verbote auf die D. nur insofern, als sie von Fremden, Magiern oder Ehrgeizigen, die das Ende des Kaisers vorhersagten, geübt wurde. Aber der Kaiser nimmt selbst seine

Zuflucht zur D., wie Sueton, die Historia Augusta u. Ammianus Marcellinus berichten. Ammianus lobt Kaiser Julian, daß er sich der D. hingegeben habe, u. gibt dazu die philosophische Theorie: elementorum omnium spiritus .. participat nobiscum munera divinandi (21, 1, 8). Wie einst die Annalisten die Vorzeichen notierten, so sammelt jetzt Ammian Omina, die auf Regierungsantritt u. Tod des Kaisers hinweisen (22, 1; 23, 1. 5; 29, 1 usw.). *Apollonius v. Tyana verkörpert in der Schilderung des Philostratos das heidn. Heiligenideal gerade deswegen, weil er unaufhörlich die Zukunft vorhersagt. Kein Wunder, daß die literarischen Orakelsammlungen (Chaldäische *Orakel, *Sibyllinen, Orakelphilosophie des *Porphyrios) sich größten Erfolges erfreuten. Dieser Erfolg ist ihnen bis ins MA treu geblieben.

B. Christlich. I. Weiterleben u. Anpassung. Die jüd.-christlichen Schriften begünstigen das Weiterbestehen von einigen der dargestellten Ideen, während sie zugleich zu einer Verurteilung der D. führen. Jer. 23, 23/8 stellt schon den Träumen der Wahrsager die Orakel der wahren Propheten Jahwes gegenüber. Die Vorstellung, daß Kinder besondere mantische Fähigkeiten besitzen, findet in verschiedenen Schriftstellen eine Stütze (Sap. 10, 21; Ps. 8, 3; Mt. 21, 15). Das Kind, sogar das Neugeborene, kann Künder einer Offenbarung sein (vgl. M. Jastrow, Babylonian-assyrian birth-omen and their cultural significance = RVV 14, 5 [1914]). Hierher gehört zB. der Säugling, der ausrief: ‚Ambrosius soll Bischof sein!', u. der andere, der rief: ‚Anianus soll Bischof sein!' (Paulin. v. Ambr. 3, 6; V. Anian. 2). Ferner das dreißig Tage alte Kind, das den hl. Briccius rechtfertigt, der verleumderisch als sein Vater bezeichnet worden war (Greg. Tur. h. Franc. 2, 1); das Knäblein, das anzeigt, wo der Eremit Eucherius sich versteckt hielt, um nicht zum Bischof gewählt zu werden (V. Consort. 10); das Kind von sieben Jahren, das, obwohl es nur Syrisch verstand, auf Griechisch ausrief, man müsse das Marneion zu Gaza anzünden (Marc. Diac. v. Porph. 66f); die pueri, die dem hl. Cyprianus oder dem hl. Augustinus eine Ermahnung Gottes vermitteln (Cypr. ep. 16, 4, 1; Aug. conf. 8, 12, 29 die Begebenheit des ‚tolle, lege'). Sogar die Spiele des Kindes künden seine künftige Wirksamkeit an: wie Cyrus als Kind mit seinen Kameraden König spielte (Herodt. 1, 114), so bekam der hl. Athanasius beim Spiel die Rolle eines Bischofs (Socr. h. e. 1, 15, 45; Ruf. h. e. 10, 15); der hl. Ambrosius ließ sich als Kind von seiner Tante, der Virgo sacra, die Hand küssen, so wie es die Bischöfe zu tun pflegten (Paulin. v. Ambr. 2, 4). Eine mantische Eignung nimmt man auch beim jugendlichen Lektor, selbst dem herangewachsenen, an: die liturgische Lesung, die er auswählt, hat die Bedeutung eines göttlichen Spruchs, besonders wenn er sie zufällig oder irrtümlich auswählt, vgl. Sulp. Sev. v. Martin. 9, 5f; Aug. s. 352, 1: de poenitentia dicere divinitus iubemur. Neque enim nos istum psalmum cantandum lectori imperavimus, sed quod ille (Deus) censuit vobis esse utile ad audiendum, hoc cordi etiam puerili imperavit (vgl. E. Peterson, Das jugendliche Alter der Lectoren: EphLit 48 [1934] 437/42). Diese mantische Fähigkeit eignet überhaupt allen unberührten Jugendlichen (Hieron. adv. Iovin. 1, 40: virginitatis praemium divinatio). Ebenso eignet sie den Heiligen (P. Courcelle, Philostrate et Grégoire de Tours: Mélanges de Ghellinck 1 [1951] 311/9; vgl. Porph. v. Plotin. 11). Die Todesstunde ist die Stunde besonders wertvoller Visionen (Tert. an. 53, 5/8; Cypr. mort. 19). Die Passio Perpetuae, die des Jacobus u. Marianus, des Montanus u. Lucius u. viele andere enthalten solche Visionen, besonders über die Art des Martyriums, das die Märtyrer erwartet (Pass. Perp. 4; vgl. E. Le Blant, Les songes et les visions de martyrs: RendicAcLinc 1 [1892] 19/26). Paulinus v. Nola hört, obwohl kein Märtyrer, die hl. Martinus u. Januarius, die zu ihm kommen, um ihm in seiner Todesstunde beizustehen (Uran. obit. Paulin. 3). Oft wird der Tod des Heiligen ihm selbst (V. Consort. 21) oder einem anderen vorhergesagt (so der Tod des hl. Martin dem hl. Severin u. Ambrosius, vgl. Greg. Tur. v. Martin. 1, 4f).

a. Träume. Die berühmten Träume Josephs (Gen. 37, 19), Pharaos (Gen. 41), Nabuchodonosors (Dan. 1, 17; 5, 12; Daniel ist wie Joseph in Traumdeutung erfahren), die Träume des hl. Joseph u. der Magier (Mt. 1, 20/4; 2, 12f. 19/22) machen die Christen geneigt, anzunehmen, daß Gott sich gern auf diesem Wege an die Menschen wendet. Lact. opif. Dei 18, 10 stellt fest, daß profane u. religiöse Schriftsteller in diesem Punkt einer Meinung sind: (Deus) facultatem sibi reliquit docendi hominem futura per somnia. Nam et historiae saepe testantur extitisse somnia, quorum praesens et admirabilis fuit eventus,

et responsa vatum nostrorum ex parte somniis constiterunt. Tertullian führt die meisten der wahren Visionen auf göttlichen Ursprung zurück (an. 46, 3); diesen stehen gegenüber die Visionen dämonischen Ursprungs u. solche, die die Seele selbst erzeugt (diese Dreiteilung geht auf Poseidonios zurück; vgl. Cic. div. 1, 30, 64). Der hl. Cyprian, der selbst viele divinatorische Träume hat, stellt bedauernd fest: somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri (ep. 66, 10). Bischof Synesios v. Kyrene, stark von Porphyrios beeinflußt, hat keine Bedenken, in seinem Traktat über die Träume die Oneiromantik zu rühmen; er verbindet damit eine Theorie des πνεῦμα φαντάστικον; er empfiehlt denen, die in den Besitz der Deutungskunst gelangen wollen, ein asketisches Training u. gibt sich ihm selbst hin (Analyse bei W. Lang, Das Traumbuch des Syn. v. Kyr. [1926]; vgl. Ch. Lacombrade, Synésios [Par. 1951] 150/69). Ein ähnliches Lob der divinatorischen Träume findet sich bei Prudentius (cathem. 6, 29/44) u. Gregor. M. (dial. 4, 48). Auch die hl. Monika übt Traumdeutung: sie erbittet von Gott eine Offenbarung ‚per visum' über die künftige Heirat ihres Sohnes, urteilt aber dann, daß ihre Träume keinen divinatorischen Wert besitzen (Aug. conf. 6, 13, 23: et videbat quaedam vana et phantastica, quo cogebat impetus de hac re satagentis humani spiritus. Dicebat enim discernere se nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter revelantem te et animam suam somniantem). Dagegen hält sie den Traum, in dem sie einen Engel reden hörte u. sich u. ihren Sohn auf einem hölzernen Richtscheit, dem Symbol der Regula fidei, stehen sah, für von Gott inspiriert (conf. 3, 11, 19f). Augustinus selbst hat ebenfalls viel über Träume reflektiert (vgl. seine Briefe an Nebridius; ep. ad Evod. 159, 3; de cura 11, 13; 13, 16; quaest. ad Simplic. 1, 1, 1 usw.). – Wie ehedem für die Reliquien des Theseus (Plut. Thes. 36; id. Cimon 8), so ermöglichen Träume nun auch die ‚Auffindung' u. Translation der Reliquien des Gamaliel (Act. 5, 34; 22, 3) u. seines Sohnes Habib, des Nikodemus u. des hl. Stephanus (Avit. Brag. ep. Luciani de invent. Steph.: PL 41, 805/16); ferner der Märtyrer Gervasius u. Protasius (Ambros. ep. 22, 1: statim subiit veluti cuiusdam ardor praesagii; Aug. civ. D. 22, 8, 2) u. vieler anderer Heiliger (vgl. H. Delehaye, Les légendes hagiogr. [Brux. 1905] 153/5; Les origines du culte des martyrs[2] [Brux. 1933] 67). Eine im Traum gegebene Offenbarung kann auch den Anstoß dazu geben, daß man einen frommen Text liest oder abschreibt (Marc. Diac. v. Porph. 45; Greg. Tur. v. Martin. prol.). – Die *Inkubation war besonders vom 4. bis zum 7. Jh. in Brauch, allgemein im Orient, vielleicht auch in Brioude u. Tours. Die Kranken lassen sich dabei in einem Heiligtum nieder, um von dessen Patron einen heilenden Traum zu erlangen. Die bedeutendsten, zu diesem Zweck benützten Heiligtümer sind in Kpel die Kirche der hl. Kosmas u. Damian, des hl. Artemius, des hl. Therapon u. des Propheten Isaias; in Ägypten die Heiligtümer des hl. Cyrus u. Johannes zu Menouthis u. des hl. Menas in der Mareotis-Wüste; schließlich im pontischen Euchaita die Kirche des hl. Theodor; in Seleukeia in Isaurien die der hl. Thekla, in Thessalonich die des hl. Demetrios. Es handelt sich dabei zweifellos um eine spontane Praxis des einfachen Volkes, die aber vom Klerus geduldet wurde, um ein Gegengewicht gegen die Wohltaten des heidn. Lokalgottes zu schaffen. Die Hagiographen verwerten Votivinschriften oder auch Histörchen, die den Heilwundern (ἰάματα) des Asklepios nachgebildet sind. Der Heilige erscheint ebenso wie der heidn. Gott als Arzt, dessen Heiligtum die Klinik ist, dessen Vorschriften sich über die Rezepte der Ärzte lustig machen, der zuweilen Schabernack mit dem Patienten treibt; er macht zB. eine Stumme u. einen Lahmen dadurch wieder gesund, daß er beide im Traume anweist, zusammen zu schlafen (vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909]; H. Delehaye, Les recueils antiques de miracles des saints: AnalBoll 43 [1925] 5/85. 322/4; P. Perdrizet, Le miracle du vase brisée: ARW 8 [1905] 305/9 zeigt, daß dieses von Greg. Tur. dem hl. Laurentius zugeschriebene Wunder schon auf einer Stele in Epidauros zu lesen war). – Die Träume können wirkliche Ereignisse, glückliche wie unglückliche, ankündigen, selbst solche aus dem politischen Bereich. Beispiele: die Mutter des hl. Nicetius erfährt durch einen Traum, daß sie mit einem Heiligen schwanger ist (Greg. Tur. v. patr. 9, 1; F. Lanzoni, Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica: AnalBoll 45 [1927] 225/61). Theodosius sieht im Traum seine zukünftige Krönung (Theodrt. h. e. 5, 6f). Eine Kette von Träumen kündigen die Verfolgung durch die arianischen Vandalen an (Vict. Vit. hist. 2, 6, 17/22), dann aber auch den Sieg, den der rechtgläubige

Kaiser Justinian über sie davontragen wird (Procop. b. Vand. 1, 21; Vict. Tonn. chron. a. 534). Die Träume können auch Offenbarungen über das Jenseits vermitteln; P. de Labriolle: Miscellanea Geron. (Rom 1920) 227/39 hat gezeigt, daß der berühmte Traum des Hieronymus (ep. 22, 30) auf eine literarische Tradition zurückzuführen ist (oben Bd. 2, 355). Die Beschwörung des Schattens Samuels, welche die Zauberin von Endor auf Verlangen Sauls vornimmt (1 Reg. 28, 7/25), ist ein nekromantischer Vorgang, den die Väter manchmal als eine von Gott zugelassene wirkliche Erscheinung Samuels deuten, meistens aber als einen dämonischen Betrug (viele Belege bei J. H. Waszink zu Tert. an. 57, 8). Bei Gregor v. Tours (gl. mart. 75) erkennt eine Mutter im Traum in einem Chor von Auserwählten die Stimme ihres verstorbenen Sohnes. Augustinus erörtert ausführlich, wie die Toten den Lebenden im Traum erschienen (cura pro mort. ger. 10/6. 12/21).

b. Enthusiasmus. Es scheint sehr zweifelhaft, daß die enthusiastische D. im Tempel zu Delphi sich nach seiner Umwandlung in eine Kirche oder in einem anderen dortigen Gotteshaus fortgesetzt hat, wie E. Dyggve vermutet (Les traditions cultuelles de Delphes dans l'Église chrétienne: CahArch 3 [1948] 9/28). Sicher ist aber, daß die Christen die Wirklichkeit heidnischer Orakel annahmen: sie führen sie selten auf menschlichen Betrug zurück, öfter dagegen auf die Inspiration durch einen Dämon, d. h. durch den Ortsgott, wie es schon Plutarch tat. Aber dieser Dämon ist, so sagen die Christen, böse; er heilt die Krankheiten, die er zuvor selbst verursacht hat (Tat. adv. Graec. 18). Tertullian behauptet, die Dämonen äfften durch ihre D. die vom wahren Gott inspirierten Propheten nach: dispositiones etiam Dei et tunc prophetis contionantibus exceperunt et nunc lectionibus resonantibus carpunt. Ita et hinc sumentes quasdam temporum sortes aemulantur divinitatem dum furantur divinationem (apol. 22, 9). Infolgedessen sind ihre Vorhersagen bisweilen zutreffend. Die Dämonen sind die Urheber von Weissagungen jeder Art, von offiziellen wie privaten, von solchen, die man in Tempeln erhielt, wie von solchen, die Besessene von sich gaben. Vgl. Min. Fel. 26, 7: At nonnumquam tamen veritatem vel auspicia vel oracula tetigerunt; 27, 1: impuri spiritus, daemones .. adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirant interim vatibus, dum fanis inmorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt falsis pluribus involuta. Hinc sunt et furentes, quos in publicum videtis excurrere, vates et ipsi absque templo, sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur: par et in illis instigatio daemonis. Laktanz macht die Dämonen verantwortlich für die Künste der Haruspices u. Auguren, für die Orakel im eigentlichen Sinne, für Nekromantik u. Magie (inst. 2, 16, 1). Augustinus beschäftigt sich mit dem von Christen gemachten Einwurf, daß ein hl. Heide, der Philosoph Antoninus, die Zerstörung des Serapeion zu Alexandrien vorhergesagt habe; diese Vorhersage müsse göttlichen Ursprungs sein, denn sie sei ja eingetroffen (divin. daem.; vgl. A. D. Nock, Two notes .. 2. Augustin and a prophecy of the destruction of the Serapeum: VigChrist 3 [1949] 56). Er erklärt wie Tertullian, daß die Dämonen, entsprechend ihrer Luftnatur, viele Dinge erkennen u. vorhersagen können, besonders meteorologische Phänomene; sie machten aber oft falsche Vorhersagen, irrtümlich oder betrügerisch; im übrigen sei die D. nur eines ihrer trügerischen Blendwerke (vgl. ord. 2, 9, 27; tr. in Joh. 97, 3; civ. D. 9, 22; 10, 11 [Verwertung von Porph. ep. ad Aneb.]; ferner civ. D. 18, 5). Im Gegensatz zu dieser dämonischen D. erkennt Augustinus gewissen Philosophen eine wahre D. göttlichen Ursprungs zu, ähnlich der Inspiration der Propheten u. Apostel; das gilt zB., bei aller Verurteilung ihrer theurgischen Methoden, von den Neuplatonikern, die durch Ekstase zur Henosis gelangen (quant. an. 33, 76: dixerunt haec, quantum dicenda esse iudicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam vidisse ista ac videre credimus; Gen. ad litt. 12, 13, 27). Den Propheten stehen sie nur insofern nach, als sie nicht imstande waren, aciem mentis tam constanter infigere, ut in ipsa sapientia creatoris atque rectoris universitatis viderent volumina saeculorum (trin. 4, 17, 23). Aber das gleiche Privileg wird dann auch auf jene Christen ausgedehnt, die ein makelloses Leben führen, insbesondere die Eremiten. Hieronymus sagt vom Einsiedler Bonosus: Solus ibi .. videt gloriam Dei, quam etiam apostoli nisi in deserto non viderant .. Fortasse ad exemplum Iohannis aliquid videt, dum in insula commoratur (ep. 3, 4, 23; vgl. Aug. civ. D. 5, 26; cur. 17, 21 über den Einsiedler Johannes von Lykopolis, der dem Kaiser Theodosius einen

Sieg voraussagte). Während die Montanisten der prophetischen Inspiration u. *Glossolalie völlig ergeben waren (vgl. die von Tert. berichtete Ekstase, an. 9, 4), suchte der größte Teil der Väter nach einem Kriterium, nach dem man zwischen wahren u. falschen Sehern zu unterscheiden vermochte (Joh. Chrys. in Ps. 44 [PG 55, 184]; Aug. ord. 1, 4, 10; vgl. P. de Labriolle, La crise montaniste [Par. 1913] 13/6. 162/75. 365/70, besonders 555/60). Celsus wirft den Christen vor, sie glaubten an die göttliche Inspiration ihrer Propheten, nicht aber an die der Pythia (Orig. c. Cels. 7, 3). Die Väter greifen aber zu apologetischen Zwecken unbedenklich auf Orakelsammlungen heidnischer Herkunft zurück. Laktanz hält seinen Lesern gegenüber diese Orakel für beweiskräftiger als die der jüd. Propheten: neque nunc Prophetas in testimonium vocabo, quorum ratio et divinatio in hoc solo posita est, ut ad cultum Dei et ad inmortalitatem ab eo accipiendam creari hominem doceant (inst. 7, 13, 2). Er bevorzugt die Autorität der Hermetischen Schriften, der Sibyllinen, der 4. Ekloge Vergils (vgl. auch Constantin. or. ad s. coet. 18/21), eines Apollonorakels aus Milet usw. Die unter Kaiser Zenon zusammengestellte ,Theosophie' stellt eine Sammlung von Orakeln verschiedenster Herkunft dar, eine Art christlicher Replik auf die Orakelphilosophie des Porphyrios (vgl. Fragmente griech. Theosophien, hrsg. von H. Erbse [1941]).

c. Arten der induktiven D. Sie treten in der christl. Epoche sehr unregelmäßig auf. Die meteorologischen Zeichen werden von den christl. Chronographen genau wie früher von den heidnischen Annalisten aufgezeichnet. Noch Gregor. M. nimmt einen geröteten Himmel als Vorzeichen des Blutvergießens beim Lombardeneinfall (hom. in Lc. 21, 10). A. Frolow, La croix dans le ciel: RevÉtSlav 27 (1951) 104/12 behandelt die außerordentliche Bedeutung des Kreuzzeichens seit der Vision Konstantins bis zum MA in den slavischen Ländern. – Dagegen nehmen die von Tieren abgelesenen Zeichen an Bedeutung ab. Es überrascht, daß noch 1212 der Graf v. Toulouse in dem Umstand, daß ein Vogel nach links fliegt, ein Unglückszeichen sieht (P. des Vaux de Cernay, Historia Albig. éd. Guébin [Par. 1926] 212; vgl. Orosius 3, 6; Greg. Tur. mirac. Iuliani 2, 7). Es handelt sich gewöhnlich wohl nur um ein literarisches Klischee, so wenn etwa die Bienen, die ihren Honig auf die Lippen von Pindar, Platon u. Sophokles träufelten, bei Ambrosius u. Isidor v. Sevilla als Zeichen ihrer künftigen Beredsamkeit wiederum auftauchen (Belege oben Bd. 2, 278 u. 281; zu Isidor: ASS Apr. 1, 331). – Die Zahlendivination hinterläßt nur Spuren: nach der Interpolation bei Victorin v. Pettau ergibt der Name Geiserich die Ziffer 666, die auch die des ,Tieres' der Geh. Offenbarung ist (schol. in Apc. 13, 18). – Umgekehrt aber blieb die Losmantik bis zum ausgehenden MA in Blüte. Die homerischen u. vergilischen Lose machen solchen aus Bibel u. apostolischen Schriften Platz. Die den antiken Methoden am nächsten stehende Praxis ist die, bei der man Täfelchen oder Zettelchen mit verschiedenen Antworten auf die gleiche Frage auf den Altar legt u. dann eines herauszieht. Vgl. Greg. Tur. v. Patr. 9, 2: (Patroclus) pro auspitio quodam brevibus conscriptis, posuit super altare; Lex. Frision. 14, 1: Presbyter si adfuerit vel si presbyter deest, puer quilibet innocens unum de ipsis sortibus de altari tollere debet; Anna Comn. Alex. 15, 4. Meistens aber wird als Orakelspruch der erste Vers verwertet, der sich beim Öffnen der Hl. Schrift darbietet; dabei bildet normalerweise der liturgische Lektor das Werkzeug. Jesus selbst hatte in der Synagoge das Lektorenamt ausgeübt u. Is. 61, 1f ,gezogen'; dabei hatten die Zuhörer in diesem Vers ein auf Jesus selbst bezügliches Orakel erblickt (Lc. 4, 16/22). Das Kind Daniel kommt zu seinem Namen dadurch, daß es aus den auf dem Altar liegenden hl. Büchern gerade den Propheten Daniel herausgreift (V. Dan. Styl. ant. 3). Bisweilen wiederholt man die Losziehung, um die erste Weissagung durch andere Verse zu überprüfen (Act. Cypr. Antioch. 11; V. Marthae 57; V. Anian. 2; Greg. Tur. h. Franc. 4, 16; 5, 14). Ein brauchbares Losorakel liegt auch vor, wenn man bestimmte Verse zufällig hört; vgl. Greg. Tur. aO. 8, 4: .. tale fuerit pueri nativitatis praesagium .. Procedente diacono cum sancto evangeliorum libro, nuncius regi advenit, unaque vox fuit pronunciantis lectionem evangelicam ac nuntii dicentis: ,Filius natus est tibi' (Is. 9, 6; vgl. Greg. aO. 2, 3, 7). Die Befragung des biblischen Losorakels wird geradezu zur Regel, wenn man den Übergang zu einem asketischen Leben erwägt. Diese Tradition läßt sich von Athanasius bis zu Petrarca verfolgen (vgl. Athan. Ant. 2; Aug. conf. 8, 12, 29, wo den bibl. Losen ein Kinderomen vorausgeht; Thomas v. Celano v. Francisc. 1, 2, 92; Petrarca ep. fam. 4, 1, 28f).

Die Praxis der Heiligen- u. Apostellose ist durch die Vorgänge bei der Wahl des Apostels Matthias autorisiert (Act. 1, 26). Dabei verbindet sich die apertio libri mit einem Würfelorakel; denn es handelt sich um eine Sammlung von Orakelantworten, die mit je einer mehrstelligen, den Würfeln entsprechenden Zahl versehen sind (vgl. neuestens E. Björk, Heidnische u. christl. Orakel mit fertigen Antworten: SymbOsl 19 [1939] 86/98; A. Dold, Die Orakelsprüche im St. Gallener Palimpsestcodex 908: SbW 215, 4 [1948]; O. Stegmüller, Zu den Bibelorakeln im Codex Bezae: Biblica 34 [1953] 13/22). – Über die D. durch ventriloquium Aug. doctr. christ. 2, 23, 35.

II. Kampf u. Unterdrückung. So allgemein u. zäh der Glaube an die D. war, er bedeutete doch für die Entfaltung der jüd.-christlichen Lehre auch ein ernstes Hindernis. In den Augen der Christen sind einzig die Vorzeichen gültig, die mit der Glaubensregel in Einklang stehen (Aug. qu. hept. 5, 29). Das AT greift oft die heidn. Wahrsager an u. droht den Juden, die sie nachahmen (Lev. 19, 26. 31; 20, 6, 27; Num. 23, 23; Dt. 18, 10/4; Ez. 21, 26 usw.; vgl. J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain 2 [Par. 1914] 209). Jesus entlarvt die falschen Propheten aus Vergangenheit u. Gegenwart (Mt. 24, 24; Mc. 13, 22; Lc. 6, 26). Die Apostel müssen sich mit Wahrsagern herumschlagen, so mit Simon Magus u. dem weissagenden Mädchen (Act. 8, 9; 16, 16/8). Später muß die Kirche gegen die okkultistischen Neigungen der Gnostiker angehen. Durch die Jahrhunderte hindurch bekämpfen die Väter scharf alle Arten der ihnen wohlbekannten heidn. D. (Hippol. haer. 4, 1/6; Clem. Al. strom. 1, 21, 135; protr. 2, 11; Cypr.Antioch. conf. 2; Tert. pall. 6; Cypr. Carth. qu. id. d. n. s. 6f; Orig. c. Cels. 2, 51; Cyrill. adv. Iulian. 10 p. 354; Greg. Tur. virt. mart. 4, 36. 43). Vgl. besonders Gaudent. Brix. tract. 4, 14: Partes enim idololatriae sunt veneficia, praecantationes, suballigaturae, vanitates, auguria, sortes, observatio ominum, parentalia; Martin. Brac. corr. rust. 16: divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli? Tatian ist der Meinung, daß alle D. durch Laster veranlaßt ist (adv. Graec. 19, 7f). Eusebius v. Caesarea benutzt auf weite Strekken die Gelehrsamkeit des Kynikers Oinomaos, der die Orakel als unheilvoll zu erweisen bemüht ist (praep. 5, 18/36). Augustinus glaubt weder an Omina (retr. 1, 1, 6), noch an Weissagungen von der Art der Versmantik (conf. 4, 3, 5; 7, 6, 8; div. quaest. 83; quaest. 45, 2); er läßt die Losziehung in gewissen Fällen gelten (ep. 228, 12: en. in Ps. 30 s. 2, 13; tr. in Joh. 118, 4); er verwirft aber die Befragung von Losdeutern (vgl. M. M. Getty, The life of the north Africans as revealed in the sermons of St. Augustine = Patr. Stud. 28 [Wash. 1931] 139/43). Obwohl an sich jeder Satz der Bibel ein ,Orakel' sei, duldet Augustinus die bibl. Lose nur als das kleinere Übel gegenüber den heidn. Losorakeln; vgl. ep. 55, 20: hi vero qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant, etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem, propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere. Ausgenommen wird freilich der Fall, wo die Befragung einen frommen Zweck hat (vgl. die Szene im Garten zu Mailand; dazu Courcelle). Thomas v. Aquin hat folgende Einteilung: sors divisoria, consultoria, divinatoria; das letztere ist völlig unzulässig (opusc. 21 [25], 2/5). – Diese scharfe Ablehnung wirkt sich aus in der Gesetzgebung der christl. Kaiser u. der Konzilien. Konstantin u. Konstans bekämpfen die Haruspizin (Cod. Theod. 9, 16, 1/6, besonders 4: sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas). Valens wird durch eine Verschwörung veranlaßt, im J. 371 Wahrsager u. Astrologen hinzurichten (Amm. Marc. 29, 1, 29ff). Theodosius geht auch gegen die D. der offiziellen Kulte vor (Cod. Theod. 16, 10, 7/13). Stilicho, der allmächtige Minister unter Honorius, läßt schließlich die Sibyllinischen Bücher, Unterpfänder der Ewigkeit Roms, verbrennen (Rut. Nam. redit. 2, 41/61). Anderseits erklärt das Decretum Gelasianum im 5. Jh.: Liber qui appellatur sortes apostolorum apocryphus (307 Dobsch.). Durch Konzilsbeschluß wird Priestern wie Volk jede D. untersagt (Conc. Vannes a. 461 cn. 16; Agde a. 506 cn. 42; Orléans a. 511 cn. 30; Auxerre a. 578 cn. 4 usw.). Aber die Häufigkeit dieser Beschlüsse beweist, wie sehr die divinatorischen Praktiken im Schwange blieben u. danach trachteten, sich sub nomine fictae religionis, wie sich das Konzil von Agde ausdrückt, zu behaupten.

R. Arbesmann, Fasting and prophecy in pagan and christian antiquity: Traditio 7 (1949/51) 1/71. – H. von Arnim, Plutarch über Dämonen u. Mantik (Amsterdam 1921). – J. Balogh, Zu Augustins Konfessionen, Doppeltes Kledon in

der ‚Tolle, lege'-Szene: ZNW 25 (1926) 265/70. – A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'Antiquité (Paris 1879/82). – M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Paris 1937). – G. Contenau, La divination chez les Assyriens et les Babyloniens (Paris 1940). – P. Courcelle, L'enfant et les sorts bibliques: VigChrist 7 (1953) 194/220. – L. Deubner, De incubatione (Leipzig 1900). – Du Resnel, Recherches historiques sur les sorts: MémAcInscr 19 (1753) 287/310. – R. Ganszyniec, Les sortes sanctorum: Jubilé A. Loisy. Congrès d'histoire du christianisme 3 (Paris 1928) 41/51; De sortibus Vergilianis: Eos 33 (1930/1) 179/86. – A. Guillaume, Prophétie et divination (Paris 1941). – M. Hamilton, Incubation (St. Andr. 1906). – F. Heinevetter, Würfel u. Buchstabenorakel in Griechenland u. Kleinasien (1912). – Th. Hopfner, OZ; Die Kindermedien in den griech.-äg. Zauberpapyri: Recueil d'études dédié à la mém. de N. P. Kondakov (Prag 1926) 65/74. – H. Karpp, Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin aus den Jahren 319/21: ZNW 41 (1942) 145/51. – P. de Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique: RevHistLittRel 11 (1906) 97/145. – Nilsson, Gesch. 2. – A. D. Nock, Oracles théol.: RevÉtAnc 30 (1928) 280/90. – A. Oepke, ΑΜΦΙΘΑΛΕΙΣ im griech. u. hellen. Kult: ARW 31 (1934) 41/56. – A.-S. Pease, Cic. de divin. Ausg. u. Komm. = Univ. of Illinois Studies in Language and Lit. 6 (1920); 8 (1923). – J. Plew, Über die Divination in der Geschichtsschreibung der röm. Kaiserzeit: Festschrift L. Friedländer (1895) 360/81. – P. Saintyves, En marge de la légende dorée (Paris 1930). – K. Steinhauser, Der Prodigienglaube der Römer, Diss. Tüb. (1911). – Th. Trede, Wunderglaube im Heidentum u. in der alten Kirche (1901). – F. Wagner, De ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatem traduntur, Diss. Jena (1888). – H.-C. Weiland, Het Oordeel der Kerkvaders over het Orakel, Diss. Utrecht (Amsterd. 1935). – C. Wessely, Neue griech. Zauberpapyri: DenkschrWien 42 (1893). – B. Wyss, Johannes Chrys. u. der Aberglaube: Festschrift K. Meuli (Basel 1951) 262/74. – In Vorbereitung: W. Gundel-S. Eitrem, Antike Astrologie, Magie u. Mantik.

*P. Courcelle.**

Divus.

I. Allgemein. In der adjektivischen Form ist divus, -a, -um bedeutungsgleich mit divinus, -a, -um, von deus abgeleitet entsprechend dem griech. θεῖος von θεός (vgl. Georges, Wb.[9] 1, 2255 s. v.; Beispiele bei Schwering 1658f). Im christl. Sprachgebrauch wird d. nicht eben häufig verwendet (vgl. zB. Arnob. adv. nat. 5, 16 [CSEL 4, 188]: divum in solatium; Conc. Constant. a. 536 act. 5 [Mansi 8, 977B]: in diva civitate für das griech. ἐν θεωπόλει); wir finden den Terminus vor allem in versgebundener Literatur, vgl. Optat. Porfyr. carm. 10, 30 (13 Müller): e numine divo; ebd. 18: in versu intexto (aO. 57); Sidon. carm. 2, 85f (MG A. A. 8, 176): divos .. avos; Prud. psychom. 76 (CSEL 61, 173): inde omnis iam diva caro est, quae concipit illum (Christum); ebd. 812 (aO. 206): diva (Hierusalem); Alc. Avit. carm. 5, 64 (PL 59, 357C): divae vocis Anubem; Coripp. in laud. Justin. 4, 176 (MG A. A. 3, 2, 151): diva propago. – Als substantivisches Neutrum bedeutet d., u. zw. immer in der Form ‚sub divo', den freien Himmel. Christliche Beispiele hierfür: Aug. civ. D. 21, 6 (CSEL 40, 2, 524); Eustath. in hexam. 6, 10 (PG 30, 935D); Itin. Anton. Placent. 11 (CSEL 39, 167). Hierzu vgl. man auch etwa noch Prud. cath. 12, 90 (aO. 71) nach der Lesart im Apparat: regnum, quod ambit omnia diva et marina et terrea ..; nach Mommsen, StR 2, 756 ist in früher, republikanischer Zeit bei d. überhaupt an das Firmament zu denken, so auch bei den Festa Divalia. – Die männlich-weibliche Substantivform divus (-a) kann bedeutungsgleich mit deus (-a) sein, wird aber oft zur Bezeichnung von vergotteten Menschen u. Mittelwesen im Unterschied zu den klassischen Göttern gebraucht. Vgl. die Einteilung bei Schwering 1649f in ‚dii medii inter homines et deos', ‚homines mortui', ‚sidera' usw.; ferner etwa Serv. in Aen. 5, 45: discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos .. unde divos etiam imperatores vocamus; bei den Lyrikern aber erscheint der Unterschied verwischt u. d. ist zum Götterepitheton schlechthin geworden. Vgl. noch Arnob. adv. nat. 3, 39 (CSEL 4, 137): sunt praeterea nonnulli, qui ex hominibus divos factos hac praedicant appellatione signari ut est Hercules Romulus Aesculapius Liber Aeneas; Tert. an. 2, 3 (CCL 2, 783 Wasz.): quia plerosque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum divos, ut Mercurium Aegyptium usw.; adv. nat. 2, 15, 3 (CCL 1, 70 Borl.). Bezeichnenderweise bringt daher auch Arator in seiner Nacherzählung der Apostelgeschichte in Versen da, wo er von den Vergottungsabsichten der Lycaonier berichtet (Act. 14, 10), den Ausdruck d.: exclamant divumque vocant ac serta ministrant (act. apost. 2, 174 [CSEL 72,

87]; vgl. ebd. 698/700 [aO. 117] zu Act. 19, 26f). – Christliche Belege zur Bezeichnung heidnischer Götter durch d.: Min. Fel. Oct. 19, 1 (CSEL 2, 25): patrem divum (=deorum) atque hominum; Arnob. adv. nat. 7, 19 (CSEL 4, 253): divisque subterreis; Hieron. chron. a. Abr. 2105 = 89 nC. (GCS 24, 191): divorum porticus; vor allem wieder in versgebundener Literatur: Cypr. Gall. Iudc. 113 (CSEL 23, 183): exoras mutos, fabrorum pignora, divos; ebd. 299 (aO. 190); Merobaud. panegyr. 2, 69 (MG A. A. 14, 13): diva nocens; Sidon. carm. 2, 390 (MG A. A. 8, 183); ebd. 433 (aO. 184); Dracont. Romul. 2, 17 (MG A. A. 14, 133): divum .. hominumve; ebd. 74 (aO. 135); 8, 55 (aO. 157); 80 (aO. 158); 98 (aO.); 200 (aO. 161); 10, 55 (aO. 181): te divum regina precor, matrona Tonantis; Prud. perist. 1, 69 (CSEL 61, 293): qui ridenda monstra divos fingitis; ebd. 5, 15 (aO. 334): divis gentium; als Epitheton zu Götternamen wird d. beigefügt bei Aug. civ. D. 4, 11 (CSEL 40, 1, 178): diva Rumina .. diva Potina .. diva Educa; vgl. ebd. 21 (aO. 189); 6, 10 (aO. 297); 7, 11 (aO. 318); ferner noch Carm. c. pagan. 87 (Poet. lat. min. 3 [1881] 291 Bährens): diva Paphi custos. – Zur offiziellen Titulatur der konsekrierten röm. Kaiser vgl. II. – Im weitesten Sinne wird schließlich d. zu Anrede u. Bezeichnung für göttliche Personifikationen oder von Gott ausgezeichnete Menschen. Vgl. zB. Coripp. in laud. Justin. 1, 8 (MG A. A. 3, 2, 118): mit divae werden angeredet Vigilantia, Sapientia, die Musen u. die Gottesmutter; vgl. ebd. 3, 147 (aO. 141); bei Ennodius sind Adam u. Eva durch die Schlange im Paradies ut divi in mortem geraten (carm. 2, 64, 1 [CSEL 6, 576]). D. als Christusanrede finden wir bei Optatus Porfyrius carm. 24, 7 (25 Müller); vgl. noch d. als Epitheton zu Paulus in Überschriften der Pauluskommentare des PsPrimasius: PL 68, 679f: Epistola divi Pauli ad Titum; ebd. 683f.

II. D. im Kaiserkult. a. Nichtchristlich. Mit der Erhebung des toten Caesar zu den röm. Staatsgöttern durch seinen Adoptivsohn u. Nachfolger Augustus iJ. 42 vC. ist für d. zeitlich wie sachlich eine neue Begriffsbestimmung gegeben: seither dient der Terminus im besonderen zur Bezeichnung des konsekrierten röm. Kaisers (vgl. zum Ganzen *Consecratio II, Sp. 284; Taylor 69f; zur Apotheose Caesars vgl. CIL 9, 2628: genio deivi Iuli Parentis patriae, quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit; dazu Mommsen, StR 2, 756; Ensslin, Gottkaiser 21f). Gerade die Unterscheidung zwischen deus, der altüberkommenen Gottheit, u. divus, dem verstorbenen, zu den Göttern erhobenen Menschen (vgl. oben I), ermöglichte für das religiöse Empfinden der Römer, das an sich den orientalischen Vergottungsbestrebungen abgeneigt war, eine gewisse Konzession. So nennt sich mit der Erhebung Caesars zu den Divi sein Nachfolger Augustus nur ,Divi Filius'; der D.-Titel ist auch für ihn erst nach seinem Tode denkbar (vgl. Verg. Aen. 6, 793f: Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet saecula ..; dazu vgl. man noch Serv. in Aen. 5, 45, oben I; ferner die umschreibende Formulierung bei Plut. Caes. 67, 8: καίσαρα μὲν ὡς θεὸν τιμᾶν; zum Ganzen Bernhart 72/4). So hat sich Rom, im Unterschied zum Osten, lange dagegen gewehrt, schon dem lebenden Herrscher die Ehre der Vergottung u. damit den D.-Titel zuzuerkennen (vgl. Tac. ann. 15, 74: deum honor principi non ante habetur quam agere inter homines desierit). Noch der bekannte Ausspruch Caracallas, der seinen Bruder u. Mitregenten Geta erst töten u. dann konsekrieren läßt (,sit divus, dum non sit vivus'), setzt das Ableben des Herrschers vor seiner Einreihung unter die Divi voraus (Hist. Aug. Geta 2; vgl. Mommsen, StR 2, 818). Anderseits werden die Formen u. Formeln der Vergottung schon im ausgehenden 2. Jh. nC. auch auf den lebenden Kaiser angewandt (vgl. *Commodus, der sich u. a. ,Gott' nennen ließ, Cass. D. 72, 16, 1). Als Selbstbezeichnung der Kaiser bezeugt ist der D.-Titel seit Probus (276/82; vgl. Cod. Gregorian. 13, 2, 2, 3 [39 Haenel (1837)]; Cod. Hermogenian. 6, 1 [aO. 71]; besonders häufig unter Diocletian u. seinen Mitregenten angewandt; die Belege nach Kaniuth 49). Damit hat er aber seine strikte Interpretation im Sinne der offiziellen Apotheose verloren u. ist zum bloßen Ehrentitel geworden, dem keine sakrale Bedeutung mehr anhaftet (Wissowa, Rel. 347f; Bickermann 18f; Kaniuth 69; zur Kaisertitulatur allgemein vgl. Mommsen aO. 763/86; Kaniuth 40/2. 49f). – Die Zahl der römischen Divi, zu denen auch eine Reihe konsekrierter Angehöriger der Kaiserfamilie hinzukommt, die Frauen als Divae, schwankt. Die Arvalakten zählen für das Jahr 183 sechzehn, darunter 10 Kaiser (Augustus, Claudius, Vespasian, Titus, Nerva, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Verus, Marcus Aurelius), zu denen bis zum Jahr 218 vier weitere Kaiser kommen

(Commodus, Pertinax, Severus, Caracalla). Vgl. Act. Arval. 148f Henzen; dazu die Aufstellung bei Mommsen, StR 2, 818_1 u. Marquardt, Staatsverw. 3, 466; die Divae bei Mommsen aO. 833; nach einer Nachricht bei Joh. Chrys. in 2 Cor. 12, 1f hom. 26 (PG 61, 580f) wurde Alexander Severus als τρισκαιδέκατος θεός gezählt; dazu H. Usener, Divus Alexander: RhMus 57 (1902) 171/3; ein Katalog der Divi wird erwähnt bei Cass. D. 60, 4, 6; 74, 4, 1. – Zu den Ehrungen der Divi gehörten Münzprägung mit Strahlenkrone über dem Haupt (Beispiele bei Bernhart 72/4 u. T. 51/5), Tempelkult u. Priesterkollegien, Spiele, Fest der Augustalia, Feier des Geburtstags (Mommsen aO. 818_1; Marquardt aO. 467/9; zum templum Divorum zwischen Palatin u. der Basilica Iulia vgl. Plin. n. h. 12, 94; Suet. Aug. 5; ein D.-Tempel unter Kaiser Tacitus ist umstritten, vgl. Wissowa, Rel. 347). – Als eigene Kategorie erscheinen die Divi auch in den Eidesformeln. Hier stehen sie zwischen den alten Göttern u. dem Genius des regierenden Kaisers. Vgl. zB. die Formeln in den Stadtrechten von Salpensa u. Malaca: iurare per Iovem et divom Augustum et divom Claudium et divom Vespasianum Augustum et divom Titum Augustum et genium imp. Caesaris Domitiani Augusti deosque Penates (nach Mommsen, StR 2, 809_5; die Frauen schwören bei den Divae, vgl. Cass. Dio 59, 11, 3; 60, 5, 2).

b. Christlich. Solange der D.-Titel den zu den Göttern erhobenen Kaiser bezeichnete, konnten ihn die Christen selbstverständlich, entsprechend ihrer Einstellung zu Götter- u. Kaiserkult überhaupt, nicht akzeptieren. Vgl. die Urteile oben I; ferner Min. Fel. Oct. 21, 9 (CSEL 2, 30): perierante Proculo deus Romulus et Iuba Mauris volentibus deus est et divi ceteri reges, qui consecrantur non ad fidem numinis, sed ad honorem emeritae potestatis; Arnob. adv. nat. 1, 64 (CSEL 4, 44): tyrannos ac reges vestros .. appellatis indigetes atque divos; vgl. dazu noch den späten Nachhall im Panegyricus des Ennodius auf Theoderich: quid frustra maiores nostri divos et pontifices vocarunt quibus sceptra conlata sunt? (opusc. 1, 81 [CSEL 6, 283]). Ohne Bedenken formuliert dagegen Sidon. carm. 2, 318f (MG A. A. 8, 181): auxerat Augustus naturae lege Severus divorum numerum ..; vgl. auch ebd. 2, 210/3 (aO. 179). – Die Entleerung des Titelinhaltes seit dem 3. Jh. (vgl. oben) bereitete dann die neue Stellungnahme der Christen vor, die mit dem Friedensschluß zwischen Kirche u. Staat durch Konstantin gefordert war. Der Kaiser hat, wie es scheint, den D.-Titel zwar nicht für sich selbst in Anspruch genommen, jedoch beließ er ihn als Ehrenformel seinen Vorgängern, wie er selbst nach seinem Tode damit ausgezeichnet wurde. Vgl. Eutrop. brev. hist. Roman. 10, 8, 3 (73 Ruehl [1919]: inter divos meruit referri; zur Münzprägung vgl. Eckhel 8, 92; J. Maurice, Numismatique Constantinienne 1 [Paris 1908] 262 u. T. 18f; P. Brunn, The Consecration coins of Constantin the Great: Arctos, Acta Philol. Fennica NS [Helsinki 1954] 19/31; ferner Kaniuth 49. 66f; dort die Entleerung des Titels belegt durch Hinweis auf CIL 6 nr. 1151: Divo ac venerabili principi Constantino; hier werde D. durch das ‚ursprünglich weit schwächere venerabilis' erläutert; vgl. H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = AbhGött 3, 34 [1954] 218. 220f. 282; Konstantin als Divi Constanti Filius: CIL 5, 8004 [a. 328]; dazu Dörries aO. 217. 223). Jedenfalls gab es seit Konstantin keinen Divus-Kult mehr (E. Beurlier, Essai sur le culte rendu aux empereurs romains [Paris 1890] 290). – Häufig finden wir den D.-Titel, wie auf heidnischen Denkmälern, so auch auf den entsprechenden christl. Bau- u. Grabinschriften in Verbindung mit Kaisername u. Konsulatsangabe zu Datierungszwecken verwendet. So haben Christen einen heidn. Sarkophag des Jahres 217 mit der Aufschrift ‚ordinato a divo Commodo in kastrense' auf der Vorderseite ohne Bedenken benützt (CIL 6 nr. 8498 = Diehl 3332a = J. B. de Rossi, Inscr. christ. 1 [Rom 1857/61] 9 nr. 5; die Aufschrift des rechten Seitenteils ist christlich; vermutlich heidnisch auch die Inschrift CIL 6 nr. 29849a = Diehl 34a = de Rossi aO. 2, 48). An einer Basilika zu Salona befand sich um 305/6 die Inschrift ‚divi Constanti pignys de nomine nomen ..' (CIL 3 nr. 9631 = Diehl 3364). An nachkonstantinischen Inschriften vgl. man de Rossi 1, 90 nr. 164, eine bei San Sebastiano gefundene Grabinschrift vJ. 363: DEP XV KAL NOB DIVO IULIANO CONSS (weitere Beispiele derselben Zeit bei de Rossi aO. 94 nr. 174; 95 nr. 175; dazu aO. Xf. XXV). Einige Grabschriften nennen das Konsulat ‚divi Valentiniani' (des Dritten seines Namens = a. 455): CIL 10 nr. 1341 = Diehl 3118A; CIL 11 nr. 2583 = Diehl 3137D; vgl. de Rossi 1, 337/9 nr. 767f. Vgl. noch CIL 5 nr. 6183a =

Diehl 1043: .. POST CONSOL DOMNI ET DIVI LEONIS IUNIORIS (gemeint ist Kaiser Leo II, † 474). An entsprechenden Belegen aus der Literatur seien genannt: Marcell. chron. 2 a. 382 (MG A. A. 11, 61): Divi Valentiniani magni cadavere Theodosius princeps ab Italia reportato apud comitatum regio in sepulchro recondidit; vgl. ferner Avell. Coll. ep. 39, 5 (CSEL 35, 89): venerabilis memoriae divus Valentinianus ..; ebd. 13, 9 (aO. 57); Marcell. chron. 2 a. 379 (aO. 60): .. divi Traiani; ebd. a. 532 (aO. 103): .. divique Anastasii nepotes. Aus dem D.-Titel entwickelten sich schließlich feststehende Formeln wie ‚divae recordationis' (vgl. zB. Cassiod. var. 9, 1, 1 [PL 69, 765C]; 10, 3, 1 [aO. 797D]) u. ‚divae memoriae' (vgl. Epist. episc. vJ. 591: Greg. M. ep. 1, 16a [MG Epist. 1, 18/20]; Ae. Hübner, Inscr. Hispan. christ. [1871] 79 nr. 248 vJ. 850; ebd. 84 nr. 259 vJ. 893; 87 nr. 276 vJ. 1048; vgl. auch J. Mabillon, Liturg. Gallic. [Par. 1729] 468: .. de genere Aniciorum, hoc est divae memoriae Carini imperatoris ..). Immer aber hat es sich bei diesen Formeln um das Gedächtnis des verstorbenen Herrschers gehandelt.

M. Bernhart, Handbuch zur Münzkunde der röm. Kaiserzeit (1926) 72/4. – E. Bickermann, Die römische Kaiserapotheose: ARW 27 (1929) 1/31. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden: SbM 1943, 6. – A. Kaniuth, Die Beisetzung Kaiser Konstantins d. Gr. = Bresl. Hist. Forsch. 18 (1941). – W. Schwering, Art. divus: ThesLL 5, 1649/59. – L. R. Taylor, The divinity of the Roman Emperor (Middletown Connect. 1931). *L. Koep.*

D. M. s. Manen.

Dogma I (semasiologisch).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Δόγμα kommt von δοκέω, meinen, glauben, wähnen, scheinen, beschließen. Dies Verbum drückt also zunächst die subjektive Überzeugung aus, dann aber auch die daraus erwachsende objektive Festsetzung. Δόγμα kann deshalb folgende Bedeutungen haben: a) Festsetzung, Institution, Beschluß, Dekret (gleichviel ob politischer, moralischer oder philosophisch-relig. Natur); vgl. Plato rep. 3, 414 B; Demosth. 25, 16 p. 775. – Δ. kann b) Lehre bedeuten, Grundsatz des Handelns, Theorie eines Philosophen oder seiner Schule, u. zw. wahre u. falsche Lehre; vgl. Cic. acad. 2, 9, 27: decreta, quae philosophi vocant δόγματα; hier ist die Rede von den ethischen Grundsätzen bei den Stoikern, denen die bloß subjektive Überzeugung oder δόξα u. die resultatlose Untersuchung oder σκέψις gegenübersteht. Das sozial-normative Moment, das eine in einer Gemeinschaft erlangte Billigung u. Bindung zum Ausdruck bringt, hat also die Oberhand bekommen. Daher ist δ. die autoritative Regel, u. zw. für die praktische u. theoretische Ordnung. Vgl. M. Aurel. 2, 3; Porphyr. abst. 4, 16, 7; Diog. Laert. 7, 7. – Δ. ist c) königliches u. kaiserliches Reskript bzw. Befehl, so besonders in der LXX; vgl. Dan. 2, 13 (Übersetzung von aram. d'ath bzw. emphatisch d'ath'a; vgl. Dan. 6, 8; 13, 16: d'atha dy malk'a = Staatsgesetz). Das in Dan. 2, 13 gebrauchte nephkath erläutert den Sinn von δ. als ‚von oben her' ergangen. Esth. 1, 19; 3, 8 von den Gesetzen der Juden. In babylon. Kontrakten aus der Zeit des Darius erscheint dieselbe Wurzel dâta, die die LXX mit δ. wiedergibt.

II. Römisch. In ganz ähnlichem Sinn erscheint dogma bei den röm. Profanschriftstellern als autoritative Festsetzung im Wissenschaftsbetrieb, in Philosophie u. Medizin im Sinne des placitum philosophorum; vgl. Cic. quaest. acad. 2; Sen. ep. 94, 95; s. Eisler, Wb. 1[4], 291.

B. Christlich. I. Griechisch. In Anlehnung an den Sprachgebrauch der LXX erscheint δ. in folgenden Bedeutungen: a) Als kaiserliches Dekret; vgl. Lc. 2, 1; Act. 17, 7. – b) Als atl. Gesetz (vgl. Eph. 2, 15; Col. 2, 14) bzw. als Anordnung Gottes (1 Clem. 20, 4). – c) Als Beschluß des Apostelkonzils; so Act. 15, 28: (vgl. Dio C. 2, 582 Boiss.). – d) Als geoffenbarte Lehre des Evangeliums (so Did. 11, 3; Barn. 1, 6; 10, 9; Ign. Magn. 13, 1; 16, 4); bzw. als die Gesamtheit der christl. Lehren (Tat. or. 42. 12. 32. 35; 1 Clem. 6; Clem. Al. paed. 1, 1; Diogn. 5, 3; Orig. c. Cels. 1, 7; 3, 39); die Apostel sind διδάσκαλοι τοῦ δόγματος (Orig. princ. 4, 1). Die nach dem Verlauf der Sprachgesetze gebräuchliche Verengerung des Sinnes erfolgt um 400. – e) Als Glaubenslehre im Gegensatz zur Sittenlehre (Cyrill. cat. 4, 2; Greg. Nyss. ep. 24 [PG 46, 1083]).

II. Römisch. Vinc. Lerin. comm. 18: catholici dogmatis i. e. universalis ac vetustae fidei; 28: universale dogma. – Der Sinn von philosophicum inventum bzw. placitum wirkt noch nach bei Tert. u. Cypr., die das Wort wohl deshalb überhaupt nicht gebrauchen u. bei Aug., Ambros., Leo d. Gr. u. Gregor d. Gr., bei denen es

nie katholische Lehre, sondern immer nur Häresie bedeutet; s. auch Gelas. I ep. 4, 2 (322 Thiel; nr. 161 Denz-B.): nefaria dogmata; Conc. Lateran. vJ. 649 cn. 18 (nr. 272 Denz-B.): impiissima haereseos illorum dogmata. – Das MA verwendet das Wort selten. Im strengen Sinn wird es erst bei den Theologen des 18. Jh. gebräuchlich, im Protestantismus als placitum theologorum (J. A. Ernesti, De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo: Opuscula theol. [1773] 568), in der kath. Theologie als ‚geoffenbarte Wahrheit, die eine gewisse Lehrfassung in der Kirche gefunden hat u. deren Annahme von der Kirche gefordert wird'.

W. Bauer, Wb. s. v. – A. Deneffe, Dogma. Wort u. Begriff: Scholastik 6 (1931) 381/400. 505/38. – E. Hatch, Influence of Greek Ideas[4] (London 1890) 119ff. – G. Kittel, Art. δόγμα, δογματίζω: ThWb 2, 233/35. – A. Ritschl, Dogmengeschichte d. Protestantismus (1908) 27. – A. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion 4 (Paris 1897) 263.

J. Ranft.

REGISTER

ZU

BAND III

STICHWORTER

Die mit einem Kreuz (+) versehenen Verweiswörter sind im Text nicht aufgefuhrt und werden hier nachgetragen.

MITARBEITER

Herter, Hans (Bonn):
Dirne
Instinsky, Hans Ulrich (Mainz):
Decanus
Jouassard, Georges (Lyon):
Cyrill v. Alexandrien
Kalsbach, Adolf (Libur):
Diakonie, Diakonisse
Kirsten, Ernst (Bonn):
Cyprus, Dacia
Klauser, Theodor (Bonn):
Ciborium, Diakon
Koep, Leo (Bonn):
Chronologie, Consecratio I, Consecratio II, Consensus, Dedicatio, Divus
Kötting, Bernhard (Münster):
Devotionalien, Dextrarum iunctio, Digamus
Kollwitz, Johannes (Freiburg i. Br.):
Christusbild, Coemeterium, Columbarium
Kraus, Walter (Wien):
Dioskuren
Krestan, Ludmilla (Wien):
Commodianus, Corippus, Cyprianus II, Cyprianus III
Kusch, Horst (Leipzig):
Cornelius Labeo, Diogenes v. Sinope
Last, Hugh (Oxford):
Coercitio
Lippold, Adolf (Opladen):
Consul
Marrou, Henri Irénée (Paris):
Diatribe
Martin, Joseph (Würzburg):
Deipnonliteratur
Michels, Agnes K. (Bryn Mawr, Pennsylv.):
Diana
Morel, Valentin (Izegem, Belg.):
Disciplina
Opelt, Ilona (Bonn):
Demeter
Pax, Wolfgang (Berlin):
Circumambulatio
Pohlmann, Hans (Minden):
Diatheke
Ranft, Joseph (Röttingen, Ufr.):
Consuetudo, Depositum, Dogma I
Rehm, Bernhard (München) †:
Clemens Romanus
Roques, René (Paris):
Dionysius Areopagita
Rothenhäusler, Matthäus (Gerleve):
Conversio morum
Scheuermann, Audomar (München):
Diözese
Schlier, Heinrich (Bonn):
Corpus Christi
Schmid, Josef (München):
Didache
Schmid, Wolfgang (Bonn):
Claudianus I, Claudianus II, Claudianus Mamertus
Schmidtke, Friedrich (Münster):
Chronologie
Seston, William (Paris):
Diocletianus
Stegmüller, Otto (Freiburg):
Diptychon
Steinwenter, Artur (Graz):
Corpus iuris
Straub, Johannes (Bonn):
Commodus
Stuiber, Alfred (Siegburg):
Christusepitheta, Clemens Romanus I, Contra votum, Cyprianus I, Devotio, Diaspora, Dido
Sühling, Friedrich (Münster):
Consignatorium
Theiler, Willy (Bern):
Demiurgos
Vogt, Joseph (Tübingen):
Constantinus der Große
Wagenvoort, Hendrik (Utrecht):
Contactus
Winkler, Klaus (Bonn):
Clementia, Corippus, Devotio
Zilliacus, Henrik (Helsingfors-Rom):
Devotionsformeln